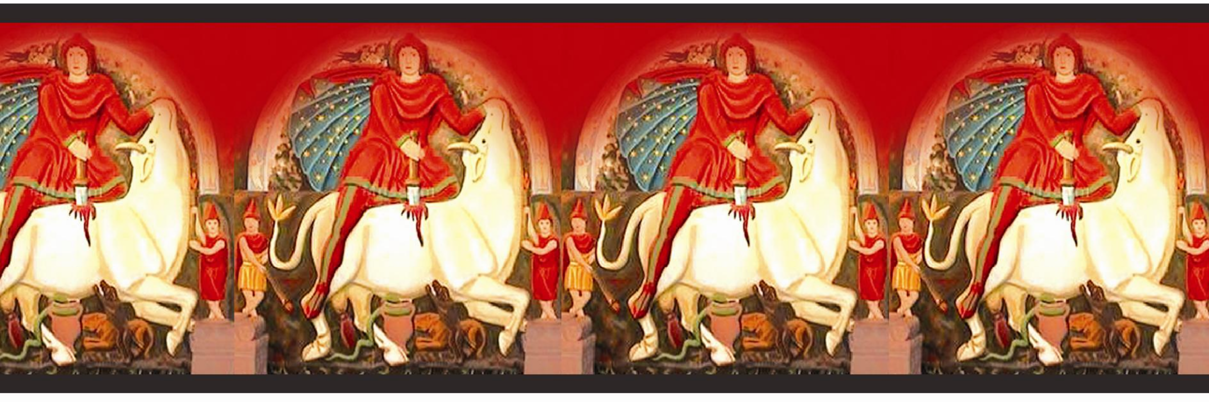
عقل سیاسی ایرانی
و
هویت خواهی کُردها



دکتر ذکریا(هیرش) قادری

عقل سیاسی ایرانی و

هویت خواهی کُردها

Do Not Distribution

عقل سیاسی ایرانی و هویت‌خواهی کُردها

(جلد ۱)

نویسنده:
دکتر ذکریا (هیرش) قادری

ویراستار:
فرزاد صیفی‌کاران

۲۷۱۶ کوردی/ ۲۰۱۶ میلادی

Do Not Distribution

عقل سیاسی ایرانی و هویت‌خواهی کُردها

Iranian Political Rationality and the Kurds' Quest for Identity

نویسنده: ذکریا (هیرش) قادری
ویراستار: فرزاد صیفی‌کاران
طراح جلد: مختار هوشمند
نوبت و سال چاپ: سوم — بهار ۲۰۱۷

By: Zakaria (Heresh) Qaderi
Editor: Farzad Seifikaran
Cover design: Mokhtar Hooshmand
Second edition, Spring 2017

تمامی حقوق مادی و معنوی این اثر، متعلق به نویسنده می‌باشد.

Do Not Distribution

فهرست مطالب

Do Not Distribution

Do Not Distribution

Do Not Distribution

Do Not Distribution

Do Not Distribution

Do Not Distribution

با عشق برای پدر و مادرم که به خاطر

روسپیدی ما مـوهایشان سپید گشت...

و شهدای راه کردستان...

Do Not Distribution

مقدمه:

موضوع این کتاب پژوهش‌هایی است که یك سده پیش باید ارائه می‌شد؛ نقد سلطه‌ی عقلِ دیگری و بازاندیشی هویت خودی، بازاندیشی مفاهیم خودی و نقد و ایضاح پادمفهوم‌های دیگری. اما متأسفانه به جای پژوهش در هویت و مفاهیم کُردی و نقد سلطه‌ی عقل و پادمفهوم‌های دیگری، ما با خوانش‌های ایدئولوژیك ناسیونالیستی، چپ، سلفی، شرق شناسی، اخلاقی و...، مواجه هستیم. بنابراین، لازمه‌ی این پژوهش، نادیده گرفتن تمامی دیدگاه‌های موجود و ارائه‌ی دیدگاهی نو، بر پایه‌ی منابع دست اول با خوانشی فلسفی از خواستگاه مفاهیم و پادمفهوم‌ها است. خواستگاهی که اگر از ریشه‌ی سیاسی/قومی آن بگذریم، ریشه در خلاء دارد و خلاء، بنیاد خواستگاه است بنابراین به جای طرحِ بنیادِ بحران‌ها باید از بحرانِ بنیادها گفت.

بیش از یك صد سال از فرآیند نهضت‌های معاصر کُردی که تحت عنوان ناسیونالیسم مدرن از آن نام می‌برند، می‌گذرد اما هنوز گام آغازین هر نهضتی که نقد عقل و یا هویت‌سازی است، شکل نگرفته است. لازمه‌ی هر جنبش و نهضتی، تئوری و هویت سازی است در حالی که جنبش‌های معاصر کُردی، شورش‌های کوری هستند که، فاقد هرگونه عقلانیت و بازاندیشی هویتی هستند. بنابراین، مسئله‌ی اصلی این کتاب، تئوری و عمل است. برای این که در جوِ ایدئولوژی‌های معاصر در تبیین مسئله‌ی کُرد غرق نشویم و به طور ریشه‌ای به نقد سلطه‌ی عقل دیگری و بازخوانی هویت کُردی بپردازم، برخود لازم دانستم به جای ارائه‌ی راه حل و پیچیدن نسخه برای جنبش‌های معاصر، به طرح پرسش از خواستگاه و بنیادها بپردازم. بحران کُرد و تعامل یا تقابل آن با عقلانیت ایرانی، بنیادی است، بنیادی‌تر از خوانش‌های ایدئولوژی‌های معاصر چپ، ملی و یا اسلامی. بنابراین، برای شناسایی بنیادی هویت کُردی و نقد بنیادهای سلطه‌ی عقلانیت دیگری، لازم دانستم به خواستگاه بازگردم. بنیاد بحرانِ مسئله‌ی کُرد، ریشه در بحرانِ بنیادهای سلطه‌ی عقلانیت ایرانی/تاریخی دارد. برای طرح مسئلهٔ کُرد، باید به نقطه‌ی صفر و خواستگاه/خلئی بازگشت که، دیالکتیك خیر و شر شکل گرفته و عقل از نامعقول، لوگوس از اروس، مقدس از نامقدس و اهورا از اهریمن، جدا شد و پادمفهوم‌های منفی نامعقول، اروس، نامقدس و اهریمن و شر، خطاب به کُرد در حاکمیت حقیقت ماندگار شد

Do Not Distribution

و راه هرگونه تبادل و گفتگو با آن خارج از دایره‌ی کفر و شّر بسته شد. نقطه‌ی صفری که عقلِ نامعقولِ تاریخی/دینیِ ایرانی، نامعقولِ عقلانی کُرد را از حوزه‌ی اندیشیده شده و روشن تاریخ، به وادی ناآندیشیده و تاریکِ تاریخ/ناتاریخ راند. تعریف عقل/نامعقول، شّر/خیر، خدا/شیطان، تعاریف برساخته دیگری‌ها است و ارتباطی بین زبان و هستی وجود ندارد. دیگریِ تاریخی که، گسست در تداوم هویت کُردی است، دیگری‌ای که متأخرتر از هویت کُردی ظهور، خودِ متأخر را خیر و عقل و خدا نامید و کُرد/میترای متقدم را شّر، بی‌عقل و اهریمن نام‌گذاری کرد.

مسئلهٔ کُرد نه حقوقی است نه اخلاقی، نه اقتصادی و نه صرف سیاسی بلکه پرسشی فلسفی از بودن یا نبودن و مربوط به کُل مسئله‌ی تاریخ یا فلسفه‌ی بودن و شدن تاریخ است. مسئلهٔ کُرد را نمی‌توان با مفاهیم فرهنگی و ایدولوگ معاصرِ چپ و ناسیونالیستی و یا دینی تبیین کرد، مسئله‌ی کُرد، بودن یا نبودن کل فرهنگ و ایدئولوژی است. بنابراین، مایلم هویت سازی برای جنبش‌های عملی معاصر را در پرانتز قرار دهم و به بنیادها بازگردم.

مسئله‌ی کُرد مهره‌ای جداگانه نیست که با تحلیل ساختار اجتماعی/سیاسی کُرد در صدد تحلیل آن باشیم، یکی از مهره‌های بازی هم نیست، بلکه قواعد ناپیدای بازی تاریخ است که خود در درون بازی جایگاه مشخصی ندارد. مسئله‌ی کُرد، حوزه‌ی ناآندیشیده‌ی تاریخِ اندیشیده شده‌است. بنابراین، هرگونه گامی برای تئوریزه کردن و هویت سازی آن بدون درک بحران بنیادهای تاریخ و بنیادهای عقلانیت سلطه‌ی دیگران، آب در هاون کوبیدن و پای در گلِ تاریخِ اندیشیده شده ماندن است. به همین دلیل، در این پژوهش، مسئله‌ی کُرد را در کنش و واکنش با عقلانیت مسلط ایرانی، یونانی، سامی، بویژه ایرانی، که به قول هگل ورودی دالان تاریخ هستند و در نهایت با دیگری تاریخ بررسی کردم. مسئله‌ی کُرد یک طرف دیالکتیک؛ تاریخ و ناتاریخ، خیر و شر، اهورا و اهریمن است. بنابراین، پژوهش باید به دیالکتیک ایران/پارس با کُرد/ماد بپردازد و بنیاد بحران مسئله‌ی کُرد را تنها با طرح بحران بنیادِ عقلِ مسلط تاریخی ظهور یافته در عقل‌سیاسی ایرانی/زرتشتی می‌توان بررسی کرد. با ظهور تاریخ، کُرد به ماقبل تاریخ و با اندیشیده شدن به تاریخ، کُرد به حوزه‌ی ناآندیشیده‌ی شده تاریخ رانده شد. بنابراین، کُرد قومی ماقبل تاریخ و پساتاریخی است. تاریخ و کل مفاهیم فلسفی/تاریخی، گسست در تداوم هویتِ کُرد/میترا است. تاریخ و آغازنده‌ی تاریخ، ایران/زرتشت از یک سو، گسست و تقابل در برابر میترا/ماد است از سویی دیگر، مصادره و تداوم آن اما با تغییر معنای آن است. تاریخ، با پرسش‌هایی در برابر بحران آغاز شد و پاسخ‌های دین و فلسفه پاسخی به بحران کُرد/میترا بود بنابراین، کُرد دیگری دین و فلسفه است.

مسئلهٔ کُرد امر واقعی بوده‌است که تن به نظم نمادین تاریخ/ایرانیت نداده است در عین حال این نظم نمادین بر پایه‌ی نفی و غیرسازی آن شکل گرفته است به همین دلیل توسط عقلِ مسلطِ تاریخی آغازیده با ایرانیت، منفور و به حاشیه رانده شد. بنابراین، به جای تحلیل مسئله‌ی کُرد در قالب نمادهای فرهنگی و ایدئولوژی‌های تاریخی، باید مبنای وجودی و هستی شناختی فرهنگ و تاریخ را مورد پرسش بکشانیم. ابراز وجود و هویت سازی شورش‌های کُردی و نقد عقلانیت مسلط تاریخی آغاز شده با عقلانیت ایرانی، لازم و ملزوم یکدیگر هستند.

Do Not Distribution

آن‌چه در این پژوهش مَد نظر ماست، بررسی ساختاری شکل‌گیری عقلانیت سیاسی کلاسیك ایرانی و دیگری یا غیر آن است. دیگری که در قالب آژی‌دهاك، تورانیان، دیو، اهریمن، زندیق و... انتزاع شده‌است. در بررسی تاریخی خود متوجه شدم تمامی این القاب درخاستگاه خویش، خطاب به قوم کُرد بوده‌اند. با گسترش مطالعات خود و بررسی ساختار عقلانیت کلاسیك سامی و یونانی و حتی اسلامی نیز متوجه چنین مفاهیمی خطاب به قوم کُرد شدم. تاریخ همان‌طور که هگل و یاسپرس اشاره کرده‌اند، با ایران، کوروش/ زرتشت، آغاز شده‌است و ساختار آغاز شده‌ی تاریخ، همان ساختار کلاسیك عقل ایرانی، سامی و یونانی است. بنابراین، دیگری یا غیر تاریخ، قوم کُرد است. اقوام مسلطِ تاریخ در مقابل پادمفهوم‌های دیو و اهریمن و ضحاك، خود را در قالب مفایم خیر و نیکی و نور تعریف کرده‌اند. با تطبیق اساطیر و مفاهیم با واقعیت تاریخ و وارونه کردن تقابل‌های دوگانه‌ی فرهنگ‌های متافیزیکی ایرانی، سامی و یونانی، خاستگاه سیاسی/قومی این مفاهیم اساطیری را کشف و به تقابل هستی شناختی اروس در مقابل لوگوس، زمین در مقابل آسمان، عدالتِ برابری در تقابل عدالت طبقاتی/افلاطونی، پرومته در تقابل هرمس، مشروعیت زمینی/قراردادی در تقابل مشروعیت متافیزیکی/حق الهی دست یافتم که تاریخ با گذار از اولی‌ها به دومی‌ها یعنی با گذار از حاکمیت ماد/کُرد به حاکمیت ایران/سامی و یونانی آغاز شد. آغازگاه تاریخ با کوروش/زرتشت، پایان کُرد با ماد/اژی‌دهاك و میترا/اهریمن مادی بود. آغازِ پایان تاریخ، پایان آغاز آن است، پایانی که آغاز دوباره‌ی کُرد در پساتاریخ خواهد بود.

***

مسئله‌ی کُرد به طور عام و رابطه کُردیت با ایرانیت به طور خاص، بدون این‌که مورد پرسمان جدی قرار بگیرد، برای آن راه‌حل‌هایی جزئی حقوقی (حق برابر)، اخلاقی (مظلوم نمایی)، اقتصادی (برابری اقتصادی) و سیاسی (مشارکت سیاسی) ارائه شده است. غافل از آن‌که هستی سیاسی کُرد و تقابل آن با عقل سیاسی ایران، نه قابل تقلیل به مسائل اقتصادی و قبیله‌ای و سیاسی است نه مربوط به راه‌حل‌های عام اخلاقی و حقوقی. این پژوهش به جای ارائه‌ی راه حل، به طرح پرسش فلسفی و هستی شناسی از کُرد و عقلانیت‌های مسلط بر آن می‌پردازد.

شورش‌های مداوم کُردها از یك سو و ورود بحث‌های مدرن و پسامدرن در مورد هویت و قوم و ملیت، از سویی دیگر، زمینه را برای طرح جدی مسئله‌ی کُرد و ارتباط آن با ایرانیت باز کرده است. از یك سو دیدگاه کلان روایت مدرنیته در مورد هویت ملی و ناسیونالیسم، ابزاری به دست روشنفکران ایرانی در تحکیم هویت و زبان پارسی داد از سوی دیگر، هم دیدگاه‌های پسامدرنیته که سعی در به متن در آوردن حاشیه‌ها دارد، ابزاری به دست دانش کُردی داده است که، در مقابل هژمونی سیاسی/فرهنگی مرکز، مقابله به مثل کنند.

بسیاری، کُردها را اصیل‌ترین قوم ایرانی، خویشاوند با پارس‌ها و بخشی از فرهنگ و تمدن ایرانی تعریف می‌کنند. ایرانی‌ها مدعی هستند تضادی مابین کُرد و پارس وجود ندارد و کُردها بخشی از هویت و فرهنگ ایران زمین هستند. اما باید توجه داشت تعلیق تضاد بین کُرد و ایران

Do Not Distribution

در درون یکی از عناصر یعنی صرفاً از زاویه ذهنیت ایرانی حل شده است و چون عمل سیاسی کُردی فاقد نظریه و ذهنیت مختص به خود بوده است، این ذهنیت در تاریخ ثبت و مورد قبول واقع شده‌است. تضاد بین ایران و تصویر ایران از کُرد حل شده است نه تضاد ایران با کُرد واقعی. تضاد بین ایران و تصویر ایرانی از کُرد حل شده و کُرد واقعی کلاً از تصویر ایرانی حذف شده‌است که نیازی به حل تضاد با آن باشد. کُرد ایرانی، نه کُرد واقعی بلکه صرفاً محمولی برای عقل ایرانی است. اگر تاریخ را خارج از زاویه‌ی دید ایرانی بخوانیم، ایرانیت جز تضاد با کُردیت معنا و مفهومی ندارد.

اما با تمام درگیری‌های تراژیکی که شورش‌های کُردی ایجاد کرده است، در سطح تئوری جز در حدی کمدی مطرح نشده است. قلم دیگری‌ها (ایران، عرب و ترک) با مسئله‌ی کُرد، یا مصادره به مطلوب کرده، یا با ربط دادن آن به علل بیرونی و فرعی، مسئله را تقلیل داده‌اند. قلم خود کُردها نیز در چهارچوب نظریه‌های عام اخلاقی حق‌خواهی و انتزاعی چون حق تعیین سرنوشت در تقلیل و مصادره به مطلوب کردن دست کمی از قلم دیگری‌ها در تبیین مسئله‌ی کُرد نداشته‌اند. مسئله کُرد هیچ‌گاه به طور جدی تئوریزه و از چرایی آن پرسش نشده است.

کُردها از کتیبه‌های سومری تا ژورنال‌های امروزی به عنوان قومی عصیانگر و یاغی شهیر گشته‌اند. راز این همه شورش و عصیان کُردها در عین حال تسلیم شدن و شکست‌های پیاپی آن‌ها در چیست؟ کُردها کی هستند و چه می‌خواهند؟ چرا روش‌های علوم اجتماعی قادر به تحلیل یا تبیین مسئله‌ی کُرد نیستند؟ چرا هویت ایرانی با تمام ادعاهای که مبنی بر اصیل‌ترین قوم ایرانی و خویشاوندی کُرد و پارس می‌دهند قادر به هضم و حل مسئله‌ی کُرد نیستند؟ کُرد و ایران چه ارتباط هویتی، تاریخی و سیاسی و نژادی با هم دارند؟ پرسش از کیستی و خواسته‌های کُردها و ارتباط آن با فرهنگ و هویت ایرانی، پرسشی مربوط به معنا است. معنا – به قول دیلتای – ارتباط حال با گذشته است. بنابراین، برای پاسخ به این پرسش باید به تاریخ و گذشته رجوع کرد. ما – به قول یاسپرس – به واسطه‌ی تاریخ آن شده‌ایم، که هستیم. تاریخ به قول کالینگوود برای انسان‌شناسی است برای آن‌که بفهمیم کی هستیم که دیگران نیستند و چه می‌خواهیم، باید به تاریخ و گذشته متمایز خود رجوع کنیم.

روشنفکران کُرد، بدون توجه به تاریخ و خصوصیات متمایز کُرد، آن را به روحیه‌ی حق‌خواهی ربط می‌دهند که قطعاً مفاهیم کلی چون حق‌خواهی، نمی‌تواند تشنگی یك محقق واقعی و یك مورخ را که در پی شناسایی تاریخ متمایز یك ملت است را سیراب کند. محققان دیگری نیز ریشه‌ی عصیان کُردها را به مشکلات اقتصادی، دولت مدرن و یا دخالت بیگانگان ربط می‌دهند. اما خواسته‌های کُرد؛ نه مربوط به مفاهیم جهانیِ حق‌خواهی است و نه به مسائل اقتصادی و قبیله‌ای تقلیل می‌یابد. ناسیونالیسم مدرن نیز پاسخگوی خواسته‌های خاص کُردها نیست. مفاهیم انتزاعی را بر روح ملی/قومی کُرد قالب می‌کند.

مورخان کُرد در فقدان اندیشه‌ی فلسفی و مفاهیم و مقولات از یك سو و عدم درك فلسفی منطق عمل کُردیت از سویی دیگر، نمی‌توانند جز از ذکر رویدادهای تاریخی فراتر رفته و تاریخ مستقلی از تاریخ ایران برای کُرد تعریف کنند. بنابراین، تدوین مفاهیم و تئوری متناسب با تاریخ کُرد، جز در درون درکی کلی از تاریخ و ارتباط دیالکتیکی آن با عقل‌سیاسی ایرانی،

Do Not Distribution

امکان پذیر نیست و تنها با تدوین مفاهیم و درك فلسفی تاریخ است که می‌توان فراتر از ذکر رویدادهای تاریخی رفت و احکام منطقِ عملِ کُرد را کشف کرد. اگر بتوان منطقِ عملِ کُرد و ارتباط دیالکتیکی آن با عقل تاریخی متبلور در عقل ایرانی را، در قالب مفاهیم بیان کرد، شاید بتوان نظریه‌ای عمومی برای تاریخ کُرد تدوین کرد. با توجه به این‌که راقم این سطور تاریخ را به قول ویندل‌باند، بخشی از اخلاق ملی و خودآگاهی ملی می‌دانم، این کار کوششی برای نیل به خودآگاهی تاریخی و لاجرم فلسفی است.

پژوهش‌های مورخان ایرانی و... نیز چون ابزاری ایدئولوژیكِ ملیتِ خود، برای هضم و یا طرد هویت قومی کُرد، دست به تحقیق در مورد کُردها می‌زنند و ریشه‌ی عصیان‌ها و شورش‌های کُردی را به مسائلی فرعی مانند اقتصاد، دولت مدرن و یا دخالت بیگانگان تقلیل می‌دهند. محققان مرکزگرا با نگاهی ابزاری وایدئولوژیك به جای شناسایی مسئله‌ی کُرد، سعی در هضم و جذب کُردها به عنوان بخش و یا شاخه‌ای از تمدن خود دارند و تصویر ایرانی از کُرد را جایگزین تصویر واقعی کُرد کرده و آن را به تاریخ تحمیل کرده‌اند. بنابراین، پژوهش‌های ایرانیان و ایران‌شناسان در مورد کُرد، بخشی از عقلانیت مسلطِ ایرانی/پارسی است که باید به پرسش کشانده شود.

تحقیقات مستشرقین نیز که در چهارچوب روش‌شناسی سنتی علوم اجتماعی که در چهارچوب کلان روایت دولت ملی است، تاریخ کُرد را چون تاریخی بی‌دولت بوده است، نه به عنوان هویتی مستقل، بلکه به عنوان بخشی از هویت ایرانی و یا اسلامی تعریف کرده‌اند. بنابراین، برای خوانش جدید از تاریخ کُرد به تئوری‌های جدیدی احتیاج داریم. نظریه‌های علوم سیاسی و علوم اجتماعی معمولاً بعد از شکل‌گیری و تکوین فرآیند، برای تفسیر و تبیین آن بوجود می‌آیند، حتی نظریه‌های انقلاب بعد از تحقق انقلاب‌ها شکل‌گرفته‌اند. محور نظریه‌های علوم اجتماعی دولت است. این در حالی است که جنبش‌های کُردی همیشه ناکام و به مرحله‌ی نهاد و تحقق در شکل دولت نرسیدند که، در چهارچوب نظریه‌های سیاسی و علوم اجتماعی قابل تبیین باشند. مسئله‌ی کُرد با نظریه‌های علوم اجتماعی قابل تبیین نیست، مسئله‌ی کُرد مسئله‌ی بودن و نبودن کل نظریه است.

مسئله‌ی کُرد امروزه دچار شکاف تئوری و عمل گشته و واقعیت عمل جنبش‌های کُردی از اندیشه‌ی متناسب با آن جدا گشته است. منطق عمل، بر مبنای منطق فکری عقل ایرانی/عربی عمل کرده است در عین حال تفاوت بنیادی با آن دارد. در قیام‌های کُردی، عمل از دیدگاه نظر بر مبنای عقل ایران/عرب قرار داشته است و نه در عمل. زیرا ضابطه‌ی منطق کُرد، اندیشه‌ی متافیزیکی ایران/عرب نبود و در فقدان اندیشه‌ی متناسب با الزامات کنش کُرد، لاجرم منطق عمل بدون توجه به اندیشه‌ی حاکم خود را تحمیل می‌کرد. به همین دلیل منطق عمل نفی و فعلیت کُرد، هم‌چنان بدون توجه به اسلوب اندیشه‌ی متناسب با منطق عمل خود، پایدار بوده است و اگر از اسلوب‌های اندیشه‌ی عقل ایران/عرب استفاده کرده است باز در جهت نفی و تضاد بوده است چرا که قادر به خلق تفکر متناسب با عمل خود نبوده است. اگر چه کُرد قادر به تدوین عقل و مفاهیمی متناسب با منطق عمل خود نبوده است، اما منطق عمل خود را بدون پشتوانه‌ی فکری تحمیل کرده است وامتناع تدوین مفهوم را نباید به معنای عدم مضمون آن

Do Not Distribution

فهمید. اما در تداوم انحطاط نظر و عدم خلق تئوری مناسب با عمل، عمل در انحطاط نظر به زوال یا ابزار دیگری منجر شد. بنابراین، امتناع مفهوم و تصور نظم کُردی دلیل امتناع سیاسی آن بوده است و تا عمل سیاسی کُرد تئوری و گفتمان مناسب با خود را پردازش نکند، قادر به سیاست مستقل و خلق نظم کُردی نخواهد شد.

راز این همه شورش پیاپی و شکست پیاپی نیز در عدم اتحاد تئوری و عمل است، نه خدمت و خیانت افراد. اگر منطق عمل کُرد، مفاهیم و فرهنگ متناسب با خود را نیابد، منطق عمل، ناگزیر در فرهنگ دیگری حاکم، غرق و لاجرم دچار انحطاط می‌گردد. مفاهیم و مقولات مناسب با منطق عمل کُرد را نه می‌توان از مفاهیم انتزاعی ناسیونالیسم غربی و یا مفاهیم کلی اخلاقی استنباط کرد و نه به مسائل فرعی اقتصادی و قبیله‌ای تقلیل داد. این مفاهیم را با درکی فلسفی از دل تاریخ کُرد و مفهوم سازی شورش‌ها و تاریخ سیاسی آن‌ها می‌توان استنباط کرد. باید با تحلیل کیفی و نگاهی تفسیری با قرار گرفتن در فضای جنبش‌های تاریخی کُرد، معنای پس پرده‌ی کنش سیاسی کُرد را کشف و در قالب مفاهیم در آورد. باید با دوری از نگاه پوزیتیویستی (علت و معلولی) و تقلیل‌گرا و دیدگاه انتزاعی اخلاق‌گرا، کنش ذهنی و معنا و اندیشه‌ای که باعث شورش‌ها و خیزش‌های کُردی شده است، را دریافت. باید فهمید که کُردها چه اندیشه و خواسته‌هایی در سر داشته‌اند، چه نگاهی به جهان، انسان و تاریخ داشته‌اند که تن به هیچ نظم نمادی و تن به منطق تاریخ نداده و مدام دست به شورش زده‌اند. برای این‌کار باید از تکیه بر حقایق آشکار و بدیهیات چشم پوشید و با استفاده از منابع بی‌شمار و مستندات تاریخی، منطق عمل کُرد را به سخن درآورد. برای آن‌که بفهمیم کی هستیم، باید تاریخ متمایز خود را بشناسیم. تاریخ به افعال می‌پردازد نه به حوادث و ذکر رویداد، افعال بیانگر اندیشه هستند. باید در پس افعال تاریخی کُرد، اندیشه و خواسته‌های کُرد را استنباط کنیم. بنابراین، هدف از این تحقیق اتحاد تئوری و عمل، اندیشه با واقعیت در تاریخ کُرد است. هدف رهایی منطق عمل کُرد از زیر سلطه‌ی فرهنگ دیگری و یافتن مفاهیم و عقل متناسب با منطق عمل کُرد، در درازنای تاریخ است. مفاهیم و اندیشه‌هایی که در پس پرده‌ی کُنش سیاسی کُرد پنهان مانده و هنوز در قالب هیچ الفاظی در نیامده است. چون ما از زاویه‌ی دید دیگری‌ها یا بدون درک فلسفی به تاریخ خود می‌نگریم؛ قادر به درک و استنباط آن مفاهیم و روح ملی کُرد نیستیم. یا کُرد را بخشی از فرهنگ و تمدن ایرانی، اسلامی و یا عرب می‌دانیم و یا صرفاً به ذکر رویداد و «تاریخ بی تاریخ عشایر» پرداخته و یا ناسیونالیسم انتزاعی و بی محتوایی را بر تاریخ کُرد قالب می‌کنیم. هدف مفهوم سازی نظم/دولت کُردی است تا از امتناع به امکانیت آن گذار کنیم بنابراین امکانیتِ مفهومِ نظمْ/دولت کُردی، شرط امکانیت سیاسی آن است.

***

چرا ایران با سابقه‌ی هزار ساله که از پس هر بحرانی برآمده، قادر به حل مسئله‌ی کُرد نیست؟ عقل‌سیاسی ایران که از اساطیر و دین زرتشت سرچشمه و سپس با فرهنگ اسلامی سیراب و با ایدئولوژی‌های مدرن خون جدیدی در آن تزریق شد، همیشه صورت خود را بر ماده‌ی تاریخ

قالب و فراتر از تحولات حوزه‌ی رئال سیاسی و عینی تاریخی، هر بار چون مرغ آتشینی از زیر خاکستر برخاسته و صورت فکری خود را بر ماده‌های پراکنده‌ی تاریخی تحمیل و نظام معانی و سازه‌های فکری باستانی خویش را بازسازی کرده است. اما هیچ‌گاه قادر به هضم و حل مسئله‌ی کُرد نشده است — این‌که برخورد نظامی می‌شود نشان از عدم حل مسئله است. در نهایت عاجز از حل مسئله‌ی کُرد، به پاك کردن صورت مسئله و تقلیل آن به عوامل خارجی و فرعی بسنده کرده است. بنابراین، سئوالی که مطرح است دو وجه دارد؛ از یك طرف کُردها چه می‌خواهند که توسط فرهنگ‌های مسلط تاریخی منفور و آزادی در کوهستان را به تمدن و بندگی شهری ترجیح و همیشه از کتیبه‌های سومری تا ژورنال‌های امروزی، به عنوان قومی یاغی، عصیانگر و شَّر مشهور گشته‌اند. از طرفی هم ماهیت و مؤلفه‌های عقل سیاسی ایرانی/تاریخی چیست و چه تضادی با هویت‌خواهی کُردها دارد که از فره‌ایزدی کوروش تا به امروز، هیچ‌گاه قادر به هضم و حل مسئله‌ی کُرد نشده است. چرا از یك سو، با پادمفهوم‌های شّر، اهریمن، دیو، بیگانه سعی در سرکوب و طرد کُرد دارد از سویی دیگر، با مفاهیم ایرانیان اصیل سعی در جذب آن‌ها دارد؟

عقل سیاسی ایران در مقابل چه بحرانی تدوین و دوباره بازتولید شده‌است؟ مؤلفه‌های عقل‌سیاسی ایران با دال مرکزی حق‌الهی شاهان (فره‌ایزدی)، مشروعیت آسمانی، عدالت افلاطونی/سلسله‌مراتبی، فرهنگی دینی/آپولونی و معرفتی هرمسی، قطعاً در مقابل مفاهیمی ضد آن احیا شده است. مؤلفه‌هایی مانند دموکراسی توافقی، مشروعیت زمینی/قراردادی، عدالت برابری، فرهنگ یا ضد فرهنگ دیونیزوسی/ضد دینی و روحیه‌ای پرومته‌ای، مفاهیم ضد عقل‌سیاسی ایرانی است. جنگ و جدال عقل‌سیاسی ایرانی با انیران آن، از یك سو، جنگ و جدالی قومی/سیاسی است مانند ستیز کوروش با آستیاگ، داریوش با گئوماته و انوشیروان با مزدك تا به امروز، از سویی دیگر، جدالی میان دو عقلانیت سیاسی، سلسله‌مراتب با برابری، حق الهی با قرارداد اجتماعی، دموکراسی توافقی با استبداد دینی همچنین، جدال دو دیدگاه هستی شناسانه به دنیا نیز هست در حالی که سوژه‌ی اصلی آیین کُردی، میترا (قرارداد/پردیس) با سمبلِ گاوکشی است، فلسفه‌ی ظهور زرتشت حمایت از گاو مقدس است در حالی که میترا آیینی زمینی و بشری است زرتشت، دینی متافیزیکی و الهی است. میترا نظمی زمینی با قرارداد است، زرتشت نظم الهی با حق الهی شاهان است. بنابراین، جدال سیاسی/قومی پارس با ماد، جدالی بین دو دیدگاه هستی‌شناسانه‌ی لوگوس در برابر اروس، شریعت در برابر عقل بشری، روح در برابر جسم، آسمان در برابر زمین نیز است. نشانه‌های سمبلیك این ستیز پارس با ماد، نور در برابر تاریکی، اهورا در برابر اهریمن، عقاب در برابر مار، گاو در برابر شیر و در نهایت خیر در برابر شّر است که البته تمامی این نام گذاری‌ها و یا حداقل تقسیم‌بندی این سمبل‌ها به خیر و شر، از طرف دال متأخّر پارس/زرتشت به دال متقدم ماد/میترا قالب شده است و در دال متقدم، هنوز خیر و شر در افق معنا ظهور نیافته بود. آن‌چه باعث تثبیت مفاهیم و سمبل‌های ایرانی/زرتشتی به عنوان خیر و سمبل‌های مادی به عنوان شّر شد، یکی منطق تاریخ بود،

Do Not Distribution

دیگری سلطه‌ی قومی/سیاسی پارس، بنابراین، دال مرکزی ایرانی سلطه‌ی قومی پارس که دولت ایرانی ابزار نظامی آن، و سمبل‌ها و دین ابزار هژمونیك آن است.

اگر تاریخ را خارج از روایت قوم حاکم و از نو بکاویم متوجه می‌شویم مؤلفه‌های عقل‌سیاسی ایرانی در هر دوره از زرتشت و هخامنشیان تا ساسانیان عیناً باز تولید شده‌است. هر بار مفاهیم ضد آن، در روح قوم/ملت کُرد تبلور یافته است. عقل‌سیاسی ایران با مؤلفه‌های ذکر شده در دوره‌ی زرتشت/اهورا در مقابل میترا/اهریمن، کوروش/فریدون، در مقابل آژی‌دهاك/آستیاگ، کیخسرو در تقابل تورانیان، داریوش در مقابل گئوماتا/بردیای دروغین، ساسانیان در مقابل مزدکیان و تا خرمدینان و دوره‌ی معاصر، باز تولید شده است. بنابراین، عقل‌سیاسی ایران در هر سه دوره‌ی باستان، میانه اسلامی و معاصر در مقابل هویت‌خواهی کُردها تدوین و بازتولید شده است.

عقلانیت (اسطوره، دین، علم و ایدئولوژی) ایرانی، ابزاری در خدمت دولتِ ایرانی و دولت ایرانی ابزار سلطه‌ی سیاسی قوم پارس بر کُرد است. به این معنی که دانش ایرانی از اساطیر کیانی و دین زرتشتی تا دین اسلام و شیعی و تا علم و ایدئولوژی معاصر، از مفهوم اهورامزدا و بهدینی تا مفهوم ایران چند قومیتی و پلورال، فاقد معنا و عمق و معنای آن در زیرساخت سیاسی سلطه‌ی قومی پارس است. سلطه‌ی قومی پارس از سویی، سیاسی/نظامی است از سویی دیگر، هژمونیك و دینی که همزمان با سلطه‌ی سیاسی/قومی بر کُرد، آن را در قالب نظم اهورایی، پاك‌دینی زرتشت، اسلام، خیر، ایران فراقومی، مدنیت و... توجیه و مخالفان سلطه‌ی سیاسی/قومی خویش، کُردها را در قالب پادمفهوم‌های اهریمن، دیو، زندیق، جن، تجزیه‌طلب، ضحاك مغزخور و کُرد سَربُر، تورانی، شّر و اژدها توصیف کرده است، بنابراین، عقلانیت پارسی از اهورا تا ایران پلورال، ابزار یا بازتولیدکننده‌ی سلطه‌ی قومی/سیاسی پارس بر ماد/کُرد است، که چون قوم حاکم پارس روایت‌گر تاریخ بوده‌اند، روایت ایدئولوگ خویش را تحت عنوان واقعیات تاریخی در حاکمیت حقیقت ثبت و در نبود تاریخ‌نگاری کُردی، خودِ کُردها نیز آن را پذیرفته‌اند.

باری، اگرچه موضوع این کتاب تاریخی است، اما کتاب محدود به ذکر رویداد تاریخی نیست، بلکه امر سیاسی را در بستر تاریخ بررسی می‌کند. انتاگونیسم سیاسی محرك تاریخ سازی بوده و هست. امر سیاسی به خودی و دیگری می‌پردازد. خودی پارس که تاریخ را نوشته، دیگری سیاسی خود را به دیگری تمدن و تاریخ در عرصه‌ی روایات معرفی کرده است. سیاست ایرانی/پارسی، هستی‌بخش دین، اساطیر و روایت تاریخی بوده و، دیگری سیاسی پارس، دیگری دین و اساطیر و سمبل‌های آن نیز شده است. امر سیاسی پارسی به دلیل تسلط سیاسی، در عرصه روایت تاریخی، پیروز میدان بوده و با قالب کردن مفاهیم منفی و شرّ به دیگری سیاسی خود، کُرد، خودِ میدان‌دار قدرت سیاسی را در قالب مفاهیم مثبت و خیر توصیف و نزاع سیاسی را در قالب نزاع توتم‌ها، اساطیر و دین انتزاع کرده است. تاریخ از طریق بازنمایی و متون زبانی در اختیار ما قرار گرفته است ما هیچ دسترسی به تاریخ فرامتنی و عینی نداریم اینکه این متون زبانی را چه کسی و با چه هدفی روایت کرده است، پیوند تاریخ‌نگاری با امر سیاسی و متن با بیرون متن یعنی بافت سیاسی/فرهنگی را روشن می‌کند. تاریخ تابع

Do Not Distribution

الگوی روایت است که تاکنون تاریخ کُرد را دیگری‌های کُرد روایت کرده‌اند که جز با کالبدشکافی روایت دیگری امکان پردازش روایت خودی از تاریخ کُرد ممکن نمی‌باشد. تاریخ شکلی از قدرت است و متون تاریخی بازتاب روابط قدرت هستند.متون تاریخی که تاریخ کُرد را بخشی از تاریخ ایران قلمداد کرده است، بازتاب سلطه‌ی سیاسی پارس است که سرزمین و فرهنگ کُرد را بخشی از ایران تعریف می‌کند.

تضاد کُرد و پارس/ایران، بسی فراتر از «دولت مدرن»، «دخالت خارجی»، «محرومیت اقتصادی»، نبود «کثرت در وحدت» و یا «ناسیونالیسم مدنی» است. برخلاف روایت ایرانی از تاریخ، کُردها از نظر نژادی و قومی نه تنها ایرانی/آریایی نیستند و بومی ماقبل آریایی/پارسی هستند، بلکه عقل‌سیاسی ایران بر پایه‌ی نفی و غیرسازی هویت کُردی تکوین یافته است. «ایران‌ویج» و دین و دولت ایرانیان، در مقابله و نفی کُردها تکوین یافته است. ایران به جایی گفته می‌شود که سرزمین مادهای یکجانشین بوده‌است که ایرانیان مهاجر با زور سرنیزه از مادها تصرف و آن را ایران، یعنی بهشت گمشده خود نامیدند. دین ایرانی زرتشت در مقابل دین مادی میترا تکوین یافت. اساس دولت ایرانی ابزار سلطه‌ی قومی پارس بر ماد بوده است. امپراطوری هخامنشی/پارسی جز با شکست نظامی و سرکوب و حاشیه سازی امپراطوری مادها/کُردها شکل و تکوین نیافت. حتی نمادها و آثار ایرانی چون تخت جمشید و کتیبه‌ی بیستون، یادآور پیروزی‌های آنان بر کُردها می‌باشد. هم‌چنین زبان فارسی نه با تکامل و پویش درونی، بلکه یك شبه به دستور داریوش توسط کاتبان عیلامی و بابلی، در نگارش کتیبه‌ی بیستون، برای حفظ خاطره پیروزی پارس‌ها بر مادها بوجود آمد. کُردها و آیین‌های آنان در اساطیر و فرهنگ ایرانی به اهریمن، دئوهای مازینه، دیو، آژی‌دهاك/ضحاك، افراسیاب و تورانیان، زندقه، کافر و جِن و عامل بیگانه ملقب گشتند. جدال توتم و سمبل‌هایی چون گاو و شیر، مار و عقاب انتزاع ستیز قومی پارس و ماد است و حتی مفاهیم اخلاقی خیر در برابر شر، نور در برابر تاریکی، بیانگر سلطه‌ی قومی پارس بر ماد است که خودِ غالب را در قالب مفاهیم مثبت جلوه داده و دیگری مغلوب را، در قالب مفاهیم شّر و تاریکی معرفی کرده است. «غیر» و انیران واقعی ایران‌ویج، همان کُردها هستند. نه این‌که ایران دیگری‌های دیگری برای خود تعریف نکرده است مانند عرب یا ترك و... اما عصر ظهور عقل ایرانی جز در مقابله با کُردها و هویت و سرزمین آنها شکل نگرفت و تکوین فلسفی عقل سیاسی ایران نه در جدال نظامی با ترك و مغول و... بلکه در جدالی آیینی/ایدئولوژیك با زیست دیونیزوسی و ضد متافیزیکی کُردها شکل گرفته است و چون اساس عقلانیت ایرانی بر مبنای نفی و طرد هویت کُردی شکل گرفته است امکان هیچ‌گونه گفتگویی با کُرد وحل مسئله‌ی کُرد در چهارچوب عقل ایرانی میسّر نمی‌-باشد. شایان تأمل است از لحاظ سیاسی/ایدئولوژیك نفی و طرد کردند، در عین حال کل فرهنگ و هویت مادی را مصادره و به آن معنایی ایرانی/زرتشتی قالب کردند. یعنی با مصادره‌ی فرهنگ مادی و با تغییر معنای آن، هم مادها/کُردها را خلع سلاح کردند هم خود را صاحب فرهنگ و تمدن کردند. عقل ایرانی در عین تقابل با هویت مادی، مصادره کننده‌ی آن است. عقل ایرانی گسست در تداوم هویت کُردی است.

Do Not Distribution

الگوی انیران یا دیگری ایران، به مانند خودِ عقلِ ایـران چـون سـایه‌ی تاریـك وحـوزه‌ی نااندیشیده و همزاد دوقلو، اما متضاد عقل ایرانی همیشه حاضر و در عـین حـال غایـب و طـرد شونده‌ی آن است. دیالکتیك عقل ایرانی جز در تقابل با دیگری خود معنا نمی‌یابد، دیگـری‌ای که در عین حضور، غایب و روی دیگر سکه‌ی عقل ایرانی است. این «غیر» یا دیگری بازیچـه و یا تفنن کاتبان اساطیر نیست بلکه خبر از معنای دیگری است که در طلوع افـق، غـروب عقـل ایرانی را هشدار و در عین حال «امر واقعی» است که عقلانیت «نمادین» ایرانی جز بر پایه‌ی نفی آن نمی‌تواند شکل بگیرد. هر هویتی برای تثبیت سازه‌های معنایی خویش به یك دیگـری کـه دست ردّ به سینه‌ی آن زده شده و در عین حال همیشه حاضر در مقابل خود نیـاز دارد. شـناخت عقل ایرانی بستگی تامی به شناخت ضد آن دارد، چون آیینه‌ی همیشه حاضر و در عین حال ضد و شَّری است، که عقل ایرانی صورت خیر خود را در مقابل آن اصـلاح و بازسـازی مـی‌کنـد. دیگری عقل‌سیاسی ایرانی اگر چه در ظاهر غایب است ولی به عنوان یك معنای معـوق درون آن درج است. دیگری ایران به عنوان یك عنصر ناپیدا ولی عمل کننده وجـود دارد. عقـل‌سیاسـی ایران الگوی معنایی خویش را از طریق تمایز گذاشتن میان خود و انیـران کـه بنـا بـه فـرض نیستند، به دست آورده است. بنابراین، می‌توان الگوی عقل ایرانی و دیگری آن را از تضادهای نظری و مفهومی هم استنباط کرد. چون تقابل‌های دوگانه Binary opposition ایران و انیـران، در تقابل با هم معنا می‌یابند. بنابراین، مفاهیم و مؤلفه‌های عقل ایرانی جز در تقابـل بـا دیگـری (انیران) آن معنا نخواهد یافت.

قدرت لوگوس ایرانی در مقابل اروس و زیست کُردی همیشه از زبان دین و خدا سخن گفتـه است. بنابراین، عقل ایرانی راه هر گونه تعامل وگفتگو را با کُرد بسته است. از یـك سـو، عقـل ایرانی وجود دارد که نظامیان را، با پشتوانه‌ی فرهنگی روحانیان و موبدان یا روشـنفکران، بـه سوی کُرد می‌فرستد و هر گونه تصویر و رابطه با کُرد را، خارج از کلیت مجـرد کفـر، تجزیـه طلب، دیو، آژی‌دهاك، عامل بیگانه و... ناممکن می‌داند در سوی دیگر، کُرد وجود دارد که بـا غیر خود تنها با میانجی عقلی می‌تواند ارتباط حاصل کنـد، کـه در نظـم بنـدهای جـسمانی و اخلاقی و منطبق با هنجاری‌ها و معیارهای حاکم متجلی می‌شود؛ یعنی عقلی که جز بیان منـافع عقل ایرانی و بیان کننده‌ی ارزش‌های آنان نیست. بنابراین دیالوگ یا در درون ساختار معنایی جریان دارد که برساخته منافع و سلطه‌ی ایرانی است که اصل را بر حفظ منفعت ایرانـی دارد نـه حل مسئله‌ی کرد، یا ناگزیر خارج از کل دایره‌ی عقلانیت باید دوام یابد.

بنابراین، برای نفی سلطه‌ی قومی و سلطه‌ی مفاهیم کلی ایرانی بر زیست و زنـدگانی کُـردی، باید به نقد عقل‌سیاسی ایرانی که، همان نقد استبداد اندیشه‌ورزانه و نقد سلطه دولت تك قـومیتی پارس است و تیشه بر ریشه‌ی عقلانیت سیاسی ایرانی زد، تا بـا زدودن گـرد و غبـار ایرانیـت، زمینه برای شناخت واقعی تاریخ کُرد، که مبنای هویت کُردی است، فـراهم شـود. بنـابراین، واقعیتِ حقیقتِ عقل‌سیاسی ایرانی، ریشه در استبداد اندیشه‌ورزانه آن و حقیقت، واقعیت استبداد ایرانی ریشه در ساختار طبقاتی آن و سلطه‌ی قومی آن دارد. باید جهانِ حقیقت ایرانی نسبت بـه کُرد به چالش کشیده شود تا حقیقت جهان سلطه‌ی ایرانی بر کُرد، فـاش شـود. دلیـل اسـتبداد

Do Not Distribution

تاریخی ایران زمین، همان دلایلی است که باعث تولید اسطوره‌های قوی شاه‌پرستی (اندیشه‌ی ایرانشهری) و دولت‌های قدرتمند منجر شده است. سلطه‌ی نامقبول قوم پارسی در نبود مقبولیت در میان دیگر اقوام، برای توجیه سلطه‌ی خود از یك سو دولت‌های قدرتمندی برای حفظ سلطه‌ی خود نیاز دارد از سوی دیگر، به اسطوره‌های قدرتمند. بنابراین، دلیل استبداد ایرانی نه در خودِ اندیشه‌های ایرانی، نه در خودِ ساختار دولت، بلکه دلیل آن سلطه‌ی قومی پارس است که برای تداوم آن هم به دولت قوی و هم به اساطیر جذاب نیاز دارد. بنابراین، دولت ایرانی از هخامنشیان فره‌ایزدی تا اسلامی ولی‌فقیه، ابزار سیاسی/نظامی سلطه‌ی قومی پارس و فرهنگ و اندیشه‌ی ایرانی از اساطیر زرتشت و تا دین اسلام تا ناسیونالیسم و چپ، ابزار هژمونیك سلطه‌ی قومی پارس است. عقل ایرانی سیاسی است و ابزار سیاست و سلطه‌ی پارسی است.

عقل‌سیاسی ایرانی منطق و مؤلفه‌های یکسانی داشته است که در شکل‌های بیانی گوناگونی مانند اسطوره، دین و ایدئولوژی بیان گشته است. مبنای این عقل اتحاد اصحاب قلم (مغ، روحانی و روشنفکر) با اصحاب شمشیر بوده است. مؤلفه‌های عقل‌سیاسی ایرانی از دوره‌ی فره‌ایزدی کوروش تا به امروز با شکل‌های بیانی متفاوت، اما اسلوبی یکسان همیشه احیا و بازتولید گشته است. اگر مؤلفه‌های عقل‌سیاسی ایرانی در قالب نظام‌های کوروش و داریوش هخامنشی و انوشیروان ساسانی و طاهریان و شاهنشاهی پهلوی و جمهوری اسلامی باز تولید و تداوم یافت. مؤلفه‌های هویت‌خواهی کُردها نیز در قالب جنبش‌ها و شورش‌های گوتی و ماد و گئوماتا و مزدکیان و خرمدینان و جنبش‌های معاصر و احزاب اخیر بازتولید و تداوم یافته است.

سئوال اصلی ما این است که رابطه‌ی ایرانیت با کردیت و واکنش عقل‌سیاسی ایرانی با دال مرکزی سلطه‌ی قومی و مؤلفه‌هایی چون فره ایزدی، عدالت افلاطونی/طبقاتی، فرهنگ دینی/زرتشتی، مشروعیت متافیزیکی با نشانه‌هایی چون گاو، عقاب در قالب مفاهیم مثبت خیر و نور و راستی حاوی چه پیام و اندیشه‌ای و در تقابل با چه دال‌ها و نشانه‌ها وسازه‌های معنایی تدوین و کارکرد سیاسی آن چیست؟

فرضیه‌ی ما بر این اساس است که عقل سیاسی ایران که ابزار سیاست و سلطه‌ی دولت تك قومیتی پارس است از دوره‌ی کوروش و زرتشت تا داریوش و انوشیروان، در تقابل با هویت مادها و غیرسازی آنها، با دال مرکزی آزادی از سلطه و دال‌های شناوری چون دموکراسی توافقی با مشروعیت زمینی با میترا/قرارداد اجتماعی، فرهنگ یا ضد فرهنگ دیونیزوسی/میترایی، عدالت ضد طبقاتی و روحیه‌ای پرومته‌ای با نشانه هایی چون مار و شیر در قالب پادمفهوم‌های تاریکی و شر و اهریمن تکوین یافته است. در واقع سوژه‌ی اصلی هویت کُرد، میترا (قرارداد/پردیس) است. قرارداد به معنی نفی قیم سیاسی و تحقق نظم سیاسی توافقی و، پردیس به معنی نفی قیم متافیزیکی/دینی و تحقق بهشت در همین دنیا با اراده و عقل بشری که عقل سیاسی ایرانی/پارسی در مقابل میترا/قرارداد، نظم کیهانی و حق الهی شاهان را برساخت و در مقابل بهشت زمینی، میترا/پردیس، دین و متافیزیك را انتزاع نمود.

Do Not Distribution

روش تحلیلی که در بررسی این تحقیق به کار رفته است، روش تحلیل کیفی شامل: روش تحلیل گفتمان و روش تفسیرگرایی (هرمنوتیک) است. در روش تحلیل گفتمان، برای بررسی منابع باید به تحلیل درون متنی و ارتباط درون متن با بیرون متن پرداخته و سئوالاتی مانند این مطرح شود؛ چه کسی در راستای چه اهدافی متن را تولید کرده است. ارتباط متن و واژه‌های به کار رفته در آن، غیرسازی درون متنی، بافت فرهنگی و سیاسی حاکم بر تولید متن، چه کسانی و در راستای چه گفتمانی متن را تولید کرده‌اند؟ قدرت سیاسی پشت سر تولید متن چه بوده و چه اهدافی داشته‌است. با روش هرمنوتیک سعی شود در پس کردارهای سیاسی/اجتماعی، به کنش ذهنی و معنایی که عامل بوجود آوردن کردار اجتماعی آن‌ها شده‌است کشف شود. کُردها چه سبك از زندگی را در نظر داشته‌اند؟ چه نگاهی به هستی و انسان داشته‌اند؟ چه معنایی در پس کنش‌های سیاسی آنها بوده است؟ چون قوم فارس، غالب و تولیدگر متن و روایت‌گر تاریخ رخدادها بوده‌اند، در حالی که کُردها قدرت تولید متن را نداشته و از طریق کنش خود را بروز داده‌اند، روش تحلیل گفتمان را برای بررسی عقل‌سیاسی ایران و هرمنوتیك را برای بررسی هویت‌خواهی کُردها بکار می‌بریم. نمایندگان عقل پارسی از زرتشت و داریوش تا انوشیروان به دلیل فاتح بودن، صاحب متن تولید شده از گات‌ها تا کتیبه‌ی بیستون و اوستا و خدای نامه‌ها بودند، اما مادها از میترا و ضحاك تا گئوماته و مزدك، به هر دلیل متنی در اختیار ما نیست که با روش تحلیل گفتمان، ارتباط متن با بیرون متن را بررسی کنیم، بلکه باید با روش هرمنوتیك، معنای پسِ پرده‌ی کنش و افعال آن‌ها را تفسیر کنیم. جز هرمنوتیك، آن‌هم نه از نوع شلایرماخری، بلکه گادامری، هیچ روش دیگری برای تفسیر معانی کردارهای آن‌ها نداریم چون چیزی که تاریخ از آن‌ها برای ما باقی گذاشته است یا کردار و عمل است که باید تفسیر شوند یا متن‌های مخالفین آن‌هاست که متن مخالفین جدا از حب و بغض آن‌ها که یك طرف جبهه بوده‌اند، نیست. بنابراین، این متن‌ها از گاتا تا اوستا و کتیبه‌ها در جهت نیت مؤلفان آن‌ها در پیوند با بافت قومی/مذهبی حاکم بر آن‌ها، کارکرد سیاسی/اجتماعی داشته است. برای مثال اهریمن اوستا، عنوانی است از نیت زرتشت سرچشمه در بافت ستیز مذهبی منطقه ریشه داشته و کارکردی سیاسی برای توجیه خود و سلب مشروعیت دیگری که به اهریمن ملقب شده است، دارد. همچنین مفاهیم دروغ، آژی‌دهاك، دیو و... کتیبه‌ی بیستون و کل اساطیر ایرانی نیز چنین است. مؤلف متن، خود یك طرف درگیری و با نیت خاصی که تبرئه‌ی خود و محکوم کردن دیگری است، نوشته شده است. هم‌چنین، متن جدا از بافت قومی/مذهبی حاکم نبوده و کارکردی سیاسی در جهت حذف مخالفین و مشروعیت دادن به خود دارد. بنابراین، ابتدا متن دیگری حاکم را با روش تحلیل گفتمان، ارتباط متن/دانش، با بافت سیاسی/قومی و کارکرد سیاسی آن را فاش ساخته تا حقایق پنهان آن را از زیر گرد و غبار برساخته انتزاع کنم و سپس در بررسی افعال و کردارهای سیاسی کُرد نیز در نبود متن خودی، گریزی از تفسیر کردارهای سیاسی و سمبل‌ها نداشته‌ام. نگارنده‌ی این سطور برای تصنعی و فنی نشدن کتاب، روش تحلیل را به طور مشهود به کار نگرفته‌ام اما از یك سو، معانی مفاهیم ایرانی چون گات‌ها و کتیبه‌ها را در ارتباط با بافت سیاسی/قومی بررسی کرده و

Do Not Distribution

غیرسازی قومی/سیاسی آن را برملا و کارکرد سیاسی آن را بررسی کرده‌ام و از سوی دیگر، به معنا سازی و مفهوم سازی شورش‌های کُردی پرداخته‌ام، به طور نامشهود روش را به کار برده‌ام.

این دفتر شامل سه بخش و هشت فصل با یك مقدمه و نتیجه گیری است. در فصل اول که چهارچوب تئوریك است، شامل دو بخش است در بخش اول که رابطه‌ی عقل و سیاست را بررسی، سعی شده‌است الگوی تئوری منظمی برای نقد عقل‌سیاسی ایران به دست دهم. در این فصل سیر گذار فلسفه از نظریه‌های کلان اخلاق و حقیقت و عقل متافیزیکی را به زیست و جسم و عقل بشری بررسی کرده‌ام تا نقدی بر عقل‌سیاسی ایرانی باشد که با استفاده از مفاهیم کلان اخلاق و دین و حقیقت به سرکوب جنبش‌های کُردی پرداخته است. بخش دوم با استفاده از مفاهیمی خاص چون تراژدی و... سعی در ارائه‌ی چهارچوبی تئوریك برای طرح مسله‌ی کُرد دارم. فصل دوم کلیات تاریخی است مقدمه‌ای توصیفی و گذرا بر تاریخ کُردستان را به قلم آورده‌ام. در این فصل سعی شده‌است صرفاً کُرد بودن جنبش‌هایی چون ماد، گئوماتا، مزدك، خرمدینان، بومی و یکجانشین بودن کُرد/ماد در مقابل نظریه‌ی آریایی و کُرد بودن آذربایجان و حکومت‌های آن چون شدادیان و روادیان بررسی شود تا مقدمه‌ای باشد برای فصول بعد که به تحلیل آن‌ها و مفهوم سازی آن بپردازیم.

فصل سوم که مهم‌ترین بخش این دفتر است در واقع به آزمون‌گذاردن فرضیه و مفهوم‌سازی هویت‌خواهی کُردها است. در بحث اول از فصل چهارم بیان شده است که امپراطوری ایرانی نه تنها متحد دولت مادی نبوده، بلکه اساساً جز با نفی و سرکوب مادها شکل نمی‌گرفت. امپراطوری ایرانی، سیستمی پارس‌گرا بود که در مقابل و ضدیت با مادها تکوین یافت. نظریه‌های رایج اما بی‌اساس سلطه‌ی مشترك ماد و پارس و رضایت مادها از سلطه پارس‌ها را با منابع معتبر به چالش کشیده‌ام. در این بخش با استفاده از منابع معتبر مفاهیمی چون عدالت اشتراکی/برابری، دموکراسی عشیرتی، فرهنگ زمینی/دیونیزوسی و مشروعیت قراردادی/زمینی و روحیه‌ای پرومته‌ای را از جنبش‌های سیاسی کُردی استنباط کرده‌ایم. بیان کرده‌ایم که نه تنها کُردها هم از نظر نژادی و هم از نظر فرهنگی/سیاسی ایرانی نیستند، بلکه عقل‌سیاسی ایران با مؤلفه‌های ذکر شده در تقابل و نفی هویت‌خواهی کُردها تکوین یافته است. در هر بخش به بررسی یکی از مؤلفه‌ها پرداخته شده است. بحث دوم ساختار اجتماعی اقتصادی ماد و پارس/هخامنشی را بررسی کرده و بیان کرده‌ام که نه تنها سازشی مابین آن‌ها نیست بلکه اساساً در سیستم ایرانی در ضدیت با سیستم مادی تکوین یافته است. در بحث سوم به بررسی دولت مادی در مقابل دولت ایرانی پرداخته‌ام که یکی بر اساس دموکراسی توافقی و دیگری بر اساس حق‌الهی شاهان بوده که در ضدیت کامل با هم قرار دارند. در بحث چهارم دین ایرانی زرتشت در مقابل آیین میترایی ماد بررسی شده، که اثبات شده است اساس ظهور زرتشت که بعداً ایدئولوژی دستگاه امپراطوری ایرانی شد، در مقابله و ضدیت با آیین میترای مادی تکوین یافت. در بحث پنجم به بررسی و مقایسه توتم‌ها و نمادهای ملی و آثار باستانی این دو ملت پرداخته‌ام. در بحث ششم به دیگری و انیران اساطیر ایرانی پرداخته شده است که بیان

کرده‌ایم انیران اساطیر ایران یعنی ضحاک و تورانیان و دیوها و اهریمن، همان کُردها و آیین میترایی آنان هستند.

در فصل چهارم دوره‌ی تاریخی داریوش و جنبش‌های کُردی گئوماتا و فره‌ورتیش و چیشرتخمه را مورد بررسی که، مانند بخش دوم فرضیه و مفاهیم را به آزمون گذاشته‌ام. فصل پنجم به دوره‌ی تاریخی ساسانیان و انوشیروان در مقابله با جنبش کُردی مزدکیان پرداخته که مفاهیم عقل‌سیاسی ایران و هویت‌خواهی کُردها بازتولید شده است. فصل ششم به مفهوم ایران‌ویج و کُرد، مفهوم «ایران‌ویج» و کنش و واکنش آن با مفهوم کُرد را بررسی کرده‌ام که با آمدن ایرانیان، ماد، کُرد شد یعنی برده شد و آن‌چه امروزه تحت عنوان ایران می‌شناسند سرزمین کُردها بوده است که به تصرف پارس‌ها درآمد و سپس با تسلط نظامی/دینی آنان، ایران نامیده شد. سپس طرحی از نظریه‌ی دولت در خاورمانه (ایرانی، کُردی و عربی) ارائه داده‌ام. در فصل هفتم به طور مختصر به ضدیت و واکنش عقل سیاسی یونانی و سامی نسبت به هویت‌خواهی کُردها پرداخته‌ام تا نظریه‌ی تضاد اقوام تاریخی با کُرد را به نظریه‌ای عام انتزاع کنم و در فصل بعدی که فصل هشتم است، نظریه‌ی عمومی تقابل/تداوم تاریخ با کُرد را ارائه داده که تاریخ در عین تقابل و گسست، تداوم میترا/ماد است و نظریه‌ای عمومی از تقسیم‌بندی تاریخ کُرد ارائه داده‌ام و در نهایت جمع بندی و نتیجه‌گیری.

این کتاب بخش اول از پژوهش‌هایی است که در صدد بازسازی تاریخ سیاسی کُرد و کنش و واکنش آن با عقل سیاسی ایران به طور خاص و تاریخ به طور عام است. این پروژه در جهت نیل به خودآگاهی کُردی و بازسازی فرهنگ و هویت کُردی است، فرهنگ و تاریخی که جز با زدودن گردو غبار تاریخ و فرهنگ ایرانیت، امکان‌پذیر نمی‌باشد. اگرچه موضوع کتاب تاریخ است اما کتاب، کتابی تاریخی نیست بلکه امر سیاسی را در تاریخ بررسی می‌کند تا از یک سو پایه‌های کنش سیاسی دولت ایرانی را به چالش بکشاند از سوی دیگر با مفهوم‌سازی کنش سیاسی کُرد، پایه‌های کنش سیاسی دولت و فرهنگ کُردی، احیا شود. اگر چه مطالعاتم را در زمینه‌ی تاریخ کُرد از سالهای ۱۳۸۲ آغاز کردم، اما ایده‌ی اصلی این کتاب در سال ۱۳۸۵ به ذهنم خطور کرد. دلیل تأخیر در نوشتن کتاب این بود که تأکید داشتم ایده و فرضیه‌ی نظری خود را در قالب دیتا و فاکت‌ها و منابع معتبر بیان کنم. هم‌اکنون نیز از سوژه‌ی اصلی و دیدگاه نظری جلد دوم کتاب را پردازش کرده‌ام اما چون روش کار نگارنده این است که ایده‌ی نظری را در قالب فاکت‌ها و منابع بیان کنم، نوشتن آن نیز به تأخیر خواهد افتاد به همین دلیل هر آن کس که اهل بشارت است اشارت نظری کتاب را در خواهد یافت. اگر به کتاب دقت شود موضوعات کثیری مورد بحث قرار گرفته است که برای اولین بار از این زاویه پردازش شده است در عین حال نه تنها تمامی موضوعات جدید و بدیع کتاب در قالب منابع و فاکت‌ها ارائه شده بلکه اصرار داشتم از منابعی بهره بردارم که مورد تأیید جامعه‌ی علمی ایران و یا نوشته شده توسط خود ایرانیان باشد. در ادامه‌ی تأکید بر منابع ایرانیان، در

Do Not Distribution

ظاهر تمامی پیش‌فرض‌های آنان در باره‌ی تاریخ ایران را پذیرفته، اما از درون تهی و بار معنای آن را تغییر و از منابع و پیش‌فرضهای آنان بر علیه خودِ آنان استفاده بردم. اگر از دور کلیت تاریخ ایران را برساخته فرض می‌کردم و به مانند پورپیرار و مصطفی وزیری تمامی علم تاریخ مستشرقین را به چالش می‌کشیدم، در آن‌صورت امکان بازسازی تاریخ کُردی نیز مشروعیت خود را از دست می‌داد زیرا در هر صورت با تمانی انتقادها به علم مستشرقین در بازسازی تاریخ خویش به علم مستشرقین نیازمندیم. بنابراین با پذیرش پیش‌فرضهای مهم تاریخ‌نگاری ایرانی که توسط مستشرقین طرح و مورخین ایرانی توسعه دادند، با استفاده از پارادوکس‌ها و پاورقی‌های متن خودِ آنان، پیش‌فرض‌ها را به خود آنان بازگردانده و معنای دیگری از مفاهیم استنباط و بارمعنایی آن را دگرگون کردم. به این دلیل است اگر دقت شود راقم این سطور به کسانی که منتقد تاریخ‌نگاری ایرانی هستند کمترین رجوع را داشته و به مورخان ایرانی یا مستشرقین محبوب تاریخ‌نگاران ایرانی بیشترین ارجاع را داده‌ام. هنر دیگر این کتاب ارائه طرح نظری در قالب منابع و فاکت‌های خودِ آنان و مستور کردن نظریه‌ی اصلی در قالب منابع دیگری‌ها است که در صورت هجوم و نقد از ایده‌ی کتاب باید با منابع و مورخان خودشان نیز دست و پنجه نرم کنند. اگر چه متأسفانه ذهنیت خواننده‌ی کُرد، ژورنالیستی است و قادر به فلسفیدن و تحمل سخت اندیشیدن در مطالعه را ندارد، امکان دارد سرنخ نظریه کتاب را در منابع بیشمار از دست بدهد، اما راقم این سطور مسئول آن نیست. به قول یکی از خوانندگان کتاب، هنر این کتاب در آن است که از یك سو، نظری و بدیع است از سوی دیگر کلاً در قالب منابع بیشمار ارائه شده است. نکته‌ی دیگری که باید به آن اشاره کنم مبانی نظری کتاب است که چه ارتباطی به محتوای تاریخی کتاب دارد. همان‌طور که اشاره کردم این کتاب، کتابی صرفاً تاریخی نیست بلکه فلسفی/سیاسی و، تضاد را(کُرد و تاریخ و قوم آغازنده‌ی تاریخ، ایران) نه تنها قومی بلکه فلسفی نیز می‌داند و دلیل این تضاد ظهور تفکر متافیزیکی در دوره‌ی محوری تاریخ با کوروش/زرتشت که گسست از تفکر زمینی کُردها بود به همین دلیل کُردها در تاریخ به حاشیه و برای ظهور دوباره‌ی کُرد، سیر ظهور متافیزیك از دوره‌ی محوری تاریخ با اندیشمندانی چون زرتشت و افلاطون به زوال تاریخ متافیزیك با اندیشمندانی چون مارکس و نیچه و فوکو ضروری و دیدگاه نظری کتاب را مشخص می‌کند. دلیل دیگر نشان دادن زوال مفاهیم متافیزیکی با نیچه و مارکس و فروید این است که سلطه‌ی ایران/پارس بر کُرد/ماد، همیشه در قالب مفاهیم متافیزیکی مشروعیت کسب کرده است که برای زوال عقلانیت ایرانی باید تکیه‌گاه این عقلانیت، یعنی متافیزیك را، به چالش کشید. این کتاب تقابل مفهومی و سمبلیك را در قالب رویدادهای واقعی تاریخی و فاکت‌های گردآوری شده نشان می‌دهد.

Do Not Distribution

در جلد اول که نزدیك به یك دهه مشغول آن بودم، طبق تقسیم بندی کلی تاریخ، به سه دوره‌ی باستان، میانه و معاصر، به دوره‌ی باستان پرداخته‌ام. در جلد اول به دلایل متعدد متحمل سختی‌های زیادی شدم. از یك سو هیچ کس قبل از نگارنده، به این مباحث نپرداخته بود به همین دلیل هیچ جاده صاف کنی نداشتم و هیچ کس نبود که با وی مشورت یا راهنمایی بگیرم. به همین دلیل اگرچه در نگاشتن آن به دلیل مشکلات زندگی و سنگ اندازی‌های دانشگاه، عجله به خرج دادم، اما چند سالی را مشغول تحقیق و مطالعه و تفکر به آن بودم. در سال ۱۳۸۷ سعی کردم به عنوان تز کارشناسی ارشد آن را در گروه مطرح کنم که با مخالفت-های گروه از ارائه‌ی آن منصرف شدم. بعد در دوره‌ی دکترا به عنوان تز دکترا به گروه ارائه دادم که با تمامی حمایت‌های دکتر صادق زیباکلام، فقط تصویب پروپوزال آن به دلیل سنگ اندازی‌های گروه و اساتیدی چون حمید احمدی، ملك یحیی صلاحی و مجید توسلی یك سال به طول کشید. بعد از تصویب نیز تحت هیچ شرایطی اجازه‌ی دفاع از آن را نمی‌دادند در نهایت بعد از سه سال اذیت و ممانعت‌های گروه و دانشگاه، با حذف تحمیلی بخش اعظم آن از صد و پنجاه صفحه‌ی آن، آن هم با تغییر اجباری مقدمه و محتوی، دفاع کردم. در تمامی این سال‌ها هیچ کس نبود که از راهنمایی‌های وی بهره‌مند شوم و به شکل آزمون خطا و تجربی به هر دری و هر کتابخانه‌ای سرك می‌کشیدم تا شاید چیزی بیابم.

جلد دوم آن به دوره‌ی میانه یا اسلامی می‌پردازم. خرم دینان آغاز پایان دوره‌ی اول تاریخ کُرد است. بعد از خرمدینان، شاهد دوره‌ی جدیدی از تاریخ کُرد هستیم دوره‌ای که کنش سیاسی روبه زوال و منطق عمل کُرد در فرهنگ دیگری ایران/اسلام زوال می‌یابد. دوره‌ی میانه، میترای وارونه و عرفانی شده ایرانی بر منطق عمل کُرد حاکم و کردستان مهد عرفان و تصوف می‌شود. از یك سو در امتناع قدرت سیاسی، میترا/قرارداد به فراموشی و از سویی دیگر در نبود آزادی و دولت، میترا/پردیس از حوزه‌ی اجتماع عقب نشینی و به پستوی فولکلوریك و ادبیات محدود می‌شود و عمل خروشان و منطق سیاسی کُرد با غرق شدن در فرهنگ دیگری به زوال و امتناع می‌رسد. اتحاد فرد با خدا، یا دولت با خدا که در دوره‌ی باستان در صحنه‌ی سیاست شاهد آن بودیم و خدا همان دولت/قرارداد بود، در دوره‌ی میانه، شکلی فردی، در قالب حلول در خدا را در بیانات عرفا به خود می‌گیرد. بنابراین، از سوژه‌های اصلی تاریخ کُرد و هویت دوره‌ی میانه، عرفان و تصوف است که همان عقب نشینی میترا از حوزه‌ی سیاست و اجتماع به حوزه درون و فرد و قالب شدن میترای عرفانی شده‌ی ایرانی/زرتشتی است. فرد کُرد در گسست از کلیت دولت/خدا، به شکل فردی در قالب حلول خدا در اشخاص خاص و انا الحق گویی‌ها سعی در آشتی دوباره با خدا دارد با این تفاوت که دیگر نه میترا بلکه عرفان است و به جای پایین کشیدن خدا به سر منزل اصلی خویش و تحقق کلیت در درون خویش به

هضم فرد در کلیت فرافکنی شده می‌اندیشد. بخش اعظم آن فرهنگ و تمدنی که اسم عام ایـران را بر آن قالب کرده‌اند، از عرفا تا متفکرین، مربوط به کُرد است کـه بایـد آن را بـه حـوزه‌ی فرهنگ و تاریخ کُردی بازگرداند. اگرچه در جلد دوم نیز به دلیل نبود تاریخ نگـاری کُـردی، ناگزیر از استفاده از منابع دیگری هستیم، اما بسیاری از اندیشه‌هایی که بررسی می‌کنیم، زاده‌ی تفکر اندیشمندان کُرد است کما اینکه بسیاری از آنها را به عنوان متفکران اسـلامی یـا ایرانـی می‌شناسند. اگر جلد اول، تاریخ سیاست و کنش سیاسی بود، جلد دوم تاریخ فرهنگ است. در جلد سوم بررسی منابع ادبی و فولکلوریك و شعر کُردی، از پایه‌های اصلی بازسازی تـاریخ و هویت کُردی است. جلد سوم نیز به دوره‌ی معاصر پرداخته می‌شود که بـا ظهـور ناسیونالیـسم مدرن، کنش سیاسی احیا، اما از دل عرفان و تکایا زاده شد. این زایش ناسیونالیسم از دل عرفان نه تصادف است نه تقدیر. احیایی است بدون نقد فرهنـگ زوال و انحطـاط. بـه همـین دلیـل، فرهنگ زوال یافته و تسلیم عرفان از بدو تولد ناسیونالیسم تـاکنون، مـانع از رهـایی کـنش سیاسی در ایجاد دوباره‌ی اتحاد فرد جزئی و دولت ملی شده است. کنش تراژیك درگیر مبـارزه برای آزادی است اما فرهنگ عرفان، با هضم در دیگری در قالب فدرال و کنفـدرال، سـعی در هضم و تسلیم دارد. این راز شورش‌های پیاپی تاریخ معاصر کُرد در عین حال تسلیم‌های پیـاپی آن است. از یك سو، میترای رسوب یافته و ناهوشیار، وارونه شده است؛ دوستی و توافـق بـا دیگری‌ها و دشمنی با خود، از سوی دیگر، میترا/پردیس از سیاست و حوزه‌ی اجتماع گسـسته و به دنیای شعر و فولکلوریك محدود مانده است.

در نهایت باید اشاره کنم که این چـاپ دوم ایـن کتـاب اسـت. چـاپ اول آن، بـه دلیـل نبود امکانات لازمه و بنا به درخواسـت خـودم کـه امکانـات چـاپ آن را نداشـتم، بـدون اسم خودم، به چاپ رسید. بنا به دلایلی که ذکـر آن ضـروری نیـست، متاسـفانه بـا عجلـه و بدون ویرایش انجـام پـذیرفت و چـون بـدون همـاهنگی نگارنـده نـسخه‌ی نهـایی آن بـه چاپخانه فرستاده شد، بعداً معلوم شد کـه نـسخه‌ی اشـتباهی را چـاپ کـرده‌انـد و برخـی از موارد اضافه شده اصلاً در کتاب نیـست همچنـین در فـصلِ طرحـی از نظریـه‌ی دولـت کـه به مقایسه سه دولت ایرانی و عربـی و کُـردی پرداختـه بـودم، بخـش اسـلامی آن را حـذف کرده بودند. به همین دلیل نه ظـاهر و نـه بـاطن آن چیـزی شـبیه بـه یـك کتـاب علمـی را نداشت و چون راقم این سـطور حـق هـیچ اظهـار نظـری دربـاره‌ی چـاپ آن را نداشـتم، مسئولیت آن را نیز برعهـده نمـی‌گیـرم. در هـر صـورت از لبیـك دوسـتان بـه درخواسـت نگارنده (قادری) در چـاپ آن سپاسـگذارم امـا زحمـت‌هـای چنـدین سـاله‌ام مـرا راضـی نمی‌کرد به چاپ آن بـه چنـین شـکل ناهنجـاری بـسنده کـنم. کتـابی کـه مـن (قـادری) نگاشته‌ام، همین کتـاب اسـت و بـس. بخـش اعظـم ایـن کتـاب در سـال **۱۳۹۲** بـه پایـان

Do Not Distribution

رسید. در واقع پرونده‌ی آن بسته، اما به دلیل فقدان امکانات چاپ و عدم مجوز آن در ایران، چاپ آن به تأخیر افتاد.

در پایان بر خود لازم می‌دانم از دوست فرهیخته‌ام جناب آقای فرزاد صیفی‌کاران که با مرور دوباره‌ی متن کتاب پیشنهادات ارزنده‌ای در جهت بهتر شدن کتاب و تدوین نهایی آن ارائه داده و در آماده سازی آن از هیچ کمکی دریغ نکردند، نهایت تشکر و قدردانی خود را بیان کنم.

ذکریا (هیرش) قادری ۱۳۹۵/۳/۱۱
zakaryaqaderi@gmail.com

Do Not Distribution

Do Not Distribution

بخش اول:

مبانی نظری و تاریخی

Do Not Distribution

فصل اول:

عقل و سیاست

Do Not Distribution

مقدمه:

با ظهور تاریخ متافیزیك در «دوره‌ی محوری»، کُرد به حاشیه‌ی تاریخ و «دیگری» تاریخ تبدیل شد. منطق اندیشه و عمل کُرد تفاوت بنیادی با بنیادهای تاریخ متافیزیکی آغاز شده با عقل ایرانی داشت و به دلیل این تفاوت کُرد- به قول ژ.مار- به ملت فراموش شده‌ی تاریخ تبدیل شد. از یك سو، با توجه به اینکه منطقِ اندیشه و عمل کُرد در تضاد با منطق تاریخ و قوم آغازگر تاریخ، ایران، است و از سوی دیگر سلطه‌ی درازمدتِ تاریخی ایران بر کُرد در قالب مفاهیم متافیزیکی بوده است، جز با نشان دادنِ زوال متافیزیك در اندیشمندانی چون مارکس، نیچه، فروید و پست‌مدرنها، امکان پردازش و بازسازی تاریخ و اندیشه‌ی سیاسی کُردی مقدور نمی‌شود به همین دلیل در این فصل، سیر ظهور و زوال تاریخ متافیزیك را بیان کرده‌ام.

با توجه به این‌که در این رساله دو قوم متفاوت، با تاریخی درهم تنیده شده را تحلیل می کنیم، لازم می‌دانم از دو نظریه‌ی جداگانه در مبانی نظری استفاده نمایم. تاریخ ایران/پارس، تاریخی ایجابی با ساختارهای تثبیت شده که، عقل‌سیاسی آن تدوین شده است. اما تاریخ کُرد، نه تاریخی ایجابی با ساختارهای تثبیت شده است و نه عقل سیاسی تدوین شده بلکه بیشتر «فعلیت» بوده است تا «ایجابیت». برای بررسی عقل سیاسی ایرانی و نقد آن، از نظریه‌ی گفتمان و مبانی تئوریك آن استفاده خواهیم‌کرد که رابطه حقیقت و قدرت را بیان می کند تا ارتباط متن و عقل‌سیاسی ایرانی را با ساختارهای قدرت آن بسنجیم و در بررسی هویت‌خواهی کُردها، از پدیدارشناسی هوسرلی «بازگشت به خود چیز» که، با نفی مفاهیم و سنت تاریخی حول یك چیز (حال آن چیز شئ باشد یا جهان اجتماعی و فرهنگی)، به «خود چیز کُرد»، رها از مفاهیم و پیش فرض‌های انباشته شده بر روی آن می‌پردازد. در واقع برای شناخت کُرد باید به مرحله‌ی پیشامفاهیم برساخته شده‌ی عقل ایرانی بازگشت. این دو روش در نهایت در این رساله یك هدف را دنبال خواهیم کرد. با نظریه‌ی عقل‌سیاسی و استفاده از مفاهیم ایدئولوژی و گفتمان و... به نقد عقل‌سیاسی ایرانی و با کشف ارتباط آن با قدرت، به قداست‌زدایی و راز-زُدایی از آن خواهیم پرداخت و با پدیدارشناسی هوسرلی/هایدگری، با نفی مفاهیم و سنت عقل ایرانی بر روی «خود چیز» کرد، بدون واسطه مفاهیم، به تجربه زیسته شده کُردها و کردارهای

Do Not Distribution

سیاسی/اجتماعی آن باز خواهیم گشت. در واقع لازمه‌ی پدیدارشناسی و بازگشت به «خود چیز» کُرد، تحلیل گفتمان و رابطه‌ی دانش و قدرت است که، با استفاده از آن بیان خواهیم کرد که هر گونه حقیقتی در تاریخ ایران از اساطیر تا ایدئولوژی، صورت بندی خاصی از قدرت بوده، که عقل‌سیاسی ایرانی چیزی جز بازتاب و توجیه‌گر قدرت و سلطه‌ی ایرانیت بر کُردیت نبوده است که با قداست‌زدایی از آن و نفی سلطه‌ی عقل‌سیاسی ایرانی بر تاریخ کُرد، زمینه‌ی پدیدارشناسی و بازگشت به خود کُرد، فراهم می‌گردد. بنابراین، مبانی نظری ما به دو بخش تقسیم می‌گردد. بخش اول برای شناسایی ساختار عقل‌سیاسی ایرانی، به طور مفصل رابطه‌ی عقل (دانش، دین، اسطوره و ایدئولوژی) و قدرت و سلطه را بررسی خواهیم‌کرد که در فلسفه‌ی کلاسیك تا قبل از نیچه و مارکس، سیاست و قدرت ابزار حقیقت و عقل فرض گرفته می‌شد، اما با چرخش فکری‌ای که با نیچه، مارکس و فروید آغاز و با اندیشمندانی چون گرامشی و آلتوسر و امثال فوکو و فرکلاف تداوم یافت، این رابطه وارونه شده و این عقل و دانش است که ابزار سلطه و سیاست است که رویکرد ما در بررسی عقل سیاسی ایرانی، مبتنی بر دیدگاه دوم است که عقل و دانش و دین ایرانی همیشه ابزاری در خدمت سلطه و سیاست ایرانیت بوده است. در بخش دوم با استفاده از مفهوم پدیدارشناسی هوسرلی/هایدگر در بازگشت به هستی خود چیز و مفاهیم دیگری چون تراژدی و سوژه‌ی نژادپرستی، زمینه را برای مفهوم سازی هویت‌خواهی کُردها فراهم خواهیم‌کرد که، تجربه زیسته‌ی کُرد به جای آن که در قالب دین و ایدئولوژی و اساطیر به سخن در آید، بیشتر در قالب کردار سیاسی و کنش صامت یا کنش ماقبل مفاهیم تاریخی/فرهنگی بروز داده شده است.

***

عقل‌سیاسی ایران که از اسطورهای مبارزه با دیو و اهریمن و ضحاك سرچشمه گرفته است و با فرهنگ اسلامی/شیعی دوره‌ی میانه، در مبارزه با کفار و زندیق و اجنه سیراب شد در دوره معاصر، با وجود گسست‌های مکرر تاریخی، با ناسیونالیسم دولتی رژیم شاهنشاهی و اسلام سیاسی در مبارزه با تجزیه‌طلبی بازتولید شده است. عقل سیاسی ایران بر محور دال مرکزی «شاهنشاهی» یا «فره‌ایزدی» و با شاخصه‌هایی چون «جامعه‌ی طبقاتی یا عدالت افلاطونی»، «فرهنگِ دینی/متافیزیکی»، «مشروعیت آسمانی» و «معرفتی هرمسی» تعریف می‌شود با توجه به این‌که هر عقل سیاسی‌ای بر اساس طرد «غیر»ی شکل می‌گیرد، قاعدتاً «غیر» عقل سیاسی ایران مفاهیمی در تضاد با مفاهیم ذکر شده در بالا می‌باشند، لاجرم «غیر» عقل‌سیاسی ایران یك ایده یا مفهوم ضد است و تضاد عقل ایرانی با «غیر» آن نه حتماً تضادی قومی/نژادی، بلکه تضادی آیینی و ایدئولوژیك است که از نظر تاریخی در خون و گوشت قوم خاصی (کُردها) تبلور یافته است. مفاهیمی متضاد با مفاهیم عقل سیاسی ایرانی با دال مرکزی دموکراسی توافقی و شاخصه‌هایی مانند: «عدالت اشتراکی یا برابری خواهانه»، «مشروعیت زمینی»، «عدم تقدیس شاه

Do Not Distribution

و به جای فرّه‌ایزدی، فــره‌ایــزدی (very)»، (فرهنــگ) «دیونیزوســی/زمینــی» و «روحیــه‌ای پرومته‌ای» است.

وقتی از عقل سیاسی سخن به میان می‌آوریم قطعاً سئوالات زیادی ذهن هــر خواننــده‌ای را درگیر خود می‌کند که منظور از عقل کدام است؟ از روزی کــه انــسان پــای در وادی تــاریخ گذاشته و به خودآگاهی و تمایز خود از دیگران رسیده است، هــر قــوم و ملتــی، فرهنــگ و اندیشه‌های خود را تحت عنوان عقل، و مخالفین را بی عقل و بَربَر خطــاب کــرده اســت. پــس منظور ما از عقل چیست؟ عقل افلاطونی/یونانی، عقل اسلامی/ایرانی، یا عقل مدرنی/کانتی؟

فلسفه‌ی قدیم از عقل، معنایی متافیزیکی و مقدس که توانایی تشخیص حسن و قبح را داشــته و فقط با عقل است که انسان قادر به تشخیص مسیر درست زنــدگی و هــدایت آن بــه ســرمنزل سعادت می‌باشد. تمدن‌های دینی نیز نه تنها شناخت حقیقــت الهــی را بــا ابــزار عقــل ممکــن می‌دانستند، بلکه اصول و دکترین دینی خود را به نام عقل/حقیقت جلــوه مــی‌دادنــد. فلــسفه‌ی مدرن نیز عقل را مستقل از غرایز و ساختارهای اجتماعی، منبع حقیقت و هادی مــسیر زنــدگی انسان تعریف کردند. اما عقلی که مورد نظر ماست چرخش فکریی است که از نیچه آغــاز و بــه فوکو و فرکلاف منتهی شد. ما چهارچوب تحلیل ساختار عقل سیاسی را از افکار نیچه و فوکــو و... برگرفته‌ایم به این معنی که عقل را نه مقدس و مستقل از غرایز و ساختار اجتماعی/سیاســی، بلکه عقل را ابزار سیاست و غرایز و وابسته به سلطه می‌دانیم، اما این عقل‌سیاسی را نه خطــاب بــه فوکو و نیچه و... بلکه به افلاطون، زرتشت، فارابی، کانت و... کــه عقــل را مــستقل و مقــدس می‌دانند، به کار می‌بریم. بنابراین، مخاطبان ما تحت عنوان «عقل‌سیاسی» کسانی هستند که اگــر چه در ظاهر عقل را مقدس و مستقل از قدرت و غرایز دانسته و احکام خود را به نام عقل صــادر کرده‌اند اما خودآگاه یا ناخودآگاه، احکام صادر شده‌ی خردمندانه‌ی آنان، وابسته به قدرت و روابط سلطه و در خدمت سلطه‌ی طبقاتی/قومی و فرقه‌ای بوده است. اتحادی که بین عقل دینــی مقدس زرتشت با نظام سیاسی و فره‌ایزدی مقدس هخامنشی و ساسانیان بود. اتحــادی کــه بــین افکار افلاطون و نظام سیاسی الیگارشیك یونانی بود. اتحادی که بین اســاطیر بــین‌النهرینــی و امپراطوری آشوری/بابلی بود. اتحادی که بین عقل مقــدس دینــی اســلامی و قــدرت مقــدس خلافت بود. اتحادی که بین الهیات دینی مقدس قرون وسطی مسیحی بــا ســلطه‌ی اتوکراتیــك کلیسا بود. اتحادی که بین عقل مقدس و سوژه‌ی فراتاریخی با نظــام سیاســی مدرنیتــه و طــرد دیوانگان از جامعه بود.

بنابراین، ما در بررسی عقل سیاسی ایرانی، شاخصه‌های عقل ایرانی را که فراتــر از حــوزه‌ی تحولات رئال/سیاسی صورت خود را بر ماده‌ی تاریخی قالب کرده و ناخودآگاه معرفت ایرانی و ساختار وجودی سوژه‌های ایرانی را شکل داده است، طبق ذهنیت خود ایرانی‌هــا و براســاس اسناد فرهنگی خود آن‌ها استنباط خواهیم‌کرد، اما وقتی مفهوم عقل سیاسی را به کار می‌بریم، نه از زاویه‌ی ذهنیت ایرانی، بلکه بر مبنای معرفت‌شناسی پست مدرن به تحلیل شاخصه‌هــای عقــل ایرانی خواهیم پرداخت. عقل نه تنها از منافع طبقاتی/قومی آن سرچشمه گرفته، بلکه خود ایــن عقل به بازتولید آن ساختار طبقاتی کمك و آن را با وجود گسست‌های مکرر تاریخی، بازتولید

Do Not Distribution

کرده است. عقلی که چه از شیوه‌ی بیان اسطوره در دنیای باستان، دین در دوره‌ی میانه تا ایدئولوژی‌های معاصر، در خدمت منافع سلطه‌ی قومی، ساختار طبقاتی و شخص اول مملکت بوده و هم برسازنده‌ی این ساختار بوده و هم آن را بازتولید کرده است. عقل‌سیاسی ایرانی، همیشه با نام اهورایی، مقدس و دینی بودن و مبارزه با اهریمن و آژی‌دهاك، جِن و کفار و حفاظت از مرزها و نابودی دشمنان ایران زمین و... کلیاتی غیر شخصی را بر زیست غریزی افراد و سلطه‌ی قومی خود را بر قومیت‌های زیر دست، مخصوصاً کُردها، تحمیل کرده و مانع از رهایی و آزادی آنها شده است. کُردها را که در مقابل سلطه‌ی این کلیات مقاومت به خرج داده و از آزادی و هویت خود دفاع کرده‌اند، با نام های اهریمن، دیو، ضحاك، کافر، سر بُر، عامل اهریمن یا امپریالسم و... طرد و نفی کرده‌اند.

مفهوم عقل سیاسی، عقل را از قداست متافیزیکی انداخته و رابطه‌ی عقل و سیاست را فاش می‌سازد چرا که در این مفهوم عقل قائم به ذات نیست، عقل نه نتیجه‌ی اتصال به منبع حقیقت (عالم مُثُل یا خدا) و نه نتیجه‌ی کشتن نفس و پاداش جان‌های آزاده، بلکه بیانگر ارزش‌ها و خواسته‌های اجتماعی و سیاسی یك ملت و توجیه‌گر منافع و نظم اجتماعی است. بنابراین، به قول فوکو هر حقیقتی صورت‌بندی خاصی از قدرت است. عقل، اخلاق، قانون، الهیات و... ابزار سلطه، در خدمت نظم اجتماعی و ساختار طبقاتی جامعه و ایدئولوژی حفظ منافع است. در این تحقیق منظور از عقل سیاسی، نظام معرفتی و مجموعه‌ایی ثابت از شیوه‌ی اندیشیدن تمدن ایرانی است که اگر چه در دوره‌های متفاوت شیوه‌ی بیان و محتوای آن تغییر می‌یابد اما مجموعه‌ی قواعد آن هم‌چنان بدون گسست باقی مانده است. عقل سیاسی ایرانی اگر چه در طول تاریخ خود از شیوه‌ی بیانی اسطوره به دین و از دین به ایدئولوژی گذار کرده است اما مبانی معرفتی آن و قواعد و شاخصه‌های اصلی آن، هم‌چنان لا یتغیر مانده است. اسطوره و دین، ایدئولوژی‌های جوامع پیشاصنعتی می‌باشند (ایگلتون، ۱۳۸۱: ۲۸۷). اسطوره در دنیای باستان در تأمین نظم اجتماعی و اتحاد یك ملت همان نقشی را بازی کرده است که ایدئولوژی در دنیای امروز انجام می‌دهد. در دروه‌ی باستان اتحاد حاکمان سیاسی با موبدان، در دروه‌ی میانه حاکمان سیاسی ایرانی با روحانیون و فقیهان و در معاصر اتحاد نظام سیاسی با روشنفکران نماد عقل سیاسی ایرانی هستند. ناگفته نماند که ما در این تحقیق نه به مبانی اپیستمولوژیك آن، بلکه فرآورده‌های ایدئولوژیك عقل ایرانی را مورد کاوش قرار می‌دهیم. به این معنی که عقل سیاسی ایران نه کارکردی معرفتی، بلکه ریشه در ساختار قدرت سیاسی و کاربرد آن توجیه و مشروعیت‌بخشی به ساختار قدرت سلطه‌ی قومی است. «عقل سیاسی، از سویی «عقل» است چرا که مشخصه‌ها و نمودهای کنش سیاسی همگی از یك منطق درونی پیروی می‌کنند که بر این مشخصه و نمودها حاکم است و روابط آن‌ها را سامان می‌بخشد. از سویی دیگر «عقل‌سیاسی»، «سیاسی» است، زیرا کارکرد آن نه تولید معرفت، بلکه اجرای قدرت یا بیان چگونگی اجرای آن است. عقل‌سیاسی مقولات و ابزارهای نظام‌های معرفتی متفاوت را بر حسب نیاز به کار می‌گیرد» (جابری، ۱۳۸۴: ۹). هرچند عقل ایرانی با وجود گسست‌های سیاسی و ایدئولوژیك، مبانی اپیستمولوژیك یکسانی داشته است.

Do Not Distribution

در پس پرده‌ی این مقدسات و عقل‌سیاسی، منافع قوم/طبقه‌ی حاکم پارسی بر کُردها، نهـان، اما حکم‌فرما بوده است. کُردها معمولاً همان‌طور که از شورش‌های تاریخی آن‌هـا ماننـد نظـام سیاسی مادها، شورش گئوماتا، مزدکیان، خرمدینان (در کلیات تاریخی، کُرد بودن این جنبش-ها اثبات شده است)، و احزاب معاصر، به خوبی هویداست چون امر واقعی، تن به نظم نمـادین و عقل‌سیاسی ایرانی نداده و همیشه در مقابل سلطه‌ی عقل سیاسی ایرانیت، که توجیه‌گـر سـلطه‌ی دولت قومی بوده است، عصیان‌گر و شورشی بوده‌اند. از زیست غریزی و ذهنیت شخصی فـرد، در مقابل سلطه‌ی کلیات متافیزیکی/عقلی، دفاع کرده‌اند به همین دلیل عقل‌سیاسی ایرانی، کُردها و آیین میترا را به نام‌های اهریمن/دیو، آژی‌دهاك، جِن و... ملقب کرده است، تا با رفع بـلای اهریمنی کُردها، مشروعیت سلطه و سرکوب آن‌ها را داشته و با حاکمیت حقیقت به جنگ آن‌ها برود. جنگ و جدال ایرانیت و کُردیت اگر چه جنگ و جدالی قومی/سیاسی، جنگ و جـدالی هستی‌شناسانه بین دو رویکرد به زندگی نیز بوده است .جدال آسـمان بـا زمـین، آپولـون بـا دیونیزوس، عقل (عقل‌سیاسی) با غریزه (لوگوس با اروس)، شریعت با عقل بشری کـه در قالـب دو ملت ایران/پارس و کُرد تجلی یافته است.

اما چرا به بررسی عقل‌سیاسی ایرانی می‌پردازیم؟ جواب این سئوال را از زبان فوکو بشنویم: «آزادی جز با هجوم بردن ممکن نخواهد بود. البته نه هجوم به نتـایج، بلکـه هجـوم بـر ضـد ریشه‌های عقلانیت سیاسی». حمله به عقلانیت سیاسی به معنای نقد پایه‌هـایی اسـت کـه کـنش سیاسی دولت براساس آن‌ها قرار دارد و عقل‌سیاسی در هر دوران و هر تمدنی در پـی تـوجیهی برای آن‌هاست و مشروعیت و عقلانیت به آن‌ها می‌بخشد (فوکو، بـه نقـل از جـابری، ۱۳۸۴: ۶۲). بنابراین، هدف ما از از یك سو، نقد عقل سیاسی ایرانی، یعنی حمله به پایـه‌هـای کـنش سیاسی دولت تك – قومیتی پارس در طول تاریخ است کـه عقـل سیاسـی ایرانـی (در قالـب اسطوره، دین و ایدئولوژی) به آن مشروعیت و عقلانیت بخشیده است از سوی دیگـر، کـشف معانی خود سمبل‌ها و اسطوره‌ها در عین حال مفهوم سازی نظم کُردی (سیاسی و فرهنگی) اسـت که، به دلیل سلطه‌ی فکری ایرانیت/متافیزیك، امکان پردازش آن تاکنون نبوده‌است.

سیاست عقلانی

«*یاسپرس*» از دوره‌ی – محوری تاریخ سخن می‌راند که بشر هنوز در چهارچوب آن بـه سـر می‌برد. دوره‌ای که با زرتشت ایرانی، کنفوسیوس چین، بودای هنـدی، فیلـسوفان یونـانی و پیامبران یهودی مانند اشعیا و ارمیا تکوین یافت. از نظر یاسپرس دوره‌ی — محـوری «دوره‌ای است از حیث صورت بخشیدن به آدمیت پربارترین دوران تاریخ است، دورانی میان سال‌هـای ۸۰۰ و ۲۰۰ ق. م، که هر چه پیش از آن روی داده مقدمه‌ای برای آن بوده است و هر چه پـس از آن روی داده است خود را به آن عطف می‌کند و انسانی پدیدار شد که ما تـا امـروز بـا او زندگی می‌کنیم. مقدمات ادیان عالمگیر که تا امروز ما در دامان آن‌ها زندگی مـی‌کنـیم بنیـان نهاده شدند... این دگرگونی کلی آدمی را، می‌توان تحول به سوی معنویـت نـام داد... انـسان

Do Not Distribution

واقعی که در زندان تن از دیده‌های پنهان و در بند غرایز و هوس‌ها گرفتار است... آرزوی رهایی می‌کند که این رهایی را در همین دنیا می‌تواند به دست آورد یا در حال عروج به سوی اندیشه، یا در سکون (آرامش روحی...)... یا در تجربه‌ی نیروانا یا تسلیم در برابر اراده‌ی خداوند. اختلافات در طرز فکرها و محتوای اعتقادات بسیار بزرگ است ولی وجه مشترک همه در اینجاست که آدمی گام به فراتر از خود می‌نهد... دوره – محوری چیزی پدیدار گردید که بعدها به نام عقل و شخصیت خوانده شد... در این دوره مردمان آفت انحطاط را به چشم می‌بینند و از راه بینش و تربیت و دگرگون ساختن اوضاع در صدد چاره جویی درست بر می‌آیند که از طریق طرح نقشه بر جریان امور تسلط یابند. پایان این دوره‌ی نخست جنبه‌ی سیاسی دارد دولت‌هایی نیرومند از طریق تسلط بر همسایگان، بزرگ و جهانگیر شده بودند، در چین دولت «تسین شی هوانگ تی» در هندوستان سلسله ماوریا و در باختر زمین کشورهای هلنی و روم (در ایران هخامنشیان، قادری) که نظمی مطابق برنامه‌ای فنی و سازمانی برقرار گردید... هر قومی که از جنبش‌های دوره– محوری بهره‌ای بر نمی‌گیرد به صورت «قومی طبیعی» با زندگی بی تاریخ، هم‌چنان که در هزاران سال بوده است، باقی می‌ماند» (یاسپرس، ۱۳۷۳، ۱۵).

چند نکته‌ی مهم در این نوشتار مختصر اما پربار یاسپرس نهفته است یکی این‌که دوره– محوری را تحول به سوی معنویت و فرارفتن از زندان تن و غرایز می‌داند، دوم عامل تشکیل امپراطوری‌های بزرگ را این تحول فکری به سوی معنویت می‌داند و سوم این‌که هر قومی که از جنبش‌های دوره– محوری به دور ماند به صورت قومی طبیعی و بی تاریخ باقی می‌ماند. در چهارچوب تفکر دوره– محوری از زرتشت و افلاطون تا کانت[۴]، جسم و تن، قفس روح، و همیشه زمین، زیست شخصی، عقل بشری و غریزه، فدای مفاهیم کلی و توخالی، آسمان، عقل و اخلاق شده است. در حالی که با زوال عقل متافیزیکی و ظهور نظریه‌های پسامدرنیستی و پساتاریخی، مقدسات و مفاهیم کلی دود و به هوا فرستاده شد و امکان ظهور دوباره‌ی بشر زمینی فراهم شد. به درستی فوکو معنویت (سوژه، روح و عقل) را نه خود بنیاد و مستقل و شناسا، «معلول کالبد شناسی سیاسی (حقیقت/قدرت) و زندان بدن می‌داند» (فوکو، ص۴۲، ۱۳۷۸). آزادی را نه روحی و ذهنی، بلکه: «آزادی ما (را) زندگی تنی ما(می‌داند) که (می‌بایست) از انضباط اجتماعی رها شود (مرکیور، ۱۳۸۹، ۱۴۳). بنابراین با استفاده از نظریه‌های پساتاریخی امکان به سخن درآوردن عمل کُردی و نقد نظریه‌ی ایرانی که تفکر تاریخی دوره‌ی محوری پشتیبان تئوریك آن بوده است، فراهم می‌شود.

در «دوره‌ی – محوری» است که که با شکل‌گیری فرهنگ‌های بین‌النهرین، زرتشتی هخامنشی، افلاطونی یونانی و یهودی و تشکیل امپراطوری‌های آشوری/بابلی، ایرانی و یونانی، کُردها از صحنه تاریخ حذف، به قول شالیان و اولسن – ملتی بی تاریخ، یا — همان‌طور که یاسپرس به طور کلی گفته – به صورت قومی طبیعی باقی می‌مانند. در فرهنگ سامی/بین‌النهرینی به «گوتیان بی‌عقل مار گزنده‌های کوهستان و متجاوزان به حریم خدایان و تخمه تیامات»، در عقل‌سیاسی ایرانی به «آژی‌دهاك و اهریمن و دیو»، در عقل سیاسی یونانی به «مدوسای گیسو مار نفرین شده و تمثیل غار جهالت»، و در عقل سیاسی یهودی به «جن و

Do Not Distribution

شیطان»، در دین مسیح به «شهر زمینی/شیطانی» آگوستین ملقب می‌گردند، حتی تأکید زیاد مسیح بر روح و معنویت و ملکوت اعلی برای نفی مهر زمینی بود.[۵] سئوالی که مطرح است این است که چرا در یک دوره‌ی زمانی و با تفکراتی مشابه، دوره‌ی محوری آغاز گردید؟ اگر اندیشه در پاسخ به بحرانی ظهور می‌کند، این بحران که فلاسفه و پیامبران را برای ارائه‌ی راه حل به تکاپو انداخت، چه چیزی بود؟

جامعه‌ی مورد نظر یونانیان و ایران باستان و عقلانیت اسلامی و یهودی، جامعه‌ی مبتنی بر سلسله مراتب و تقسیم جامعه به طبقات که بر اساس نظم کیهانی و شریعت الهی نظم یافته است، می‌باشد. صاحبان معرفت یا مدعیان آن، حق حکومت و سلطه را بر اکثریت مردم، که در قید عقل معاش هستند را دارا می‌باشند. در این «عقل سیاسی» انسان را به دو بعد نفسانی و الهی تقسیم می‌کنند و از بعد نفسانی/غریزی انسان، تحت عنوان اسب سرکش و اهریمن و کافر یاد کرده که می‌بایست سرکوب می‌شدند. جامعه‌ی زمینی بر اساس شریعت الهی و صاحبان معرفت و وحی اداره می‌شد. در این سه تمدن، این قدرت و سیاست است که ابزار حقیقت و عقل شناخته می‌شود و متافیزیک و روح بر عقل بشری و جسم و زمین ترجیح و زمینی‌ها به غار جهالت، اهریمن، شّر، جن و بی‌خرد ملقب می‌گردند که در برابر آن اهورا/مُثل، عقل (متافیزیکی)، آسمان، خیر و روشنایی برساخته می‌شود. دوره‌ی محوری با شخصیت‌های نامبرده چه چیزی، چه فرهنگ و آیینی دیده بودند که در مقابل آن دین و فلسفه‌ی خود را برساختند؟ این کتاب پاسخی به این سئوال است.

در فلسفه‌ی کلاسیک از زرتشت و حمورابی تا افلاطون و آگوستین و تا دوره‌ی مدرنیته، ما یک دال استعلایی و منبع حقیقتی مستقل از ساختار جامعه و غرایز انسان به نام عالم مُثُل، اهورامزدا، خدا و یا عقل داریم که معیاری است برای ماهیت، قوانین نظام سیاسی و هدایت زندگی انسان. اصل بر حقیقت و عقلانیت است و سیاست و قدرت ابزار حقیقت برای هدایت زندگی انسان و به سعادت رساندن آن است و چون عده‌ی معدودی (در افلاطون فلاسفه، در اسلام روحانیون، در مسیح پاپ‌ها، در زرتشت شاهان و...) توانایی کشف حقیقت متافیزیکی را دارند لاجرم فقط آن عده‌ی معدود حق حکومت بر دیگران را دارند. هم‌چنین، به نام سعادت معنوی و اخروی، سعادت واقعی زمینی و لذات زیستی منع و محکوم می‌شود. در فلسفه‌ی کلاسیک سیاست و قدرت ابزار عقل و حقیقت تصور می‌شد، اما در فلسفه‌ی پست مدرن این رابطه وارونه شد. در این مبانی نظری به شکل فلسفی سیر گذار از حقیقت متافیزیکی و سعادت اخروی را به واقعیت زمینی و سعادت دنیوی، از فیلسوف شاه به نظریه‌ی قرارداد اجتماعی را نشان خواهیم داد تا زمینه برای پدیدارشناسی خودِ کُرد و سوژه‌ی اصلی کُرد یعنی میترا(قرارداد/پردیس)، فراهم شود. میترا/قرارداد، گذار از فیلسوف-شاه به دموکراسی مدرن است و میترا/پردیس، گذار از سعادت اخروی و بهشت آسمانی به بهشت زمینی است. برآیند سیاسی زوال متافیزیک که توسط اندیشمندانی که پایین‌تر به آن می‌پردازیم، تبیین شده است، ظهور نظریه‌ی قرارداد اجتماعی است.

Do Not Distribution

عقل سیاسی

سه مفهوم ایدئولوژی مارکس، آپولون نیچه و رویای فروید و نتیجه‌ی منطقی آن در فوکو و فرکلاف، برخلاف فلسفه‌ی کلاسیك که اشاره شد، رابطه‌ی عقل و سیاست را کاملاً وارونه کردند. این نگرش که زاویه‌ی دید مانیز به رساله است، عقل و حقیقت و کل دانش بشری را ابزار سلطه و رابطه‌ی قدرت می‌داند. در این دیدگاه سیاست وجهی آنتولوژیك یافته و اصل بر قدرت است و دانش‌های بشری و حقایق متافیزیکی ابزار یا وابسته به قدرت هستند، بنابراین عقلانیت از قداست افتاده و نقد آسمان به نقد زمین، نقد عقل به نقد سیاست، نقد سلسله مراتب کیهانی به نقد سلسله مراتب اجتماعی مبدل خواهد شد، زیرا که مفاهیم مقدس عقلانی در ساختارهای اجتماعی و سیاسی ریشه دارد. هم‌چنین، زمین، جسم/غریزه، آزادی و عقل بشری بر آسمان، روح، مقیدات متافیزیکی ترجیح داده می‌شود.

این سه اندیشمند، قداست‌های عقلانی و متافیزیکی را در قالب مفاهیمی چون ایدئولوژی، توهم آپولونی و رویاهای روان‌پریشی تفسیر کردند و کل نظام دانایی کلاسیك و قداست آن را بر باد دادند و رابطه‌ی سازه‌های معنایی را با ساختار قدرت و سلطه فاش کردند. یعنی آن‌چه در فلسفه‌ی کلاسیك تحت عنوان مقدسات عقلانی و متافیزیکی پردازش شده بود از قداست افتاده و ریشه‌ی آن‌ها را در ساختار قدرت و ایدئولوژی سلطه یافتند. یعنی هر حقیقتی صورت بندی خاصی از قدرت و روابط سلطه است. بنابراین با نقد توهمات متافیزیکی و دود شدن مقدسات، بار دیگر زمین و غریزه و عقل بشری ارزش یافت. به طور خلاصه این سه اندیشمند «خاطره‌های ازلی» که اندیشمندان دوره‌ی محوری برساخته بودند را، به «بت‌ذهنی» تفسیر کردند. یعنی مفاهیم خدا، روح، معنویت، اخلاق، قداست، دین، متافیزیك و... که برای فلسفه‌ی کلاسیك خاطره‌ی ازلی بود که در عمق آن غرق شده بودند، در فلسفه‌ی جدید به بت ذهنی در قالب مفاهیمی چون ایدئولوژی (آگاهی کاذب و معنا در خدمت قدرت) تفسیر شد. بت‌های ذهنی که زیر ساخت سلطه و منافع قوم/طبقاتی را کتمان و به نام سعادت موهوم مانع از سعادت واقعی می‌شود.

نیچه:

در تاریخ فلسفه، همیشه نظام دانایی در عرش بوده است، یك عقل کیهانی وجود دارد که همه‌ی اسرار عالم در آن هست و انسان هم موجودی آگاه و عقل محور تعریف می‌شد که توانایی کشف اسراسر عالم را داشته و منشاء مشروعیت و حقیقت، کشف آن نظام دانایی و غایت از پیش تعیین شده بود. مدرنیته سوژه را به جای این عقل کیهانی گذاشت ،بنابراین «سوژه»، همان «عالم مُثُل» افلاطونی و «خدا» در جهان مسیحی است. اما به قول فوکو، اولین بار با مارکس بود که این نظام دانایی مورد حمله قرار گرفت به این معنی که نظام دانایی حاوی معنا نیست که به عمق آن سفر کنیم و از آن خاطره ازلی بسازیم، بلکه این معنا در پی آن است که نظام سرمایه داری را بازتولید کند و معنا در سطح است نه در عمق و آن پیشبرد منافع طبقاتی

Do Not Distribution

است. اما حرکت اصلی را نیچه انجام داد و گفت انسان جستجوگر دانایی نیست و دانایی ابـزاری برای تحصیل قدرت است. با فروید افسانه عقل مهر ابطال خورد و او انسان را نه سوژه‌ی آگاهی بلکه کپسول انرژی و غریزه می‌داند. فوکو به ویژه آن جدل طولانی و بی وقفه‌ی نیچه با عمـق را در نظر دارد. در کار نیچه، نقد عمق آرمانی، یعنی عمق آگاهی وجود دارد، عمقی کـه او آن را به منزله‌ی ابداع فیلسوفان افشا می‌کرد. (فوکو، ۱۳۸۳: ۷). بنابراین، نیچه کل حقیقت، عقـل و اخلاق، از سقراط تا هگل، زبان‌آوری و ابزار اراده‌ی قدرت و تحت عنوان مفهـوم آپولـون، رویا و توهم می‌داند که، ناشی از ضعف بشریت در برخورد با واقعیت تراژیـك هـستی اسـت. واقعیت تراژیکی که به جای توهم عقل و دین، می‌بایست با رقص دیونیزوسی بـه اسـتقبال آن رفت. بنابراین، اگر بشریت توان برخورد واقعی با حقیقت تراژیك هستی را می‌داشت، به رویا و توهم، عقل و اخلاق یا خدا و اهورامزدا، پندار نیك و عالم مُثُل پناه نمی‌برد.

بنابراین نباید عقل را به طور کلی همچون معانی کاملاً آزاد شناخت که از خـود بـه وجـود آمده، بلکه باید نیروی غرایز را در شناخت مورد بررسی قرارداد. (نیچه، ۱۳۷۷، ۱۸۰). نیچـه معتقد است که همه مقصدها، هدف‌ها و معناها تنها بیان دگردیسی یك اراده‌ی برترند کـه ذاتـیِ همه‌ی رویدادها می‌باشد و آن اراده‌ی برتر همان خواست قدرت اسـت. (نیچـه، ۱۳۷۷: ۵۱۹) پس نظام دانایی و حقیقت و تاویل‌ها خود بنیاد نیستند بلکـه وابـسته بـه اراده‌ای برترنـد. هـر حقیقتی، تأویلی بنا به خواست اراده است. البته خواست قدرت غایت و هدفی نیست که باید بـه آن دست یافت بلکه صرفاً یك ائتلاف نیرو و انرژی است. البته در راسـتای تحقیـق مـا اراده‌ی معطوف به قدرت را می‌بایست در سطح سیاسی اراده‌ی قدرت دولت و سیاست تـشخیص دهـیم سلطه‌ی نظامی و قدرت قوم پارس و گرد و غبار ناشی از آن را دیـن و اسـطوره‌هـای ایرانـی می‌دانیم.

نیچه با مفاهیم خاص خود تحول مهمی در فهم اندیشه‌ی سیاسـی و فهـم فلـسفی از انـسان و جامعه به دست داد. نگرشی که زمینه‌ساز فهمی از اندیشه‌ی سیاسی شد که نتیجه‌ی منطقـی آن در متفکران موسوم به پسامدرن ادامه یافت. نیچه با زیر سؤال بـردن آرمـان شـناخت، حقیقـت و عدالت، چرخشی عمیق از این آرمان‌ها به فهم واقعیت قدرت و رابطه‌ی سلطه و اراده‌ی معطـوف به قدرت به دست داد و باعث تحول مهم در تفکر نسبت به سرشت سیاست و قدرت شد. تحـولی که سیر آن از خود بنیادی و ایده‌آلی آگاهی و مظـاهر آن چـون دیـن و فلـسفه و علـم، بـه ایدئولوژی و بازی‌های زبانی بود. تحولی که سیر آن از خودآگاهی و سـوژه‌ی محـوری بـه مرگ مؤلف و انقیاد سوژه بود. تحولی که سیر آن از «حقیقت در مقابل قدرت و قـدرت ابـزار حقیقت به عکس آن یعنی عدم جدایی حقیقت و قدرت و به خدمت گرفتن حقیقت توسط قدرت بود».

در واقع نیچه به اندیشه‌های سیاسی ماکیاولی بنیادی فلسفی داد که فلسفه بـه جـای بحـث از آرمان‌ها و ارزش‌ها به فهم زندگی واقعی و هست‌ها و اراده‌ی معطوف به قدرت در سطح زندگی روزمره می‌پردازد و به جای نگاه تجویزی بر بنیاد حقیقت به زندگی و سعی در نفـی و اصـلاح آن با قبول و پذیرش سلطه در کل تاریخ بشر، سعی در تبیین و تبارشناسی تاریخی آن دارد.

Do Not Distribution

اگر در اندیشه‌ی یونان، نگاهی غایت‌مدارانه و بر مبنای اندیشه‌های غایی و سعادت‌طلبی به سیاست پرداخته می‌شود و سیاست در چهارچوب اخلاق جمعی و یا ابزاری برای تحقق عالم مُثُل است، در فهم فلسفی متأثر از نیچه به رابطه‌ی سیاست و قدرت بدون نگاه ارزشی در بطن زندگی روزمره می‌پردازد. در این معنی سیاست ابزار سعادت نیست، بلکه برآیند رابطه‌ی قدرت مبتنی بر سلطه است و سعادت و ارزش‌های دیگر چیزی جز ایدئولوژی و ابزار قدرت برای سلطه نیستند. در واقع این ارزش‌ها شکل درونی شده‌ی قدرت و توجیه‌گر قدرت در زندگی روزمره هستند.

اگر در اندیشه‌ی دینی قرون وسطی، سیاست در چهارچوب دین و الهیات فهم می‌شد - که نتیجه‌ی هبوط انسان و گناه او بوده و ابزاری برای تنبیه انسان گناهکار در خدمت الهیات بوده است و حقیقت در مقابل آن یا ماورای آن بر هدایت سیاست و قدرت فرض می‌شود - در اندیشه‌ی بعد از نیچه سیاست خاصیتی آنتولوژی پیدا کرده و حقیقت نه در مقابل آن یا ماوراء آن بلکه ابزاری همبسته و در خدمت آن می‌شود. الهیات و هر ارزش دیگری از تولیدات قدرت و همبسته با آن تلقی می‌شود.

اگر در اندیشه‌ی مدرن - غیر از ماکیاولی - سعی در پی‌ریزی بنیادهای اخلاقی و مشروعیت برای قدرت در درون حاکمیت می‌شود - چون اندیشه‌ی هابز - که قدرت باید در خدمت منافع عموم و حافظ جان و مال انسان باشد و مفاهیم امنیت و نظم جایگزین مفاهیم عالم مُثل و معنویت در سلطه‌ی مشروع قدرت بر انسان می‌شود، در اندیشه‌ی بعد از نیچه به نفی بنیادهای اخلاقی و مشروعیت آن در چهارچوب حاکمیت مرکزی پرداخته و به استراتژی‌ها و تولیدات قدرت نه تنها در درون حاکمیت مرکزی و دولت، بلکه به صورت متکثر در سطح کل زندگی سیاسی و اجتماعی و زندگی روزمره می‌پردازد. یعنی بعد از نیچه به سلسه‌ای از متفکرانی چون گرامشی آلتوسر، لاکان و فوکو بر می‌خوریم که نظام دانایی و فرهنگ را از منظر قدرت بررسی می‌کنند. به عقیده‌ی گرامشی قدرت صرفاً در خشونت طبقه‌ی حاکمه نیست بلکه در پذیرش مفهومی از حقیقت و جهان ریشه دارد که متعلق به طبقه‌ی حاکم است و هژمونی که مفهومی کلیدی در گرامشی است، درك رابطه‌ی قدرت در زندگی روزمره و در محرمانه‌ترین اعمال زندگی است. قدرت محدود به قدرت متمرکز دولتی و نیروهای خشونت‌آمیز آن نیست، بلکه در کل سطح جامعه مدنی و نظام معنایی آن جریان دارد و رابطه‌ی همبسته بین نظام آگاهی، روشنفکران و قدرت وجود دارد. دولت ترکیبی از رضایت و اجبار است. دولت به کل مجموعه فعالیت‌های عملی و نظری گفته می‌شود که طبقه‌ی حاکم به وسیله‌ی آنها نه تنها سلطه‌ی خود را توجیه و حفظ می‌کند بلکه رضایت فعالانه طبقات زیر سلطه را نیز به دست می‌آورد و هژمونی مبتنی بر سلطه‌ی فرهنگی است. قدرت بر حسب سلطه و استیلای فکری تعریف می‌شود و توده‌ها با بهره‌گیری از وسایل سلطه‌ی فکری به سازش کشانده می‌شوند یا سرکوب می‌گردند، ایدئولوژی طبقه حاکم از طریق ابزارهایی چون اخلاق، زبان، دین و آموزش در درون ذهن توده‌ها رسوخ می‌کند و موجب جلب رضایت آنها و مشروعیت دولت می‌گردد. بنابراین قدرت واقعی نظام سیاسی را نه در خشونت طبقه‌ی حاکمه و نه در قدرت اجبارآمیز دستگاه دولتی آن، بلکه در پذیرش جهان بینی حکام توسط توده‌های تحت سلطه جست. فلسفه‌ی طبقه‌ی حاکم از

صافی پیچیده سازی‌های عامیانه بسیاری می‌گذرد و به عنوان عقل سلیم آشکار می‌شود این همان فلسفه‌ی توده‌هایی است که اخلاق، رسوم و رفتارهای عادی جامعه را می‌پذیرند (گرامشی به نقل از وینسنت، ۱۳۸۳: ۲۴۶ – ۴۹). در راستای تحقیق راقم این سطور، می‌توان گفت که سلطه‌ی پارس‌ها، نه تنها از طریق خشونت، نه این‌که خشونت هم نبوده است، بلکه در پذیرش جهان‌بینی آنها توسط کُردها انجام می‌پذیرد. با مفاهیمی چون دین مشترك، ناسیونالیسم مدنی، کثرت در وحدت و سلطه‌ی مشترك، سعی در تثبیت سلطه‌ی قومی و پیشبرد منافع قومی خویش را دارند. بسیاری از کُردها زیر سلطه‌ی فرهنگی پارس‌ها، خود را ایرانی و تلاش در راه استقلال را افراطی گری و کوته فکری می‌دانند، چهارچوب قانونی ایرانیت را برای فعالیت انتخاب کرده‌اند، یعنی تن به سلطه‌ی فرهنگی ایرانیت که همان توجیه سلطه‌ی قومی آنهاست، داده‌اند. بنابراین راه رهایی از سلطه‌ی نظامی قومی پارس/ایران، ابتدا رهایی از سلطه‌ی عقل سیاسی آنهاست.

آلتوسر، با استعانت از مفهوم تجربه خیالی نزد لاکان و این‌که چگونه خود را انسان می‌نامیم را هسته‌ی مرکزی ایدئولوژی و مشخصه‌ی ورود ما به ساحت فرهنگ و جامعه می‌داند. لاکان ناخودآگاه را نه بر مبنای سرکوب غرایز بلکه بر مبنای زبان و شبکه‌ی دال‌ها توضیح می‌دهد عناصر ناخودآگاه دال‌ها هستند و «من» ساخته‌ای اجتماعی. سوژه برای لاکان از طریق وضعیتش در رابطه با سیستم نمادین و ارتباطات این سیستم با مناسبات اجتماعی قابل فهم است و سوژه چیزی جز ماده‌ی مناسبات گفتار نیست. آلتوسر بر نقش زبان و ایدئولوژی در انقیاد سوژه می‌پردازد و سوژه‌گرایی را ریشه‌ی اصلی ایدئولوژی بورژوازی می‌داند. آلتوسر نیز چون گرامشی وجه ایدئولوژیك عمده‌ای برای دولت در نظر می‌گیرد. یعنی ارزش‌ها و فرهنگ والا در اندیشه‌ی قبل از نیچه، متأثر از نیچه و اشخاصی چون مارکس به ایدئولوژی در خدمت قدرت تقلیل یافت که، ایدئولوژی خود مجموعه‌ای از قدرت‌های مادی تلقی می‌شود یا در پیوند و همبستگی با قدرت است. در این معنی کلمات و معانی خود در حکم اسلحه و مواد سمی بی‌حس کننده برای مبارزه‌ی قدرت هستند. به نظر آلتوسر عقاید و ایدئولوژی فرد نه محصول کشف حقیقت یا تامل درونی یا ارتباط با عالم فرازمینی بلکه محصول دستگاه‌های ایدئولوژیك است و ارزش‌هایی که فرد به آن‌ها معتقد و آن‌ها را در ظاهر آرمان‌هایی برای فرا رفتن از زندگی واقعی می‌داند چیزی جز ایدئولوژی طبقه حاکم و نظام سلطه نیست.

نیچه به نقد مبانی عقلانیت غربی (مسیح و افلاطون) می‌پردازد چرا که آن دو را متأثر از معنویت و اخلاق‌گرایی زرتشت شرقی می‌داند. به همین دلیل تیشه بر می‌دارد – با کتاب چنین گفت زرتشت که در مقابل زرتشت تاریخی که پیام‌آور خدا و معنویت واخلاق بود، پیام‌آور مرگ خدا و ارزش‌های آسمانی و روی‌آوری به زمین است –و بر ریشه مبانی شرقی/متافیزیکی عقل غربی یعنی زرتشت – که اخلاق و روح را بر واقعیت تحمیل کرد و «خدا»ی مسیح و«عالم مُثُل» افلاطون تداوم آن می‌باشند – می‌زند.

زرتشت پیام‌آور خدا، اخلاق و متافیزیك در تقابل با زمین، رهای زیستی بشر و عقل بشری است در این کتاب متوجه می‌شویم زرتشت در تقابل با میترای زمینی، این مفاهیم آسمانی را برساخت مفاهیم مقدسی که توسط دیگر پیامبران و فلاسفه‌ی کلاسیك چون افلاطون در تقابل با

Do Not Distribution

زمین/جسم پردازش شدند این در حالی است که سه اندیشمند مورد بررسی(نیچه، مارکس و ...) این مفاهیم را نه مقدس بلکه گسست از واقعیت و بت ذهنی و ایدئولوژی تفسیر کردند پرداختن به چرخش فکری نیچه و مارکس و... از آن‌جا اهمیت می‌یابد که از سویی نیچه، زرتشت را آوانگارد تفکر متافیزیکی در نفی زمین می‌داند از سوی دیگر زرتشت در تقابل با میترای مادی ظهور کرد نقد تفکر متافیزیکی آغازیده با زرتشت، توسط نیچه، نقد سلطه‌ی فکری ایرانی بر کُرد و استفاده از تأکید نیچه بر زمین و غریزه، زمینه‌سازی برای مفهوم سازی جنبش‌های سیاسی کُرد است.

همان‌طور که گفتیم نیچه از یك سو کل فرهنگ بشری از اسطوره تا دین و فلسفه را تحت عنوان آپولون، توهم و رویای ناشی از نپذیرفتن تراژدی زندگی با رقص دیونیزوسی می‌داند از سوی دیگر زرتشت را آغازگر این توهم آپولونی و نفی و تحقیر زمین می‌داند. در مورد این تحقیق می توان گفت که‌ایرانیان در برخورد با واقعیت تراژیك هستی، به رویای اسطوره و دین، پناه بردند اما کُردها به جای پناه بردن به توهم دین و اسطوره، حقیقت تراژیك هستی را رقص دیونیزوسی (هەل پەرکە) پذیرفتند. بنابراین ما کل خرد سیاسی ایرانی را تحت عنوان مفهوم آپولون به نیرنگ و توهم تفسیر می کنیم توهمی که ناشی از گریز از زندگی و واقعیت بوده است.

مارکس:

مارکس از رادیکال‌ترین هگلی‌های جوان بود که نقد دین و روح را به ورطه‌ی نقد زمین و جامعه کشاند «برای آلمان نقد دین کامل شده و پیش بایسته‌ی هر نقدی است» (مارکس، نقد فلسفه‌ی حق هگل). از نظر مارکس «انسان دین را می‌سازد دین انسان را نمی‌سازد... دین خودآگاهی انسانی است که خویشتن را گم کرده است... دین تحقق خیالین انسانی است که واقعیتی راستین به دست نیاورده است. بنابراین، مارکس نقد دین را تمام شده می‌دانست چرا که می‌بایست به نقد شرایطی پرداخت که باعث زایش دین شده است او احساس دینی را محصول اجتماعی می‌دانست (مارکس تزهایی درباره فوئرباخ). بنابراین، باید به نقد زمین، سیاست، دولت و در نهایت روابط تولید و مناسبات اجتماعی‌ای پرداخت که دولت و دین را به وجود آورده است. چون هر دو (دین و دولت) نماد از خود بیگانگی انسان واقعی هستند.

فلسفه‌ی هگل هم به دولت تقدس داد و هم فلسفه را با دین آشتی داد اما، مارکس دین، دولت و فلسفه را «شکل از خود بیگانگی انسان بیگانه از جهان راستین می‌داند. مارکس ذهن فلسفی را ذهن بیگانه شده‌ی جهانی می‌داند که در چهارچوب از خود بیگانگی خویش می‌اندیشد، یعنی ذهنی است که به صورت انتزاعی خود را در می‌یابد» (مارکس، ۱۳۸۳: ۲۳۱). به اعتقاد مارکس فوئرباخ، مذهب را درك کرد اما به علل آن نپرداخت (ولف، ۱۳۸۵: ۲۸). مارکس ابداع مذهب را نه صرفاً یك خطای نامیمون بلکه پاسخی به شوربختی‌های زندگی می‌داند و کار بیگانه شده را علت آفرینش مذهب می‌داند (همان: ۳۸). برای هگل و فوئرباخ از خود بیگانگی

Do Not Distribution

پدیده‌ای صرفاً فکری است، اما در مارکس فرآیندی اجتماعی و مادی است (اندیشه‌ی انقلابی مارکس: ۱۰۶)، بنابراین، به نقد شرایط اجتماعی کار بیگانه شده و از خود بیگانگی انسان پرداخت. با پایان سلطه‌ی کلیت متافیزیکی و مذهبی و از خودبیگانگی دینی، به نقد سلطه‌ی اجتماعی و اقتصادی و از خودبیگانگی کارگر در کارخانه در دنیای واقعی بورژوازی پرداخت. مفهوم دیگر جالب توجه در مارکس این است که می‌گوید نقد آسمان باید به نقد زمین و... مبدل شود یعنی کل حقایق متافیزیکی ایدئولوژی، به معنی «معنا در خدمت قدرت» است و منافع طبقاتی است که حقایق متافیزکی را برای توجیه سلطه‌ی خود می‌سازد، بنابراین به جای گم شدن در توهمات متافیزیکی که فاقد هرگونه عمقی هستند باید زیر ساخت اصلی‌ای که آن حقایق را می‌سازد، یعنی منافع طبقاتی را شناخت و نقد کرد.

مارکس تمامی متن‌ها (دین، فرهنگ، اخلاق، اسطوره و...) را فاقد عمق و ایدئولوژی (معنا در خدمت قدرت) تعریف کرد و معنای متن‌ها را در بیرون متن، در زیرساخت منافع و نیروی تولید دانست که متن‌ها در خدمت و بازتولید کننده‌ی آن هستند. هم‌چنین مارکس دولت را نه تجلی خدا و نماینده‌ی منافع عام یا پدیده‌ای طبیعی، بلکه ابزاری با استقلال نسبی بازتولیدکننده‌ی منافع طبقه‌ی برتر دانست. مارکس با «نابودی جهانی بودن حقیقت، حقیقت این جهان را تثبیت کرد» باید با استفاده از اندیشه‌ی مارکس «نقد آسمان به نقد زمین، نقد دین به نقد حقوق و نقد تئولوژی به نقد سیاست»، جهان حقیقت (قرآن و اوستا) اسلامی/ایرانی را نقد و حقیقت جهانی سلطه و دولت‌های آنان را فاش ساخت. متن‌های اسلامی/ایرانی، فاقد هرگونه عمقی، و معنا و عمق آن در منافع و سلطه‌ی قومی آنان است. اما برای به کارگیری مفهومی اندیشه‌ی مارکس در بررسی دولت ایرانی/زرتشتی و اسلامی/عربی باید دستکاری‌هایی در اندیشه مارکس متناسب با منطق خاورمیانه زد. مارکس موتور محرکه‌ی تاریخ و زیربنای جامعه را طبقه می‌داند که دولت و متن (دین، فرهنگ، اسطوره و...) روبنا یا باز تولید کننده‌ی زیربنای نیروی تولید است. اما در خاورمیانه، هیچ‌گاه طبقاتی مستقل از دولت، که دولت بازتاب آن باشد وجود نداشته‌است. اما مدل مارکس که دولت ریشه در شکاف جامعه و ابزار منافع گروهی درجامعه است همچنان کاربرد دارد، با این تفاوت که این گروه نه طبقه، بلکه قوم/قبیله است که دولت‌ها (خلافت/امپراطوری) ابزار سلطه‌ی قوم/قبیله‌ی غالب نظامی است. زیر ساخت دولت و متن‌هایی چون قرآن و اوستا و... منافع قومی/قبیله‌ای است و موتور محرکه‌ی تاریخ و زیربنای جامعه، منافع قومی/قبیله‌ای است. دولت، دین و دانش ایرانی ابزار یا بازتولید کننده‌ی منافع و سلطه‌ی قومی پارس است. نظریات مارکس در مورد دولت، بعد از خود به دو دسته تقسیم شد که ریشه‌ی هر دو نظریه هم در آراء خود مارکس بود. یکی نظریه‌ی ابزاری دولت، که پلخانف و کائوتسکی از آن دفاع می‌کردند به این معنی که دولت کمیته‌ی اجرایی طبقه‌ی بورژوازی است و فاقد هرگونه استقلالی است. نظریه‌ی دوم، نظریه‌ی استقلال نسبی است که گرامشی و پولانزاس از آن دفاع کردند. پولانزاس امور سیاسی و ایدئولوژیك را نه صرفاً بازتولید، بلکه اجزای اصلی روابط اجتماعی که نقش مثبتی در بازتولید فرآیند طبقه‌ی برتر دارد. دولت سرمایه‌داری با ترفند دموکراسی، هر نفر یك رأی، ملت را اتمیزه و مبارزه را از اقتصاد به سیاست کشانده است. با این ترفند طبقه را اتمیزه کرده و مبارزه طبقاتی

را کتمان می‌کند. از نظر پولانزاس دولت سرمایه‌داری، وحدت طبقاتی را متلاشی و وحدت اتمیزه دولت – ملت را شکل می‌دهد (پولانزاس در مارش، ۱۳۸۸: ۳۹۴). همان‌طور که اشاره کردیم در خاورمیانه دولت نه طبقاتی، بلکه قومی، که با اتمیزه کردن افراد در قالب وحدت دینی یا ملی، امت یا ملت، سعی در کتمان شکاف قومی دارد. دولت ایرانی/عربی نیز بعد از تثبیت، نه صرفاً روبنا، بلکه اجزای اصلی روابط اجتماعی که نقش مثبتی در بازتولید فرآیند سلطه‌ی قوم دارد.

فروید / *لاکان*:

ژاك لاکان (۱۹۰۱–۱۹۸۱) بی‌تردید مهم‌ترین روانکاو پس از زیگموند فروید (۱۸۵۶ – ۱۹۳۹)، بنیانگذار و پدر روانکاوی است (هومر، ۱۳۸۸: ۱۱). لاکان از راه ایجاد گفتگو میان روانکاوی و دیگر سنت های نظری، از جمله پدیدارشناسی و فلسفه‌ی اگزیستانسیال، زبان شناسی ساختارگرا و انسان شناسی، به روانکاوی غنا بخشید. لاکان معتقد است که معانی بنیادین روانکاوی «تنها هنگامی روشن می‌شوند که بتوان توازن و هم ارزی آن‌ها را با زبان انسان شناسی معاصر و حتی جدیدترین مسائل فلسفه و... برقرار کرد» (بوتبی، ۱۳۸۴: ۳۰). درخوانش دوباره‌ی فروید توسط لاکان، به سلسله مفاهیمی بسیار بدیع اشاره می‌کند، که مهم‌ترین مفاهیم جدید لاکانی سه مقوله‌ی تخیلی، نمادین و واقعی‌اند.

فروید در وهله‌ی اول معتقد به دو اصل لذت و واقعیت است که کودك در دوران اصل لذت، بدون هیچ محدودیتی نیازهای غریزی خود را برآورده می‌کند اما بعد با محدودیت‌های جامعه و «قانون پدر» از اصل دوران لذت دور شده و پای در فرآیند محدودیت‌های واقعیت می‌گذارد. اما گذار به مرحله‌ی واقعیت نه با میل و رضایت بلکه ناشی از اجبار بیرونی جامعه است. بنابراین، کودك که عملاً و از نظر زیستی، از اصل لذت محروم شده است با رویا و تخیل به بهشت گمشده‌ی اصل لذت اولیه پناه می‌برد. بنابراین، با کمی مسامحه و دست کاری، اگر در سطح تاریخی به نظریه‌ی فروید نگاه بیندازیم، می‌توان رویا را هم سنگ مفهوم آپولون نیچه یا نظم نمادین لاکان و حتی ایدئولوژی مارکس دانست. نیچه معتقد است که بشر در ضعف نبود چنگ و دندان، به سلاح اندیشه پناه برد وکل فرهنگ عقلانی بشری از سقراط تا هگل، آپولونی، یعنی رویا و تخیل است که بشر در ضعف درگیر نشدن با تراژدی واقعیت به‌این توهم فرهنگ آپولونی پناه برده است و کل فلسفه و دین و علم را گریز از واقعیت تراژیك هستی و پناه بردن به رویا و تخیل می‌داند و اصل هستی را اراده‌ی معطوف به قدرت می‌داند. فروید نیز رویا را، که می‌تواند شامل عالم مُثُل فلسفه یا خدای دین باشد یا جامعه‌ی بی‌طبقه، ناشی از نقص عمل و دوری زیست از اصل لذت اولیه، که ناچار با رویا و توهم به آن پناه می‌بریم، می‌داند. بنابراین، کسانی، اقوامی، اشخاصی که از اصل لذت اولیه و اصل ماهیت غریزی بشر دور افتاده باشند به توهم و رویا و اندیشه پناه می‌برند. مارکس نیز کل مقدسات دینی/عقلانی را تحت عنوان مفهوم ایدئولوژی تخته‌بند می‌کند یعنی معنا در خدمت قدرت. به این معنا که

Do Not Distribution

مفاهیم متافیزیکی/عقلانی فاقد هرگونه عمق و معنایی درون خود هستند و معنای آنها در بیرون و ریشه در ساختار سیاست و ساختار طبقاتی است، یعنی برساختەی روابط سلطه است و اگر شکاف طبقاتی به وجود نمی‌آمد، بشر دچار سعادت موهوم و توهمات ایدئولوژی یا آگاهی کاذب نمی‌شد. بنابراین با چرخش فکریی که این سه اندیشمند بزرگ در تاریخ تفکر به وجود آوردند رابطه‌ی وارونه سیاست و عقل به سر پای خویش بازگشت و عقل و ملزومات آن ابزار سلطه شناخته شدند. یعنی عقلانیت ایرانی (دین، اساطیر و یا ناسیونالیسم) ایدئولوژی سلطه‌ی قومی پارس یعنی معنا در خدمت قدرت قومی است و ناشی از دور افتادن از اصل لذت اولیه-ای است که کُردها در آن می‌زیند. به همین دلیل ژیژك نژادپرستی را فقدان میل جنسی و حسادت نسبت به دارندگان آن می‌داند. به همین دلیل کُرد، سوژه‌ی نژادپرستی خاورمیانه و شاید هم کل تاریخ باشد.

فروید دستگاه نفسانی را به سه قسمت تقسیم می‌کند من، فرامن و مخزن رانش‌ها یعنی غرایز که مخزن رانش‌ها یا غرایز در ارتباطی نزدیك و کشمکش آمیز با دو ساحت دیگر یعنی من و فرامن است. که من نفسانی برای روان کاوی ساحت نظام بخشی است که میانجی‌گری غرایز و فرامن - اخلاقیات و... - را به عهده دارد و ارتباط با عالم خارج نیز از جمله وظایف منِ نفسانی است که اصحاب روانشناسی من نفسانی، غایت درمانی خود را بر اساس تقویت آن قرار دادند (موللی، ۱۳۸۳، ۱۸). اما لاکان به محض ورود به جنبش روان کاوی نظریه‌ای متفاوت راجع به من نفسانی اظهار می‌دارد. به نظر او من نفسانی ناشی از تصویری است که آینه بدو ارائه می‌دهد، وی خود فرویدی را شکل اولیه و ناپخته‌ی مقوله‌ی تخیلی محسوب می‌کند که در طول این دوره، دوره‌ی تکوین بخش روان، بین شش ماهگی تا دو سالگی، خطوط اصلی خودکودکانه در همانند سازی با وحدت ادراکی تصویر بدن شکل می‌گیرند (بوتبی، ۱۳۸۴: ۳۳). منِ نفسانی حاصل میل و التفات آرزومندانه کودك است به بهترین قسمت وجود خود. ولی این بهترین چیزی جز پرده‌ای فریبنده بر روی نارسایی و نقصان وجود او نیست، چرا که کارکرد اصلی آن حالتی اساساً کاذب داشته و ناشی از غفلت و عدم وثوق فرد نسبت به خویش است. من نفسانی سرابی از خود شیفتگی یعنی نارسی‌سیسم است و اصرار بر آن اشکار کننده‌ی چیزی جز ذات مخرب آن نیست. این تخریب قبل از همه متوجه خویشتن خویشِ فرد است و خصوصیت آن خشونت و پرخاشگری است که غالباً حالت فرافکنی یافته و دیگران را هدف قرار می‌دهد. چه دیگران در اینجا عنصری جز تصویر فرافکنده‌ی خود فرد به عالم خارج نیستند. (موللی، همان: ۱۹). آن‌چه لاکان «فقدان هستی» می‌نامد همین شکاف هستی شناسانه یا فقدان اولیه در دلِ سوبژکتیویته‌ی ماست. این فقدان مقوم سوبژکتیویته است، خلاصه‌ی امر خیالی قلمرو تحریف و توهم است قلمروی که در آن «اگو» بیهوده تقلا می‌کند تا بار دیگر به وحدت و انسجامی خیالی دست پیدا کند. (هومر، ۱۳۸۸: ۵۲). شاید به این دلیل است که کُرد، هیچ‌گاه به سوژه‌ی تاریخ انتزاع نیافت، چون دچار شکاف هستی شناسی بین زبان و طبیعت، روح و جسم، اروس و لوگوس نشد. در حالی که اگوی ایرانی، با وجود شکاف هستی شناسی، مدام در توهم وحدت و انسجام خیالی اقوام به اصطلاح ایرانی است تا شکاف درونی خویش را پُر کند. من نفسانی که آیینه بدو تصویر می‌دهد و این تصویر نارسا، در فقدان وجود

Do Not Distribution

و ناشی از غفلت است، ایده‌ی خوبی در بررسی من یا سوژه‌ی کُرد است که در مقابل آیینه عقل ایرانی به تعریف و آرایش فکری خود می‌پردازد، غافل از آنکه این تصویر نه خود وی بلکه غفلت از خویشتن و نقصان وجود وی است تصویری چون ایرانی اصیل و آریایی بودن.

اما امر نمادین شاید مبهم‌ترین نظم از میان نظم‌های سه گانه باشد زیرا گستره‌اش مستمل است بر همه چیز، از زبان گرفته تا قانون و تمام ساختارهای اجتماعی را نیز شامل می‌شود. امر نمادین سازنده بخش عمده‌ی آن چیزی است که ما معمولاً «واقعیت» می‌نامیم. امر نمادین چهارچوب غیر شخصی جامعه است. به اصطلاح خود لاکان، ما زنده‌ی این امر نمادین هستم (مایرز، ۱۳۸۵، ۴۰ -۴۱). سوژه در نظام نمادین ساخته می‌شود و زبان آن را تعیین می‌کند. ساختار زبان است که از طریق سوژه سخن می‌گوید نه برعکس. (هومر، همان، ۶۷ به بعد). دو مقوله‌ی تخیلی و نمادین با مقوله‌ی سومی به نام «امر واقعی»، سه زاویه‌ی یك مثلث را تشکیل می‌دهند. مقوله‌ای که لاکان به مدد آن به شکلی معماگونه به افقی احاطه ناپذیر که همواره غیر قابل تصور و شناخت ناپذیر باقی می‌ماند که از هر نوع بازنمایی تن می‌زند (بوتبی، همان، ۳۴). جهان قبل از تکه تکه شدن به وسیله‌ی زبان امر واقع است. امر واقع، مقدم بر امر نمادین است، باقی مانده‌ی امر نمادین است، آن چیزی که وقتی امر نمادین فرآیند خود را به پایان برد، اضافه و باقی می‌ماند. مازادی که باقی می‌ماند و تن به نادیده شدن نمی‌دهد (مایرز، ۱۳۸۵، ۴۷). امر واقع واقعیت نیست، واقعیت نزد لاکان شامل نمادها و فرآیند دلالت است. امر واقع ناشناخته‌ای است که در مرز این جهان اجتماعی حضور دارد. پشتیبان واقعیت اجتماعی است، واقعیت اجتماعی‌ای که نمی‌تواند بدون آن وجود داشته باشد در عین حال واقعیت اجتماعی را تخریب می‌کند. امر واقع «هستی در خود» یا «هستی مطلق» است. امر واقع در تضاد با دو امر خیالی و نمادین «چیزی است که در جای خود می‌ماند». امری پیشانمادین که راهی برای نمادین کردنش نداریم. واقعیت اجتماعی از طریق فرآیند حذف و نماد سازی امر واقع است که خلق می‌شود (هومر، همان،۱۱۴- ۱۱۵). در واقع در چهارچوب تحقیق راقم این سطور، کُرد امر واقعی است که احاطه ناپذیر و غیرقابل شناخت باقی مانده و از تن دادن به نظم نمادین تن می‌زند. واقعیت اجتماعی و هستی سیاسی ایرانی نمی‌تواند بدون امر واقع کُرد وجود داشته باشد در عین حال واقعیت اجتماعی ایرانی را مدام تخریب می‌کند. کُرد پیشانمادین است به همین دلیل به جِن و شیطان و... ملقب گشت.

کُردها با تجربه‌ی زیسته‌ی خود اصل لذت را حفظ کرده‌اند و تن به منطق واقعیت نداده‌اند که نیازی به رویای اسطوره و دین و فلسفه داشته باشند در واقع کُردها با زیست دیونیزوسی و رقص و شادی – هه لپه‌رکه– حقیقت تراژیك هستی را با آغوش باز پذیرفته‌اند، لاجرم نیازی به توهم آپولونی دین و فلسفه نداشته‌اند، به همین دلیل در تمام شورش‌های تاریخی کُردها از ضحاك تا خرمدینان، شورش‌هایی زمینی با رقص و شادی دیونیزوسی و آزادی جنسی، بر علیه دین و ساختار طبقاتی و فرهنگ آپولونی عقل ایرانی/سامی قیام کرده‌اند. در مورد امر واقع و نمادین لاکانی، می‌توان گفت که کُردها امر واقعی هستند که تن به نظم نمادین عقلانیت متافیزیکی تاریخی، سرچشمه گرفته از دوره‌ی محوری نداده‌اند. از نظر لاکان برای انسان بودن باید وارد نظم نمادین شد کُردها وارد نظم نمادین نشده‌اندکه به جِن و شیطان و آژی‌دهاك ملقب

Do Not Distribution

گشته‌اند. لاکان می‌گوید واقعیت اجتماعی بدون امر واقع نمی‌تواند باشد. در عین حال واقعیت اجتماعی بر اساس نفی امر واقع تکوین می‌یابد. امر واقع، واقعیت اجتماعی را تخریب می‌کند. کُردها نیستند اما تمام هستی ایرانی‌ها براساس نفی کُردها تکوین یافته است. اساس هستی ایران چه با فریدون اسطوره، چه کوروش تاریخی و چه زرتشت متافیزیکی، براساس نفی آیینی، نظامی و دینی کُردها تکوین یافت، یعنی واقعیت اجتماعی ایرانی بر اساس نفی امر واقع کُردی تکوین یافت. بعد کُردها برخلاف بقیه‌ی ملل تن به نظم نمادین عقل ایرانی ندادند و در مقابل آیینه‌ی عقل ایرانی هویت خود را تعریف نکردند، لاجرم به جِن و انس و حوزه‌ی ناشناخته امر واقع تقلیل یافتند. کسانی می‌توانند به وادی واقعیت یا نظم نمادین گذار کنند و صاحب تاریخ شوند که از ماهیت خود بگسلند. اما ذات تراژیك کُردها، به جای تن دادن به منطق واقعیت، به اصل ماهیت خود وفادار ماند. لاجرم ایرانی‌های بریده از اصل لذت اولیه و ماهیت راستین انسانی، صاحب رویا و توهم و اسطوره و تاریخ شدند و کُردهای وفادار مانده به اصل لذت اولیه و ماهیت راستین انسانی، به امر واقع و تراژدی و قوم بی تاریخ لقب گشتند. آیینه‌ی لاکان را می‌توان خدایان المپ یونان، عالم مُثُل افلاطون، اهورامزدای زرتشت، ایدئولوژی در آلتوسر و گفتمان در فوکو دانست که هویت خیالی سوژه‌ها را شکل می‌دهد. آلتوسر با استعانت از مفهوم تجربه‌ی خیالی لاکان، این‌که ما چگونه خود را انسان بنامیم را هسته‌ی مرکزی ایدئولوژی و مشخصه‌ی ورود ما به ساحت فرهنگ و جامعه می‌داند (خالقی، ۱۳۸۲، ۲۲۸). چون کُردها در مقابل آیینه‌ی عقل تاریخ و آغازکنندگان تاریخ یعنی عقل ایرانی، سامی و یونانی خود را تعریف نکرده‌اند، از ورود به ساحت فرهنگ و جامعه محروم و به جِن و شیطان ملقب گشتند.

میشل فوکو:

اندیشه‌های میشل فوکو غروب عقلانیت غربی است؛ عقلانیتی که با افلاطون طلوع کرد و در روشن‌گری و ایدئالیسم آلمانی به اوج درخشش خود، درخششی که درعین حال سرآغاز فنای آن بود، رسید و به تجربه‌ی آشویتس، بوداپست ۱۹۵۸، ماه می ۱۹۶۸، ختم شد. عقلانیتی که بنیادش بر دوآلیسم زمین/ آسمان، غریزه/عقل، لذت/اخلاق و روح/تن گذاشته شده بود. رسالت فوکو فدا کردن یکی از چهره‌های ژانوس غرب (عقل، آرمان‌گرایی، اخلاق و حقیقت)، به نفع دیگر چهره‌ی آن (رهایی فرد) است. کانت تعارض غریزه/نفسانیت و عقل/اخلاق را ذاتی دانست؛ «انسان اخلاقی باید از طبیعت وجودی خویش فراتر برود و در واقع تن به طبیعت‌زدایی دهد» (اسمیت، ۱۳۷۹: ۵۱)، اما تضاد عقل و غریزه نزد هگل تاریخی است که با تکامل تاریخ در سنتز تمدن معاصر حل خواهد شد. در نظام هگل عقل و طبیعت نه تنها رو در روی هم نیستند بلکه دو جزء هم‌بسته‌اند و «خودآگاهی همان میل و خواسته است» (هگل، ۱۳۸۲: ۱۶۵). وی «میان فرد انگاری بنتام و جمع‌گرایی روسو و کانت پیوند برقرارساخت و میل و عقل را هم‌بسته‌ی هم دانست» (کاشی، ۱۳۸۲: ۸/ ۱۰۵). ماتریالیسم تاریخی مارکس نیز عقلانیت و تحقق آن را به برآورده شدن نیازهای زیستی خوراك و پوشاكِ انسان تقلیل داد و آسمان، عقل، اخلاق و روح را به نفع زمین، غریزه، لذت و تن فدا کرد. فوکو نیز در ادامه‌ی

Do Not Distribution

همین مسیر، فلسفه‌ی انتقادی آلمان تا آدورنو، به نقد سلطه‌ی اصول کلی (عقل و اخلاق) بر زیست فردی می‌پردازد و هم در گسست از آن است؛ چرا که «نه به هم‌آمیزی نظریه و عمل، بلکه به فروپاشی نظریه در عمل توجه دارد» (مرکیور، ۱۳۸۹: ۱۲۴). حقیقت را نه فانوس دریایی رهایی کشتی سرگردان بشریت بلکه «آن (حقیقت) را در چنگال قدرت اسیر می‌داند» (همان: ۲۵۸). به همین «دلیل قتل عام (حقیقت) روشن‌گری را به کمال رسانید» (همان: ۲۲۳). او تیشه بر ریشه‌ی منفرد سازی و سوژه سازی، یعنی درونی شدن اصول کلی (عقل، اخلاق و آسمان) در سوژه پرداخت و روح (سوژه، عقل) را نه مانند دکارت و کانت و هگل، خود بنیاد و مستقل و شناسا، نه مانند مارکس تولیدکننده و نه مانند هابز عاملیت قدرت، بلکه معلول کالبد شناسی سیاسی (حقیقت/قدرت) و زندان بدن می‌داند (فوکو، ۱۳۷۸: ۴۲). هم‌چنین وی آزادی را نه روحی و ذهنی بلکه «آزادی ما [را] زندگی تنی ما (می‌داند) که [باید] از انضباط اجتماعی رها شود (مرکیور، همان: ۱۴۳). فوکو به بررسی روندهایی علاقه دارد که در آن عقلانیت (حقیقت اخلاق علوم انسانی) ساخته می‌شود و بر سوژه‌ی انسانی اعمال می‌گردد. از نگاه او علوم انسانی و اجتماعی و کل حقیقت، جزئی از فرآیند اعمال قدرت و روابط سلطه بر انسان است (بشیریه. مقدمه بر فوکو فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، ۱۳۷۹، ۱۵). بنابراین، «برای رهایی و آزادی فرد باید از رویای حقیقت دست شست. حقیقت نه پاداش جان‌های آزاده است نه فرزند خلوت و انزوا، حقیقت چیزی این جهانی است، صرفاً محصول گونه‌های الزام و قدرت است حقیقت باعث می‌شود قدرت تأثیرات منظمی از خود به جا بگذارد» (شرت، ۱۳۹۲: ۲۱۸) قدرت تنها زمانی می‌تواند عمل کند که با مفهوم حقیقت در آمیخته باشد و تمامی حقایق هر جامعه‌ای صورت‌بندی خاصی از قدرت و سلطه‌ی آن جامعه است. قدرت پارسی از طریق تولید حقایقی چون ایران پلورال و فراقومی و کُردهای اصیل ایرانی قدرت خویش را اعمال کرده است. باید با تأسی از مبانی نظری فوکو، روندهایی که عقلانیت ایرانی در ارتباط با قدرت پارسی برساخته شده است را دریابیم.

فوکو در پژوهش‌هایش، به موضوع (ابژه‌سازی) سوژه در کردارهای شکاف‌انداز (اجتماعی/فرهنگی) می‌پردازد که چگونه سوژه به موضوع تحقیق و تکنولوژی قدرت تبدیل می‌شود؛ او انسان دانا و عالم (سوژه، روح، آگاهی) را محصول محاصره‌ی تکنولوژی قدرت/دانش و یا تکنولوژی انضباطی قدرت می‌داند. همان‌طور که کُرد غیور ایرانی محصول تکنولوژی قدرت/دانش پارسی است قدرت/دانشی که نه فقط در حاکمیت، بلکه در دانشگاه‌ها، مدارس، تلویزیون و در کل سطح جامعه جریان دارد.

فلسفه‌ی انتقادی فوکو نه ضد فرد بلکه ضد منفردسازی است و این‌که فرد را از دست دولت و منفردسازی (سوژه سازی) مجموعه‌ی قدرت‌های دولت (قدرت خانواده، پزشك، روان‌پزشك، پادگان، کارفرما، مدرسه و...) رها سازد؛ برای این‌کار «ما باید اشکال جدیدی از سوژگی را از طریق این نوع سوژگی تحمیل شده پرورش دهیم» (همان: ۳۵۳). بنابراین، فوکو هم در ادامه‌ی عقلانیت غربی و مدرنیته قرار دارد و هم در گسست از آن. در واقع «گسست در تداوم مدرنیته» است که سعی دارد با نقد عقلانیت سیاسی (رابطه‌ی متقابل عقل، اخلاق و دانش با

تکنولوژی انضباط و قدرت)، فرد و زیست فرد را از سیطره‌ی اصول کلی (اخلاق و عقل) نجات دهد و برای این‌کار به فاش‌کردن رابطه‌ی عقلانی‌شدن و قدرت سیاسی (قدرت/دانش) می‌پردازد (همان: ۳۴۵) که شکل جدیدی از سلطه، انقیاد و سوژه شدگی را ایجاد کرده است (دریفوس، ۱۳۷۹: ۳۲۴). هدف از این پژوهش نیز نقد عقلانیت سیاسی (اسطوره، دین و علم ایرانی) است که به منفرد سازی سوژه‌های کُرد انجامیده است، نقد مفاهیم برساخته‌ی عقل پارسی چون ایران فراقومیتی، دولت چند ملیتی و... که چون آیینه‌ای به شاکله‌بندی سوژه‌ی کُرد پرداخته و با منفرد کردن افراد کُرد، هویت جمعی و قومی کُرد را از هم پاشیده است.

در نهایت فوکو به تحلیل محاصره‌ی سیاسی بدن و تکنولوژی قدرت می‌پردازد (فوکو، ۱۳۸۸: ۴۰) «روح (سوژه، روان) را نه متافیزیکی و مستقل، بلکه زاده‌ی روش‌های تنبیه، مراقبت و اجبار می‌داند و این روح را نه جوهر... بلکه چرخ‌دنده‌ای (می‌داند) که از رهگذر آن مناسبات قدرت، دانشی ممکن را موجب می‌شود و دانش اثرهای قدرت را تداوم می‌بخشد... انسانی (سوژه‌ای) که ما را به آزاد سازیش فرا می‌خوانند خود معلول انقیاد است و روحی که به او هستی می‌دهد خود قطعه‌ای است در تسلطی که قدرت آن را بر بدن اعمال می‌کند. «روح معلول و ابزار کالبدشناسی سیاسی است، روح زندان بدن است» (همان: ۴۰). مقایسه شود با تأکید دوره‌ی محوری و زرتشت بر روح در برابر زمین‌گرایی میترا... (رجوع شود به مطالب بعدی، میترا) و سوژه‌ی برساخته‌ی ایرانی که نقش فاعلیت را به آن تزریق کرده‌اند غافل از آن که سوژه‌ی ایرانی خود معلول انقیاد و سلطه‌ی پارسی است.

بنابراین، فوکو سوژه‌ی فاعل قدرت هابز، سوژه‌ی کاشف حقیقت دکارت و کانت، و سوژه محرك تاریخ هگل و مارکس را به چالش می‌کشد و حقیقت را نه پاداش جان‌های آزاده و یا ناشی از تأملات درونی، بلکه تحمیل‌شده از جانب انضباط اجتماعی می‌داند. بنابراین، قطب‌نمای کارهای فوکو نه سوژه و حقیقت، بلکه قدرت و استراتژی‌های آن است؛ قدرتی که نه محدود کننده بلکه مولد، و بزرگ‌ترین تولیدکنندگان آن «حقیقت» و «سوژه»اند. بنابراین دولت تك- قومیتی پارسی حقایقی چون اهورامزدا و ظل السطان و هویت ملی و کُرد ایرانی و... را تولید می‌کند که قدرت خود را تحمیل کند. تمامی حقایق ایرانی صورت بندی از قدرت و منافع قوم - طبقه برتر پارسی است.

****

از نظر فوکو، تصور شاه چوپان در اندیشه‌ی شرق باستان، از آشور و فلسطین تا بابل و... بوده است. واژه‌ی چوپان تنها ویژه‌ی پادشاهان نبود بلکه به خدایان نیز اطلاق می‌شد. این همسان انگاری میان پادشاه و خدایگان، از طریق واژه‌ی چوپان، به هر دوی آن‌ها، نقشی یکسان ایفا می‌کند. چرا که گله‌ای که آنان رهبری آن را بر عهده دارند، یکی است. اندیشه‌ی عبری‌ها - یهودی‌ها - استعمال مفهوم «چوپان و گله» را گسترش داده و به آن ویژگی متمایزی داده‌اند. یهوه تنها چوپان ملت خویش است. یهوه تنها چوپان است و این ملت چوپان دیگری ندارد

مگر در یك حالت و آن هم هنگامی که خداوند داوود را مکلف بـه جمـع آوری «گلـه» (بنـی اسراییل) کرد. داوود با پایه ریزی پادشاهی، لقب چوپان به خویش گرفت. سفر خروج خطـاب به یهوه می‌گوید: «ملت خود را به دست موسی و هارون همچون گله‌ای از گوسفندان، راهبـری می‌کنی». از نظر فوکو در اندیشه‌ی یونان رابطه‌ی میان خدا و انسان با واسطه‌ی زمین است، ولی در اندیشه‌ی شرق باستان (واسطه) میان خدای چوپان و گله‌ی وی نیست. رابطه، رابطه‌ای بـدون واسطه است، خدای چوپان به گله‌ی خویش وعده‌ی زمین می‌دهد. در اندیـشه‌ی شـرق باسـتان ضامن رهایی گله، چوپان است. خوردن و نوشیدن گله منوط به توجه چوپان است. ایـن همـان مفهوم حفاظت الهی در اندیشه‌ی شرق باستان است. چوپان در اندیشه‌ی شرق باسـتان، بـرخلاف یونان که بر اساس وظیفه عمل می‌کند، براساس اخلاص عمل می‌کند. فوکو در ادامه می افزایـد که مفهوم شرقی شبان و گله بود که به وسیله‌ی مسیحیت وارد اروپا شد نه مفهوم یونانی. قـدرت در جامعه‌ی اروپا بر اساس تکنولوژی بیگانه‌ای قرار دارد، که اساس آن برخـورد بـا اکثریـت مطلق مردم به عنوان گله‌ای است که گروهی از شبانان آن را هدایت می‌کنند. فوکو در ادامه بـه نکته‌ی مهمی اشاره می‌کند که «آزادی جز با هجوم بردن ممکن خواهد بود. البته نه هجـوم بـه نتایج، بلکه هجوم بر ضد ریشه‌های عقلانیت سیاسی». حمله به عقلانیت سیاسی بـه معنـای نقـد پایه‌هایی است که کنش سیاسی دولت بر اساس آن‌ها قرار دارد و عقل‌سیاسی در هر دوران و هر تمدنی در پی توجیهی برای آن‌هاست و مشروعیت و عقلانیت به آن‌ها می‌بخشد. (فوکو، به نقل از جابری، ۱۳۸۴،۶۰ به بعد) اگر فوکو به دنبال دیرینه شناسی مفهوم شبان و گله به بیـان ایـن نکته می‌رسد که دموکراسی‌های معاصر غرب در پس ظاهر براق خویش، به تکنولوژی بیگانـه و عجیبی در اعمال قدرت نهفته دارند، تکنولوژی‌ای که بر پایه‌ی عده‌ای از شبانانی قرار دارد که اکثریت مطلق ساکنان را راهبری کرده و با آن‌ها هم‌چون گله برخورد می‌کنند. ما — بـه قـول جابری – در جهان ایرانی و در جوامع شرقی، اصولاً نیازی به چنین دیرینه‌شناسـی نـداریم تـا روشن کنیم که واقعیت قدرت بر اساس یك تکنولوژی شناخته شده قرار دارد (جابری، همـان، ۶۲).

فقره‌ی ذکر شده، مقایسه شود با گفته‌های کوروش در استوانه و داریوش در کتیبه که خـود را نماینده‌ی اهورامزدا/مردوك و بقیـه‌ی ملـل را بنـده‌ی خـود و خـود را بـه نماینـدگی از اهورامزدا/مردوك صاحب زمینِ خوب و گله‌ی خوب و ملل مغلوب می‌دانند. اندیـشه‌ی ایرانـی نیز در چهارچوب همان اندیشه‌ی «چوپان گله‌ای» شرق باستان است کـه فوکـو بـه آن اشـاره می‌کند. اندیشمندان اسلامی/ایرانی نیز چون نظام الملك و غزالی، بـه صـراحت پادشـاه را بـه چوپان و مردم را به رعیت تشبیه می‌کنند.

کوروش صراحتاً فرمانروایی خویش را با چوپان، و رعیت را بـا گلـه توصـیف مـی‌کـرد: «کوروش همواره عادت به گفتن این کلمات داشت که یك پادشاه خوب هیچ‌گونه تفـاوتی بـا یك چوپان قابل ندارد. همان‌قدر چوپان از گله‌های خود فایده می‌برد که از آن‌ها مواظبت کند شاه هم از طرف زیر دستان خود اطاعت می‌بیند، که سعادت ایشان را فـراهم نمایـد (گزنفـون، کریمی، ۲۵۸).

Do Not Distribution

داریوش در سنگ نبشته‌ی آرامگاه خود می‌گوید: «خدای بزرگ است اهورامزدا... که شادی را آفرید برای مردم، که عقل را و جدیت را برای داریوش شاه فرو فرستاد» (هینتس، ۱۳۸۵، ۸۳). داریوش نماد عقل و جدیت، و مردم نمادِ شادی که قاعدتاً در عقل‌سیاسی کلاسیک نیز عقل باید بر غریزه و شادی تسلط یابد.

کوروش در استوانه‌ی بابل که در حفاری‌های بابل در ۱۸۷۹ شامل ۴۵ سطر، کشف شد، خود را شاه جهان و برگزیده‌ی مردوك خدای بزرگ برای حاکمیت بر جهان می‌نامد «کوروش شاه جهان شاه بزرگ... مردوك برگشت... شاهزاده‌ای دادگر را بنا به خواسته‌ی دلش، پیدا کرد، دستش را گرفت کوروش، شاه انشان، او نامش را اعلام کرد او را شاه تمام جهان خواند به او فرمان داد که سرزمین گوتی (کُردستان کنونی ایران) پیش پای او سر خم کنند تمام گروه‌های منده (اومان – منده مادها هستند) را به دست او شکست داد... همه‌ی مردم بابل و سومر و اکد و... در برابر او – به خواست مردوك – سر فرود آوردند و پای او را بوسیدند... همه‌ی شاهان جهان خراج سنگینی برای من آوردند و در بابل پای مرا بوسیدند»، داریوش در کتیبه‌ی بیستون: «داریوش شاه می‌گوید به خواست اهورامزدا من شاه هستم اهورامزدا شاهی را به من داد... به خواست اهورامزدا من شاه آن‌ها شده‌ام: عیلامی، بابلی، مصری، یونانی، مادی و... به خواست اهورامزدا بندگان من بوده‌اند از من پیروی می‌کنند به من خراج می‌دادند آن‌چه از طرف من به آن‌ها گفته شد خواه شب بود یا روز، آن‌ها آن را می‌کردند... مردی که وفادار من بود او را پاداش دادم و کسی را که خائن بود من او را تنبیه می‌کردم...». این نوشته‌ها به خوبی رابطه‌ی ارباب/رعیتی، چوپان/ گله‌ای سیاست ایرانی در مقابل سایر اقوام را نشان می‌دهد. پارس‌ها که خود را حامل دین راستین و نماینده‌ی اهورامزدا و پندار نیك می‌پنداشته و تمامی مخالفین خود را نمایده‌ی اهریمن و دیو، به ناگزیر خود را چون چوپانی که راه درست را می‌داند و ملل مغلوب را چون گله‌ای که باید از آن‌ها اطاعت کنند.

مفهوم دیگری در نظریه‌ی فوکو گفتمان است. گفتمان نمایانگر تبیین زبان در ورای جمله، کلمات و عبارات است و آن را در علائم و اعمال غیر کلامی و کلیه‌ی ارتباطات میان افراد باید جست‌وجو کرد. فوکو در این باره بر این عقیده است که "گفتمان‌ها برآمده از علامات هستند، اما کارکردشان از کاربرد این علامات برای نشان دادن و برگزیدن اشیای بیشتر است. همین ویژگی است که آن‌ها را غیر قابل تقلیل به زبان، سخن و گفتار می‌کند". بنابراین گفتمان‌ها، مجسم کننده‌ی معنا و ارتباطات اجتماعی افراد است و از طریق آن‌ها، جهان به صور مختلف درك می‌شود؛ به تعبیر دیگر گفتمان از نظر فوکو عبارت است از تفاوت میان آن‌چه می‌توان در دوره‌ای معین (مطابق قواعد دستوری و منطقی) به صورت درست گفت و آن‌چه در واقع گفته می‌شود. از ویژگی‌های تفکر فوکو، یکی آن است که گفتمان‌ها را بر اساس کاربردشان می‌سنجد و دیگر آنکه آن‌ها را در پیوندشان با قدرت تعریف می‌کند. وی گفتمان‌ها را، نه به خاطر معانی متصوّر در آن‌ها، بلکه به منظور درك موقعیتی مطالعه می‌کند که گفتمان‌ها بر حسبشان پدید می‌آیند و دگرگونی‌هایی که گفتمان‌ها عامل آن‌ها هستند. به عبارت دیگر عقل سیاسی ایرانی فاقد هرگونه عمقی است و آن‌چه مهم است، یکی کاربرد عقل ایرانی، که چیزی

Do Not Distribution

جز پرورش رعیت برای خدمت به ارباب و فره‌ایزدی نیست. دیگری موقعیتی که گفتمان عقل ایرانی در آن زایش یافته و آن استبداد شرقی و ساختار طبقاتی و سلطه‌ی قومی است.

«در گفتمان، اظهارات و مطالب بیان شده، گزاره‌ها و قضایای مطرح شده، کلمات و عبارات مورد استفاده و معانی آن‌ها جملگی بستگی به این نکته دارند که احکام و مطالب بیان شده، گزاره‌های ایجابی و سلبی، قضایای مفروض و... کی؟ کجا؟ چه‌گونه؟ توسط چه کسی؟ یا علیه چه چیزی یا چه کسی؟ با چه انگیزه و قصدی طرح و صورت‌بندی می‌گردند» (مسعود نیا، ۱۳۹۱، ۱۰۹ - ۱۱۴). در واقع در گفتمان، ارتباط متن با بافت اجتماعی و سیاسی آن شناخته می‌شود. برای مثال ارتباط متن کتیبه‌ی بیستون با بافت سیاسی و کارکرد سیاسی آن را مد نظر داشت. مفهوم دروغ، خطاب به مخالفان سیاسی و قوم صاحب قدرت خود را نماینده‌ی راستی می‌داند کارکرد سیاسی آن نیز، مشروعیت دادن به خود و سلب مشروعیت از دیگری مخالف است همانند نقش امروز اسلام در توجیه سلطه‌ی جمهوری اسلامی.

مفهوم دیگری که در نظریه‌ی فوکو بسیار مهم می‌باشد این‌است که قدرت نه محدود کننده و سرکوب کننده بلکه شکل دهنده و تولیده کننده می‌باشد. قدرت متضمن ابزارهایی برای ایجاد و انباشت دانش هستند، قدرت فضاهایی ایجاد می‌کند که در درون آنها دانش شکل می گیرد حقایق و دانش از اثرات قدرت هستند. این در مورد شیوه‌ی برخورد ایران با کُرد به خصوص در دوران معاصر کاربرد خاصی دارد به این معنی که عقل سیاسی ایران در مقایسه با عقل عرب و ترک به نفی و انکار و سرکوب کُرد نپرداخت بلکه به شکل دهی ذهن و کردار سیاسی کُرد پرداخت. به همین دلیل بعضی از کُردها از ایرانی بودن کُردها و سعی در پیوند تاریخ خود با تاریخ ایران دارند. چرا که اسیر گفتمان و قدرت تولید کننده‌ی ایران شده‌اند.

بحث مهم دیگری که از پست مدرن‌ها و مخصوصاً فوکو بر روی آن زیاد تأکید دارند، این است که تمامی این گفتمان‌ها برای سلطه و حفظ هویت یکپارچه و سلطه‌ی یکسانی‌ها بر تفاوت‌ها می‌باشد و برای این کار هر هویتی و هر عقل سیاسی در مقابل خودی به یك «غیر» نیاز دارد که بر اساس فرضیه‌ی ما عقل سیاسی ایران در طول تاریخ بر اساس نفی «غیر» کُرد شکل گرفته است. در زمان اسطوره این «غیر» ضحاك و تورانیان بودند که خطاب به مادها و آخرین پاشاه ماد بود. در زمان تاریخی و باستان، گئوماتا و فره‌ورتیش بود که طبق گفته‌ی خود کتیبه‌ی بیستون که نوشته داریوش می‌باشد «غیر» ایرانیت می‌باشد. «غیر» دین زرتشت و متون اوستا، اهریمن و دیوها هستند که خطاب به میترای مادی است. در دروه‌ی معاصر هم چه در رژیم شاهنشاهی و چه اسلامی «غیر» ایرانی کُردها بودند. در نهایت باید اشاره کنم که کتاب جنون و تمدن فوکو الگوی مناسبی برای نگارش این کتاب می‌باشد که فوکو در سه دوره‌ی متفاوت تکوین تمدن معاصر و عقلانیت مدرن را بر اساس «غیر» دیوانه، جزامی و جنون توضیح می‌دهد و شکل بیانی و گفتاری هر سه دوره در مورد دیوانه و جنون را بررسی و با هم مقایسه می‌کند. راقم این سطور نیز در سه شکل اسطوره، دین و ایدئولوژی سیاست، شکل بیانی و گفتاری عقل‌سیاسی و تمدن ایرانی را در برخورد با مساله کُرد را بررسی کرده‌ام. اگر جزامی و جنون دیگری عقلانیت مدرن غربی در تأسیس گفتار خود است، دیگری عقلانیت ایرانی نیز، کُرد در قالب مفاهیم اهریمن و دیو و جن است.

Do Not Distribution

مفهوم دیگر در اندیشه‌های فوکو، دیرینه‌شناسی یکی از اصطلاحات کلیدی فوکو در بیان چگونگی شکل‌گیری معرفت و دانایی انسان در طول تاریخ غرب و به طور کلی چگونگی شکل‌گیری علوم اجتماعی و انسانی است. فوکو این واژه را در برابر تاریخ گرایی (Historicism) رایج و سنتی قرار می‌دهد. در فهم روش دیرینه‌شناسی که آن را باستان‌شناسی هم ترجمه کرده‌اند، کلمه‌ی باستان‌شناسی می‌تواند روشن‌گر فهم این روش باشد.

باستان‌شناسی به معنای تحت اللفظیِ کلمه «روش مطالعه‌ی تاریخ است که متضمن حفاری و بیرون کشیدن مصنوعات گذشته از زیر خاک است». به عبارت دیگر، دیرینه‌شناسی فلسفی فوکو تا اندازه‌ای شبیه به کار باستان‌شناسی است. در واقع فوکو می‌خواهد مسائل جزئی، رویدادها و وقایعی را که کمتر به آن‌ها توجه شده، برجسته و نمایان کند. به بیان دیگر او می‌خواهد در میان اسناد خاک گرفته‌ی قدیمی و از میان همه‌ی آن جستوجوها خصلت یکتا، تکرار ناشدنی و فراموش شده‌ی هر رخداد را پیدا کند که، راقم این سطور هم در این تحقیق قصد دارم مسئله‌ی حاشیه‌ای و جزیی که کمتر به آن توجه شده است برجسته سازم و در میان اسناد خاك گرفته شده، خصلت یکتا و متمایز اما فراموش شده‌ی کُردها را نمایان کنم. در واقع تاریخ کُرد را از زیر گرد و خاك ایرانیت بیرون کشیم.

اما دیرینه شناس در این معنا نمی‌خواهد به مانند روش‌های گذشته به بررسی پرسش‌هایی در باب ذات و ماهیت انسان و پدیده‌ها در هستی بپردازد، بلکه دیرینه شناس به طور کلی با هرگونه کلی گویی و نظام سازی مخالف است؛ او می‌خواهد به بررسی همین حوادث و رویدادهای سطحی و روزمره‌ای بپردازد که پیش پا افتاده تلقی می‌شوند.

فوکو کتاب عظیم و پر سر و صدای خود، یعنی واژه‌ها و چیزها: دیرینه‌شناسی علوم انسانی را منتشر می‌کند و در آن، روش دیرینه‌شناسی را بررسی می‌کند. دیرینه‌شناسی در مقایسه با روش‌های پژوهشی مرسوم، شیوه‌ای متفاوت در تفحص تاریخی است و در سطح متفاوتی انجام می‌شود. فوکو در این کتاب، مفاهیم رایج در تاریخ سنتی از قبیل پیشرفت، تداوم و پیوستگی و ثبات را از گردونه‌ی بحث خارج می‌کند و به جای آن بر گسست‌های معرفت شناسانه تأکید می‌کند. او در این کتاب، گفتمان و روابط گفتمانی را مبنای تحلیل خود قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، فوکو در این اثر، مدعی است که دیرینه‌شناسی از شرایط پیدایش و امکان ظهور علوم انسانی سخن می‌گوید.

اما قبل از آن فوکو از شرایط و امکان ظهور مفهومی معرفت شناسانه‌ی جدید موسوم به «انسان» سخن می‌گوید. به نظر او ارتباط میان واژه‌ها و چیزها در عصر جدید به ظهور این پدیده‌ی معرفت شناسانه انجامیده است. می‌توانیم بگوییم که نتایج دیرینه شناسی فوکو در این اثر، عبارت اند از:

۱- تأکید بر گسست‌های معرفت شناسانه به جای مفاهیمی از قبیل پیشرفت، تداوم و پیوستگی

۲- ظهور مفهوم اپیستمه یا صورت بندی دانایی

Do Not Distribution

۳- ظهور مفهوم جدیدی از انسان به عنوان سوژه و ابژه قدرت و دانش

۴- تأکید بر مسئله‌ی گفتمان و روابط گفتمانی به جای تأکید بر مطالعه‌ی نهادهای اجتماعی ـ فرهنگی و سیاسی

بدیهی است که فوکو دیرینه شناسی را در تقابل با هرمنوتیك به کار می‌برد، زیرا دیرینه شناسی برخلاف هرمنوتیك، در پی کشف و تحلیل معناهای نهفته در متن نیست، بلکه بیشتر به سطح گفتمان‌ها می‌پردازد.

مثلاً فوکو در کتاب تاریخ دیوانگی می‌کوشد تا دیرینه شناسی سکوت را درباره‌ی مقوله‌ی جنون مطرح کند؛ یعنی فوکو در تلاش برای بیان این مسئله است که چگونه دیوانگانی که در گذشته در کنار افراد دیگر به صورت مسالمت‌آمیزی زندگی می‌کردند با پیدایش تمدن عقل‌باور مدرنیته از گردونه‌ی اجتماع خارج شدند و همین عقل صدای آنان را در اجتماع خاموش کرد و به انزوا کشاند. هم چنین در زایش درمانگاه، نگاه پزشکی را درباره‌ی بدن فرد تحلیل می‌کند. نیز در این کتاب، او دیرینه‌شناسی علوم انسانی را در نظم اشیاء بررسی می‌کند.

تبارشناسی دامنه‌ای گسترده‌تر از دیرینه‌شناسی دارد و محور اصلی آن، روابط متقابل میان نظام‌های حقیقت و وجوه قدرت است. به عبارت دیگر، ریشه‌ی تبارشناسی فوکو بر اساس برداشت ویژه‌ای از مفاهیم قدرت، دانش، حقیقت و ارتباط این مفاهیم با یکدیگر است.

فوکو در آثار بعد از دهه ۱۹۷۵م، تنها با قواعد گفتمانی سر و کار ندارد، بلکه بر روابط غیر گفتمانی، نهادها و حوزه‌های اجتماعی و پیوند آن‌ها با دانش تأکید می‌کند. هدف فوکو در تبارشناسی رسیدن به این مسئله است که چگونه انسان‌ها به واسطه‌ی قرار گرفتن در شبکه‌ای از روابط قدرت دانش به سوژه و ابژه دانش و قدرت تبدیل می‌شوند. اما به هرحال فوکو در هر دو روش، نگرش تاریخی یکسانی دارد؛ در هر دو روش به جای نقطه‌ی آغاز و منشأ، از تفرق و پراکندگی صحبت به میان می‌آید. دیرینه‌شناسی، چگونگی پیدایش علوم انسانی و شرایط امکان آن‌ها را با تکنولوژی‌های قدرت، مندرج در کردارهای اجتماعی پیوند می‌زنند که این کتاب چگونگی پیدایش دانش و دین ایرانی را در پیوند با سلطه‌ی قومی پارس بر ماد بررسی کرده است.

فرکلاف:

نورمن فرکلاف به نقش فعال گفتمان در ساختن جهان اجتماعی تأکید می‌کند. اما فرکلاف برخلاف لاکلو و موف – که همه چیز را گفتمان دانسته و خارج از گفتمان چیزی وجود ندارد – اصرار دارد که گفتمان صرفاً یکی از جنبه‌های مختلف هر پرکتیس اجتماعی است. تمایز میان گفتمان و غیر گفتمان یکی از بازمانده‌های مارکسیسم سنتی در نظریه‌ی فرکلاف است که باعث می‌شود تحلیل گفتمان انتقادی کم‌تر از نظریه‌ی گفتمان لاکلو و موف رویکردی پساساختارگرا داشته باشد (یورگنسن، ۱۳۸۹: ۲۶). فرکلاف گفتمان را از سایر ابعاد پرکتیس‌های اجتماعی

جدا نگه می‌دارد یك پرکتیس گفتمانی یکی از جنبه‌ها یا بعد هر پرکتیس اجتماعی است که با سایر ابعاد آن پرکتیس اجتماعی رابطه‌ای دیالکتیکی دارد، یعنی برخی از جنبه‌های جهان اجتماعی مطابق منطق‌هایی متفاوت با گفتمان‌ها عمل می‌کند و باید با ابزاری غیر از تحلیل گفتمان مطالعه شوند. پرکتیس گفتمانی سایر ابعاد پرکتیس اجتماعی را به همان اندازه بازتولید می‌کند که سایر ابعاد اجتماعی به بعد گفتمانی شکل می‌بخشند (همان:۴۵). به عبارت دیگر گفتمان گونه‌ای پرکتیس اجتماعی است که هم جهان اجتماعی را می‌سازد و هم ساخته‌ی دیگر پرکتیس‌های اجتماعی است. گفتمان صرفاً به شکل‌گیری و تغییر شکل ساختارهای اجتماعی کمك نمی‌کند بلکه آن‌ها را بازتاب هم می‌دهد (همان: ۱۱۱). «برساخت گفتمانی جامعه محصول عملکرد آزادانه‌ی ایده‌ها در ذهن افراد نیست، بلکه محصول نوعی پرکتیس اجتماعی‌ای است که عمیقاً در ساختارهای اجتماعی مادی و واقعی ریشه دارند» (فرکلاف ۱۹۹۲ ص ۶۶). در تحلیل گفتمان انتقادی، فرکلاف ادعا می‌کند که پرکتیس‌های گفتمانی کارکردی ایدئولوژیك دارند که به خلق و بازتولید مناسبات قدرت نابرابر میان گروهای اجتماعی – برای مثال میان طبقات اجتماعی، زنان و مردان، اقلیت‌ها و اکثریت قومی – مدد می‌رساند. تحلیل گفتمان انتقادی، در این نقطه برخلاف نظریه پردازان گفتمان همچون فوکو و لاکلو و موف به طور کامل از سنت مارکسیستی فاصله نمی‌گیرند. در نگرش فوکویی، قدرت نیروی مولد است که سوژه‌ها و عاملان را خلق می‌کند اما در نگرش مارکسیستی، قدرت در تصرف فرد یا افراد است و می‌توانند آن را علیه دیگری به کار بگیرند. تحلیل گفتمان انتقادی نیز مفهوم ایدئولوژی را به خدمت می‌گیرند تا به این طریق اِستیلای یك گروه اجتماعی بر دیگر گروه‌های اجتماعی را تئوریزه کنند. تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف به این معنا انتقادی است که قصد دارد پرکتیس-های گفتمانی در حفظ و بقای جهان اجتماعی، از جمله آن دسته از روابط اجتماعی را که توأم با مناسبات قدرت نابرابرند، آشکار کند. به تغییر اجتماعی مناسب‌تر کمك کند. بنابراین، تحلیل گفتمان انتقادی خود را به لحاظ سیاسی بی‌طرف نمی‌داند، بلکه خود را رویکردی انتقادی به شمار می‌آورد که به لحاظ سیاسی متعهد به تغییر است. تحت عنوان رهایی بخشی جانب گروه‌های اجتماعی ستم دیده را می‌گیرند. این نقد قصد دارد نقش پرکتیس‌های گفتمانی در حفظ و بقای مناسبات قدرت نابرابر را آشکار کند تا از این طریق نتیجه تحلیل گفتمان‌های انتقادی را برای ایجاد تغییرات رادیکال به خدمت بگیرد و توجه فرکلاف به نقد روشنگر، برای حصول همین هدف است. (یورگنسن، ۱۳۸۹: ۱۱۵). از نظر فرکلاف برخلاف رویکردهای زبان شناختی که تمام توجه خود را صرفاً معطوف به تحلیل متن کرده‌اند و برداشت ساده انگارانه و سطحی از رابطه‌ی متن وجامعه دارند، تحلیل متن صرف، برای تحلیل گفتمان کافی نیست و بصیرتی درباره‌ی پیوند متن و ساختارها و فرآیندهای اجتماعی و فرهنگی به ما نمی‌دهد بنابراین، «به دیدگاهی میان رشته‌ای نیاز داریم که تحلیل متن و تحلیل اجتماعی را با یکدیگر تلفیق کند». پس این برداشت که گفتمان هم سازنده است و هم محصول — دیگر پدیده‌های اجتماعی – ، نقشی محوری در نظریه‌ی فرکلاف دارد. (همان:۱۱۸). روش تحلیل گفتمان فرکلاف، مؤلف را از محدودیت‌های فوکو و لاکلو و موف در خواهد آورد و چندان

Do Not Distribution

از رویکرد مارکسی که ساختار نابرابری اقتصادی را عامل اصلی محرك تـاریخ و شـکل دهـی ایدئولوژی می‌داند، فاصله نمی‌گیرد.

در مورد استفاده از این تحلیل در رابطه با ایران، می‌تـوان گفـت جـدا از عامـل پـرکتیس گفتمانی عقل ایرانی، با شاخصه‌های ذکر شده و تولید متن‌هـای آن، پـرکتیس اجتمـاعی غیـر گفتمانی ساختار طبقاتی آن – که قوم مسلط پارس همان طبقه‌ی برتر شده است – در بازتولید و تداوم گفتمان عقل ایرانی بسیار تأثیرگذار بوده است، همان‌طور که گفتمان عقل ایرانـی بـا دال مرکزی فره‌ایزدی و سایر شاخصه‌های ذکر شده، به بازتولید ساختار طبقاتی و اشرافیت ایرانـی منجر می‌شود خود این پرکتیس اجتماعی، ساختار سلسله مراتبی، اجتماعی ایرانی بـه تولیـد و بازتولید و حذف دیگر گفتمان‌های ضد آن بسیار کمك کرده است. این صرفاً قـدرت گفتمـان عقل ایرانی در بازتولید آن حتی در دوره‌ی معاصر نیست چـرا کـه گفتمـان‌هـای دموکراسـی خواهانه‌ی امروز هژمونی و مشروعیت بیشتری نسبت به گفتمان عقل ایرانـی دارنـد، امـا چـرا گفتمان عقل ایرانی هم‌چنان در قرن ۲۱ که قرن سکولاریسم و دموکراسی است، هم‌چنان حـاکم و بازتولید می‌شود؟ چون که – همان‌طور که لمبتون نیز اشاره دارد – ساختار اجتماعی اربـاب – رعیتی و سلسله مراتبیِ ایران هم‌چنان لایتغییر باقی مانده. پرکتیس اجتماعیِ طبقاتیِ ایرانی نه تنها به بازتولید عقل سنتی آن کمك کرده است، بلکه به حذف دیگر گفتمان‌هـای ضـد آن نیـز منجر شده است و راز تداوم یا بازتولید ساختار سلسله مراتبی، حفظ سـلطه و هژمـونی قـوم — طبقه‌ی برتر پارس است که جز در شعار تن به برابری با سایر اقوام نمـی‌دهـد و حفـظ سـلطه‌ی پارسی بر سایر اقوام به ساختار سلسله مراتبی منجر می‌شود. گفتمان، صرف متن نیست، بلکه باید در ساختار اجتماعی هم تکوین یابد و گفتمان دموکراسی خواهی مدرن، هیچ سنخیتی نه تنها با ذهنیت متافیزیکی عقل ایرانی، بلکه با ساختار اجتماعی و اشـرافی آن و گفتمـان سـلطه طلبـی قومی پارس نیز ندارد. بنابراین، عقل سیاسی ایرانی همان‌قدر که بازتولید کننده‌ی سـلطه اسـت خود محصول آن نیز هست. با این تفاوت که در گفتمان عقل ایرانی به جای طبقـه بایـد قـوم و سلطه‌ی دولت تك – قومیتی را جایگزین سلطه‌ی طبقه‌ی سرمایه داری کنـیم. ایـدئولوژی عقـل ایرانی هم ریشه در ساختار سلطه‌ی قومیتی پارس دارد و هم به بازتولید آن کمك می‌کند.

نکته دیگر در اهمیت فرکلاف این است که الگوی خود را نقادی و انقلابی می‌داند و امکـان گذار مؤلف از گفتمان ایدئولوژیك را به گفتمان غیر ایدئولوژیك میّسر می‌داند و خـود را نقـاد گفتمان ایدئولوژیك، توجیه‌گر ساختار ناعادلانه طبقاتی و مدافع طبقات و قومیت‌ها و گروهای حاشیه و زیر سلطه‌ی جامعه می‌داند. لاجرم امکان دفاع از رهایی و انقـلاب و تغییـر در تحلیـل گفتمان انتقادی فرکلاف ممکن می‌باشد. بنابراین، هم می‌توان رویکرد و چهارچوب اندیـشه‌ای گفتمان را برای بررسی تاریخ ایران به کار برد و هم به رهایی و آرمـان آزادی ملـتِ دیگـری وفادار ماند. اصل و اساس تشکیل نظریه گفتمان، همان‌طور که دریدا نیز در نقـد فوکـو بـه آن اشاره‌ای کرده است نقد سلطه بر فرد (نقد سلطه‌ی قومی بر قوم دیگر) و اعتقاد به آرمان رهایی و نفی سلطه است. فقط نویسندگان گفتمان به شکل سلبی آزادی را تعریف می‌کنند نه ایجابی، کـه گرفتار مشکل روسو و مارکس نشوند. بنابراین، این‌که ما (کُردها) از چهارچوب تحلیل گفتمان،

Do Not Distribution

برای نقد سلطه‌ی ایرانیت بر دیگر ملل استفاده کنیم، نه تنها هیچ تضادی با اعتقاد ما با آزادی کُردها ندارد، بلکه اساساً همین اعتقاد به آزادی، ما را به وادی تحلیل گفتمان، برای نقد سلطه‌ی عقل سیاسی ایرانی به هویت کُردی کشانده است.

رولان بارت:

بارت، اسطوره را گفتاری سیاست زدوده می‌داند به این معنی که، اسطوره یك قصد تاریخی را به طبیعت و جاودانگی تبدیل می‌کند. همان‌طور که ایدئولوژی بورژوازی با گریز از نام بورژوا مشخص می‌شود، اسطوره بر اساس گم کردن کیفیت تاریخی چیزها بنا شده‌است: چیزها در اسطوره خاطره‌ی ساخته شدن خود را از دست می‌دهند. آن چه جهان به اسطوره می‌بخشد واقعیتی تاریخی و معینی است که از طریق شیوه‌ی تولید یا کنش‌های انسانی وارد زبان می‌شود. اسطوره در عوض تصویری طبیعی از این واقعیت به دست می‌دهد، گونه‌ای تردستی صورت می‌گیرد؛ که طی آن واقعیت غیب می‌شود تاریخ آن تخلیه می‌شود و به جایش طبیعت ریخت می‌شود. بنابراین، کارکرد اسطوره توخالی کردن واقعیت است. اسطوره، چیزها را انکار نمی‌کند، کارکرد آن برعکس، سخن گفتن از چیزهاست. به بیان ساده‌تر، اسطوره آن‌ها را پالایش می‌دهد، معصومانه می‌کند و به جاودانگی تبدیل می‌سازد. اسطوره پیچیدگی‌ها را جذب می‌کند و دنیایی بدون تضاد سامان می‌دهد. اما رولان بارت هر چند اسطوره را گفتاری سیاست زدوده تعریف می‌کند اعتقاد دارد گفتاری وجود دارد که در برابر اسطوره می‌ایستد یعنی گفتاری که سیاسی باقی می‌ماند. گفتار انسان مولد: «هرجا انسان برای دگرگون کردن واقعیت و نه برای تبدیل آن به تصویر سخن می‌گوید اسطوره ناممکن است. از این رو است که زبان صد در صد انقلابی نمی‌تواند زبان اسطوره‌ای باشد. انقلاب چه در ابتدا و چه در انتها سیاسی باقی می‌ماند و نه مانند اسطوره گفتاری که در ابتدا سیاسی و در انتها طبیعی می‌شود» (بارت، ۱۳۸۹: ۷۲ به بعد). بنابراین، از نظر بارت، اسطوره فقط فرآورده‌های جوامع کهن نیستند ذهنیت جوامع امروزی نیز توانایی حیرت انگیزی در ساختن اسطوره از رویدادهای روزمره‌ی سیاسی و اجتماعی دارد. می توان از زبان تری ایگلتون گفت: اسطوره، ایدئولوژی جوامع پیشا صنعتی هستند یا ایدئولوژی اساطیر جوامع صنعتی. هم اسطوره و هم ایدئولوژی جهان‌های معنایی نمادین با کارکردها و پیآمدهای اجتماعی‌اند (ایگلتون ، ۱۳۸۱ ۲۸۷). کُردها در دنیای اسطوره‌ی ایرانی به ضحاك مغز خور و در ایدئولوژی مدرن به کُرد سربُر تعریف می‌شوند. نوشته‌های رولان بارت در مورد بررسی اساطیر ایرانی بسیار کاربرد دارد چرا که مثلا هخامنشیان با کنش سیاسی و جنگ، قدرت را از دست مادها گرفتند اما در اسطوره این انتقال قدرت بسیار معصومانه و طبیعی جلوه‌گر می‌شود. ریشه‌ی سیاسی آن پنهان شده و انگاری که مادها خود به اختیار قدرت را به کوروش تفویض کردند. اساطیر ایرانی ریشه‌ی خشونت تشکیل امپراطوری ایران زمین را نفی کرده و آن را تقدیر الهی و خواست خود مادها می‌دانند. نکته‌ی مهم دیگر در رولان بارت این است که همه‌ی گفتارها اسطوره‌ای نیستند گفتار تصویر

Do Not Distribution

ساز اسطوره‌ای است اما گفتاری که با کنش و انقلاب سعی در تغییر جهـان دارد و نـه تـصویر سازی آن، نه گفتاری اسطوره‌ای، بلکه سیاسی و انقلابی است. می‌توان این را در مـورد کُردهـا صادق دانست که هیچ‌گاه به دنیای اسطوره گذار نکرده‌اند و همیشه نه با زبان تـصویر و «روح»، بلکه با کنش و عصیان انقلابی با جهان درگیر و سعی در تغییر آن داشته‌اند.

آن‌چه در این قسمت در صدد ارائه آن بودیم، سیر گذار از خاطره‌ی ازلی به بت ذهنی بـود. مفاهیم متافیزیکی که بشر قرنها در درون آن می زیست، چیزی جز بت ذهنـی و روان‌کننـده‌ی چرخِ قدرت و تثبیت سلطه نبود. مفاهیمِ مقدسِ اهورامزاد، دین، ایران‌زمین، ایـران فرهنگـی، وحدت و... نه خاطره‌ی ازلی که در درون آن غرق شویم بلکه بت ذهنی و ایدئولوژی سـلطه‌ی قوم غالب فارس هستند که باید از یك سو مبانی نظری این مفاهیم را به چالش کـشید از سـوی دیگر مبانی تاریخی آن که این دو، مستلزم همـدیگر هـستند. در ایـن قـسمت مبـانی فلـسفی متافیزیك ایرانی را به چالش و در فصول بعدی مبانی تاریخی آن را به چالش می‌کشیم. تاریخی که نه تکامل و رابطه‌ی درونبود پارس و کُرد بلکه بازتولید امر سیاسی پارسی و سلطه‌ی پـارس بر کُرد در قالب مفاهیم مقدس در هرزمان بوده است.

Do Not Distribution

- پیشاعقلانیت

در قسمت اول ظهور و زوالِ عقلانیت نامعقول فلسفی را بیان کردیم. دریافتیم که که در تمدن قدیم آن‌چیزی که به عقلانیت مشهور گشته است، چیزی جز تفکرات فراعقلـیِ متـافیزیکی یـا نامعقولات اشراقی که به اسم عقل مشهور گشته، نبوده است. در این قسمت بـا ماقبـل عقلانیـت متافیزیکی که همان عقل واقعی و بشری است مـی‌پـردازیم. تـاریخ متافیزیـك از زرتـشت و افلاطون تا چرخش فکری نیچه و مارکس، که بر روی سر قرار گرفته بود، نامعقولات را عقل و عقل را نامعقول معرفی کرده بود که البته این نام‌گذاری فاقد عمق و برساخته روابـط قـدرت و سیاست سلطه بوده است. اگر در قسمت اول مبانی نظری عقلانیت نامعقولِ ایرانـی را بـه چـالش کشیدیم، در این قسمت زمینه‌ی به سخن در آوردنِ نامعقول عقلانـی کُـرد را ارائـه مـی‌دهـیم. سوژه‌ی تراژیك کُرد در عدم گذار به تاریخ متافیزیك یا همان عقلانیت نـامعقول، محکـوم بـه شورشیان بی‌خرد بودند چون خرد کُردی، خردی بشری و ماقبل متافیزیکی است بنابراین برای پردازش آن باید به ماقبل عقلانیت، ماقبل متافیزیك و به خود چیزِ کُرد بازگشت. بازگـشت بـه خودِ کُرد، بازگشت عقل بشری است که در تاریخ حاکم شده‌ی نامعقول متافیزیکی به ناعقلانیت مشهور گشته است.

آنچه ما تاکنون از مطالب پیشین تحت عنوان عقل سیاسی ذکر کردیم، برای بررسـی تـاریخ ایرانیت و شناخت عقلانیت سیاسی ایرانی فراتر از حوزه‌های رئال سیاسی و حوادث پراکنـده و جزیی تاریخ آن بود، اما همان‌طور که تاریخ کُرد، تاریخی معکوسِ تاریخ ایران بـوده اسـت، چهارچوب تئوریك بررسی شده در تاریخ کُرد، باید خلافِ چهارچوب تئوریكِ ایرانیت باشـد. کُردها همیشه از ضحاك تا مزدك و خرمدینان از آزادی سیاسی خود در مقابـل سـلطه‌ی سیاسـی

حاکمیت‌های دیگر دفاع کرده‌اند. کُردها هیچ‌گاه، پنبه در گوش خود فرو نبردند تا آواز «سیرن‌ها» را نشنوند[1] نه تنها عاشقانه به دنبال آواز سیرن‌ها رفتند بلکه در مقابل کسی که می‌خواست به زور پنبه در گوش آن‌ها فرو برد عصیان کردند. بنابراین، نه عقل سیاسی بلکه بازگشت به خود زیست تجربه شده‌ی کُرد، یا بازگشت به خود چیز کُرد بهترین راه به سخن در آوردن منطق عمل کُرد است که البته مستلزم این کار، نفی و نقد عقلانیت سیاسی دیگری بر روی منطق عمل تاریخی کُرد است که در قسمت اول مبانی نظری قداست‌زدایی از عقل ایرانی را طرح و در ادامه مبانی طرح تاریخ کُرد را پردازش می‌کنیم.

اگر بخواهیم چهارچوب تئوریکی برای بررسی تاریخ کُرد ارائه دهیم، صرف استفاده از مفاهیم اندیشه‌ی غرب راه به جایی نمی‌برد. تاریخ کُرد، تاریخی خلاف آمد عادت است. اندیشه‌ی غرب از راه دین، فرهنگ و دولت به بررسی تاریخ یك ملت می‌پردازد. اندیشه‌ی غرب با بررسی اساطیر، دین، فرهنگ و دولت‌ها و سلسله‌ی امپراطوری‌ها به برررسی تاریخ یك ملت می‌پردازد. اما تاریخ کُرد، تاریخی خاموش، اتفاقی، تاریك و عدم گذار به دنیای «دوره محوری» و فلسفه‌ی روح است. تاریخ کُرد اگزیستنس شدن و بودن واقعی در جهان است نه اندیشیدن به آن. به همین دلیل مستشرقان این همه به بررسی تاریخ ایران علاقه‌مند، کُردها را فاقد تاریخ و شاخه‌ای از ایران به حساب می آورند، چرا که رویکرد حاکم به تاریخ، پاسخگوی طرحِ تاریخِ کُردستان نیست. تصور نمی‌کنم یك غیر کُرد بتواند به کشف تاریخ کُرد نائل شود. تاریخِ نانوشته‌ی کُرد – به قول اشپنگلر که به مناسبت دیگری گفته – ایده‌های نانوشته‌ای است که در رگ‌های ما جریان دارد. اول باید با آن زیسته باشیم آن را احساس کنیم به آن اعتقاد بیابیم سپس آن را به سطح معرفت و مفهوم برسانیم. اگر چه ما هنوز امکانات مفهومی و توانایی علمی در ارائه‌ی تئوری مناسب برای بازسازی تاریخ کُرد نداریم، اما باید به قدر تشنگی بچشیم.

در بررسی تاریخ کُرد و هویت‌خواهی آنان باید توجه داشت که برخلاف تصور رایج، این هویت است که سنت را می‌سازد نه برعکس. اگر ما فاقد سنت هستیم به این دلیل است که نه تنها فاقد هویت هستیم بلکه آگاهی بر بحران و بی هویتی خویش نیز پیدا نکرده‌ایم. بنابراین، این هویت مدرن است که به بازسازی و تفسیر دائم سنت گذشته می‌پردازد. روشنفکران ایرانی با گرایش به طرف کمونیسم، سنت سوسیالیسم اسلامی را برساختند با گرایش به طرف ناسیونالیسم سنت ملی ۲۵۰۰ ساله را برساختند با گرایش به طرف حقوق بشر و دموکراسی، سنتِ هزار ساله‌ی حقوق بشر و دموکراسی ایران قدیم را برساختند. بنابراین، اگر ما فاقد سنت هستیم به این دلیل است که فاقد هویت هستیم. هویت دارای مؤلفه و تعریف است، احساس کُرد بودن لزوماً به معنی دارا بودن هویت کُردی نیست. کُرد بودن، اسم بی مسمی است و اعتقاد به کُردایه‌تی هنوز به سطح معرفت و مفهوم گذار نکرده است. نظم کُردی، نظمی بیرونی است نه درونی. نظمی در خود است نه برای خود به همین دلیل با فقر تئوریك مواجه است هویت در آگاهی به خود و درونی شدن نظم سیاسی تشکیل می‌شود.

Do Not Distribution

هویت identity از مصدر هو به معنای هستی، ماهیت و سرشت فرد یا گروه می‌پردازد. هویت به آن پرسش‌ها می‌پردازد که ما کیستیم که دیگران نیستند به عبارت دیگر ویژگی‌های متمایز ما از دیگران و تشابه‌های خود ما با هم در چیست. هویت به تشابه‌ها و تمایزهای خود و دیگری می‌پردازد. هویت ملی national identity درك یك ملت از چیستی و کیستی خود در مقابل ملت‌های دیگر است. هویت ملی عبارتست از: «بازتولید و بازتفسیر دائمی الگوی ارزش-ها، نمادها، خاطرات و سنت‌هایی است که میراث متمایز ملت را تشکیل می‌دهند» (اسمیت، ۱۳۸۳: ۳۰). بنابراین سعی ما در این کار فهم و باز تفسیر الگوی ارزش‌هایی هستیم که جنبش‌های سیاسی کُردها را شکل داده است. اما باید توجه داشت که هویت مفهومی سیال و درون ذهنی است که از دل تاریخ بیرون می‌آید و چون تاریخ ما زیر سایه تاریخ دیگری‌ها قرار گرفته است ابتدا باید «بازگشت به خود تاریخ کُرد» داشته باشیم و هستی تاریخی کُرد را از زیر سایه و گرد و غبار تاریخ دیگری‌ها رها سازیم که نظریه‌ی بازگشت به خود چیز هوسرل الگوی مناسبی در نظریه سازی است. هم‌چنین چون ما تاریخ مکتوبی نداشته و صاحب تاریخ خود نبوده‌ایم باید با تأویل نگاه دیگری‌ها به خود و بازشناسی «دیگری» دیگری‌ها، خود و هویت خودی را بازشناسیم. این کار ریزه‌کاری و پیچیدگی خاصی می‌خواهد، زیرا تاریخ ما تاریخ مکنون و نانوشته‌ای است که توسط دیگران مصادره و نگاشته شده است. ما از نظر تاریخی در خود زیسته‌ایم نه برای خود. تاریخ مستقل ما، بخشی از تاریخِ دیگری‌ها شده است. بنابراین در نبود تاریخ نگاری خودی، جز با شناختن هویت دیگری‌ها که هویت ما «دیگری» هویت آنان شده است، قادر به شناخت تاریخ خود نیستیم. ابتدا باید از زاویه‌ی دیگری تاریخ و هویت خود را شناسانده سپس آن را فهم و تأویلی خارج از معرفت شناسی دیگری‌ها کرد. سپس در نبود تاریخ مکتوب باید ماتریالیسم سیاسی یا کردارهای سیاسی را که از زاویه‌ی دیگری‌ها تفسیر شده را بازتفسیر و تأویل کرد. جنبش‌های تاریخی کُرد جنبش‌های عملی و صامتی هستند. بنابراین، تراژیك هستند و باید از مفاهیم تراژدی برای بیان آنها استفاده نمود که برای اینکار ابتدا باید زاویه‌ی تحلیل و برداشت دیگری‌ها را زدود که ما در بررسی عقل سیاسی ایرانی قداست فهم و تحلیل دیگری از تاریخ خودی را به چالش کشیده‌ایم و اکنون باید زبان صامت تاریخ سیاسی کُرد را به زبان و در قالب مفاهیم در بیاوریم، مفاهیمی که از دل تجربه‌ی زیسته شده‌ی خود کُرد باشند. به عبارت دیگر باید به خود چیزِ کُرد بازگردیم.

پدیدارشناسی هوسرلی: بازگشت به خود چیز:

پدیدارشناسی در لغت به معنای مطالعه یا شناخت پدیدار است. هوسرل می‌خواهد پدیدارشناسی‌ای که هستی‌شناسی محال آن را محدود می‌کند (کانت) و هستی شناسیِ‌ای که پدیدارشناسی را در خود منحل می‌کند (هگل) به کناری نهد و به پدیدارشناسی خود که هستی را میان پرانتز می‌گذارد و کیفیت ظهور أشیاء را به صورتِ مسئله‌ای مستقل بررسی کند، بپردازد (دارتیگ، ۱۳۷۶: ۶). هوسرل، برای ایجاد فلسفه‌ای دقیق، معتقد است که تفکر فلسفی به جای

Do Not Distribution

وابستگی به سنت‌های فلسفی، خود واقعیت را مبدأ عزیمت خویش قرار دهد و نیروی محرک فلسفی نه از فلسفه‌ها، بلکه باید از خود أشیاء و مشکلات استخراج شود (همان: ۱۶). فهم و توصیف پدیدارها ازنظر هوسرل با توجه به تجربه‌ی آگاهانه و نیت‌مند است که سوژه را فراهم‌آورنده‌ی تمامی شرایط تجربه و فهم ابژه می‌داند (احمدی ۱۳۸۱: ۱۶۶). وی علم و نظریه‌ها را عاجز از کشف گوهر چیزها دانست که برای بازگشت به‌خود چیزها ناگزیر از کنار زدن نظریه‌ها و علم‌ها می‌باشیم. پدیدارشناسی حیطه‌ی دریافت ماقبل مفهومی پدیدارها را گشوده است (چالمرز، ۱۳۸۹: ۱۳۷) که، با زدودن مفاهیم شکل‌گرفته در مورد یك چیز، حال آن چیز فرد یا شئ یا فرهنگ و ساختار باشد، به خود چیز بدون پیش فرض‌های تاریخی باز می‌گردد. پدیدارشناسی هوسرل به دنبال تحلیل مفهوم معنا در «زیست جهان» است نه تمرکز بر ویژگی عینی پدیده‌هاست (شرت، ۱۳۸۷: ۱۱۲). در واقع تمامی مفاهیم و سنت شکل گرفته در مورد یك چیز را نفی و با حیرتی دوباره با فهم نیت‌مندی بدون هیچ پیش فرض مفهومی و سنتی، به خود چیز بازگشته و بدون هیچ پیش فرضی سعی در به زبان درآوردن خود چیز دارد. بدون توجه به سنت فلسفی و سنت تاریخی، خود چیز (که در اینجا هستی کُرد منظور است) را مبدأ عزیمت فلسفه و شناخت می‌داند. در این تحقیق خود چیز، تاریخ کُرد و کردارهای سیاسی اجتماعی و کنش سیاسی آن است که زیر بار مفاهیم و سازه‌های معانی ایرانی تعریف شده است، در واقع ایرانی‌ها بار معانی و مفاهیم خود را به «خود چیز کُرد» قالب کرده و آن را طبق منافع خود تعریف کرده‌اند که ما در بخش اول مبانی تئوریك به نقد عقل سیاسی ایرانی و مفاهیم قالب شده آن بر تاریخ کُرد با استفاده از روش تحلیل گفتمان پرداختیم که ارتباط حقیقت ایرانی با قدرت و سلطه‌ی قومی آن فاش و قداست مفاهیم قالب شده ایرانی بر تاریخ کُرد را بزداییم و در این بخش با استفاده از روش پدیدارشناسی هوسرلی در بازگشت به خود چیز، به نفی مفاهیم قالب شده‌ی ایرانی به خود چیز کُرد پرداخته و سعی در به زبان آوردن تجربه‌ی زیسته‌ی کُرد در قالب مفاهیم داریم. یعنی با نفی عقلانیت سیاسی ایرانی بر تاریخ کُرد، تجربه‌ی زیسته شده‌ی کُرد در دل تاریخ را در قالب مفاهیم جدید که متناسب با خود تاریخ زیسته شده‌ی کُرد باشد، در می‌آوریم. البته ما قصد و توان رفتن به پس زندگی زیسته شده را نداریم، مفاهیم از دل همین تاریخ زیسته شده‌ی کُرد تأویل می‌شوند فقط کافی است گرد و غبار ناشی از سلطه‌ی مفاهیم ایرانی/سامی را بر روی تاریخ کُرد برداریم، تجربه‌ی زیسته شده‌ی کُرد خود به سخن در خواهد آمد، فقط کافی است آن را تأویل نماییم.

سوژه‌ی نژادپرستی ژیژک:

از نظر ژیژك، نژادپرستی در پاسخ به این سؤال پیش می‌آید که آن‌ها از ما چه می‌خواهند؟ منظور او یهودیان در اروپا است امیال و خواسته‌های مشخصی ندارند و تن به منطق امر نمادین نمی‌دهند. از منظر یهودی ستیزی، یهودی شخصی است که هیچ‌گاه مشخص نیست واقعاً چه می‌خواهد. ژیژك اذعان می‌کند که این چهره ممکن است آفریقایی – آمریکایی یا ژاپنی باشد اما

Do Not Distribution

در اروپا یهودی سوژه‌ی نژادپرستی است. یهودی مظنون است چون ما نمی‌دانیم چه می‌خواهد. (ژیژك در مایرز، ۱۳۸۵، ۱۴۵).

از نظر ژیژك، هرگاه بدنی وارد حوزه‌ی دلالت امر نمادین یا دیگری بزرگ می‌شود، اخته شده است. هزینه‌ی ما برای کسب جواز به رسانه‌ی عام زبان، فقدان نفسی است که به لحاظ جسمانی کامل می‌شود. برای ورود سوژه به نظم نمادین، باید امر واقعی، عیش آن خالی شود. امر نمادین، بر اساس فقدان خود چیز یا فقدان عیش و میل شکل گرفته است که چون سوژه‌ی نژادپرستی نمایش خود چیز یا میل و غریزه است مورد خشم و نفرت نظم نمادین قرار می‌گیرد. امر نمادین نمی‌تواند به طورکامل پاسخگوی عیش باشد (مایرز، همان، ۱۴۷). کُردها هم چون هم‌چنان وفادار به زمین و غریزه (رقص میترایی، ضحاك ماردوش، مزدك و...) باقی مانده‌اند و تن به فرهنگ آسمانی و دینی نظم نمادین ایرانی نداده‌اند مورد حسادت و خشم قرار می‌گیرند. فرهنگ نمادین ایرانی/سامی بر اساس فقدان اصل چیز و عیش شکل گرفته است. در واقع ایران/سامی از اصل لذت اولیه دور افتاده و به رویایی آن – دین و فلسفه – مشغول است در حالی که کُردها در اصل خود «چیز» و میل و عیش باقی مانده‌اند. کُردها در اصلِ لذت اولیه باقی مانده‌اند، لاجرم نیازی به رویای اصل لذت ندارند. در واقع ریشه‌ی خشونت تاریخ و اقوام متافیزیکی تاریخ نسبت به کُرد، حسرت نسبت به اصل لذت اولیه‌ی میترایی/مادی است که خود فاقد آن هستند و مقیدات دینی و فلسفه‌ی روحی خویش را، خود را در تقابل با اصل لذت اولیه‌ی مهر/کُرد برساختند. نمونه‌ی این کار، بردن پردیس کُردی از زمین به آسمان است. پردیس واژه‌ای کُردی که جای باغ و رقص و مستی در همین دنیا بود که تاریخ متافیزیکی آغاز شده با ایران/زرتشت، در عین حالی‌که در تقابل با پردیس مادی دین و اخلاق متافیزیکی را بنیاد گذاشتند، در حسرت پردیس مادی، فردوس آسمانی را برساختند (رجوع شود به متن).

کُردها چنان محکم با چکش به میخ ضربه زده‌اند[۲] که خللی در فرو رفتن میخ به وجود نیآمده است که نیازی به تأمل در آن داشته باشند. خواسته‌ها و امیال کُردها هم هیچ وقت مشخص نبوده است. کُردها ملتی بی تاریخ و ناشناخته به نظر می‌رسند. به همین دلیل محققان از این همه عصیان و شورش‌هایی کُردی متحیر مانده و علت‌هایی بی‌اساسی چون محرومیت اقتصادی، تحریك بیگانگان، فشار دولت متمرکز و... را مطرح می‌کنند. غافل از این که این دلایل برای دیگر ملیت‌های به اصطلاح ایرانی نیز هست، اما چرا آن‌ها مانند کُردها عصیان نمی‌کنند؟ ناشناخته بودن امیال و خواسته‌های کُردها، باعث شده است آن‌ها را حتی از دایره‌ی انسان بودن خارج کنند و اصل و نسب کُردها را به جن، دیو و.. برسانند. لاکان می‌گوید برای انسان بودن باید تن به امر نمادین داد، کُردها چون امر واقعی که تن به نظم نمادین نداده‌اند به جِن و شیاطین ملقب گشته‌اند.

Do Not Distribution

تراژدی:

مفهوم دیگری که بر اساس آن به بررسی مبانی تئوریك برای تاریخ کُرد پرداخته‌ام، مفهوم تراژدی می‌باشد. تراژدی صامت است و خودآگاه نیست. به قول روزنتسوایگ، نفس خاموش است. تراژدی تن به منطق تاریخ نمی‌دهد به همین دلیل ضد تاریخ است که بر اساس آن تراژدی کُرد را در تقابل تاریخ ایران قرار داده‌ام. به قول لوکاچ – قهرمان تراژیك با سرشت و ماهیت خویش سازگاری دارد رنج و نابودی او نیز ناشی از همین می‌باشد و — به قول شلینگ – «وقتی می‌گوییم چیزی بر جا و ماندنی است منظورمان آن است که هستی آن با ماهیتش و سرشتش سازگاری ندارد». معنای زندگی آن است که هیچ چیز تا به آخر و به تمامی زیسته نمی‌شود (مجله سروش، لوکاچ ۱۳۷۶، ص ۳۲). لوکاچ می‌گوید زیست را فقط به شیوه‌ایی سلبی می‌توان وصف کرد یعنی چیزی است که همواره جریان سیال زندگی را بر هم می‌زند. برای زیستن آدمی باید زندگی را انکار کند (همان:۳۳). قهرمان تراژدی خاموش است، امکان گفتگو و ارتباط ندارد (روزنتسوایگ) چرا که خود را با هستی و کنش و سرنوشتش یکی می‌داند (کافمن) قهرمان تراژیك سراپا کنش است، صامت است به همین دلیل خودآاگاه نیست. نفس تراژدی امکان گفتگو ندارد امکان ارتباط ندارد. هنوز شخص دیگری وجود ندارد که از درون با این نفس سخن بگوید اگر به تجربه‌ی یهود و مسیحیت نگاه کنیم منظور از شخص دیگر همان خداوند است چون در گفتگوی درونی با خدا است که ذهنی و آگاهی، تمرکز یا تشخص می‌یابد. بنابراین، تراژدی به بیداری نفس می‌انجامد، اما نفسی زبان بسته، نفسی خاموش و همان طور که روزنتسوایگ اشاره دارد چون این نفس خاموش است و نمی‌تواند ارتباط برقرار کند حتی نمی‌تواند با خودش صحبت کند، پس به ناچار فقط باید نمایش داده شود. به همین دلیل در خطاب به کُرد می‌گویم «شورشیان بی‌خرد». کُردها با ماهیت انسانی خویش سازگار و تن به تاریخ متافیزیکی ندادند به همین دلیل شورش‌های عملی و تهی از خرد تعریف شده‌ی تاریخ هستند. تاریخ نه اصل بلکه نتیجه‌ی یك خطا بود تاریخِ خطا، امکانات مفهومی برای تئوری مناسب با کنش عملی و صامت کُرد را ندارد.

در تراژدی — به قول کافمن – تمایز بین جهان برون و درون، به آگاهی نیامده است و صرفاً از طریق هستی و کنش قهرمان تراژیك جلوه‌گر می‌شود، نه از طریق زندگی درونی یا دیالوگ. (همان:۲۴۳). کُردها هیچ‌گاه به خودآگاهی نرسیدند هیچ گاه توان دیالوگ و گفتگو نداشتند. دیگری چون خدا نداشتند که در گفتگو با وی به خودآگاهی نفس برسند و صاحب فلسفه و تاریخ شوند. کُرد ماهیتی تراژیك دارد ماهیت خود را در کنش و عمل نشان می‌دهد نه در اندیشه. جنبش‌های سیاسی تجلی هستی و ماهیت کُرد هستند. هستی کُرد صامت بوده است. تاریخ زمانی به وجود آمد که پای ایمان به خدا به ظهور رسید (ایلیاده). فقط با از بین رفتن ایمان است که امکان ظهور تراژدی به وجود می‌آید همان‌طور که پل ارنست می‌گوید: «فقط زمانی که کاملاً بی خدا شده باشیم می‌توانیم به تراژدی برسیم». در حالی که خودِ خدا عصیانی در برابر هویت کُرد است پس چگونه کُرد با آن (خدا) برای بیداری نفس، به دیالوگ بپردازد؟ اگر «خدا خودِ تاریخ است»، کُرد، امکان گفتگو با خدا/تاریخ را ندارد چون فلسفه‌ی ظهور

Do Not Distribution

خدا/تاریخ، عصیان در برابر اصل لذت اولیه‌ی کُرد/میترا است. به همین دلیل از فرهنگ متافیزیکی و معرفت عرفانی /هرمسی ایرانی‌ها سخن گفتیم و در مقابل از روحیه‌ی پرومته‌ای/دیونیزوسی کُردها. کُردها عقل متافیزیکی/الهی را نپذیرفتند که وارد فرآیند تاریخ شوند و چون امر واقعی، نظم نمادین فرهنگ‌های متافیزیکی ایرانی، عربی/اسلامی و یونانی را به چالش می‌کشیدند. به همین دلیل، توسط خدایان به گوتی‌های بی عقل، ضحاك، یاجوج و ماجوج و جِن ملقب گشتند. کُرد، دیگری تاریخ است. کُرد، حوزه ناااندیشیده‌ی اندیشه شده‌ی تاریخ است. تاریخ در تقابل با کُرد ظهور یافت.

ژ. مار گفته است «کُردها ملت فراموش شده‌ی تاریخ هستند». من (نگارنده) می‌گویم کُرد محکوم به فراموشی در تاریخ است. شاید نظریه‌ی بورکهارت که تاریخ یك ملت از طریق دین، دولت یا فرهنگ آن باید شناخت و هژمونی آن بر روش شناسی تاریخی مانع معرفتی مهمی در شناساندن تاریخ کُردها دارد. هژمونی فلسفه‌ی روح که هستی را صرفاً از طریق مفاهیم دینی/فلسفی می‌شناسد مانع از درك هستی کُرد در تاریخ شده است. «هگل» می‌گوید که ذات یك ملت خود را در تاریخ آن ملت نشان می‌دهد. ظاهراً تاریخ، همان تاریخ مفاهیم و تجلی عقل کلی است و چون کُردها ذهنیت متافیزیکی نداشته و صاحب مفاهیم دینی/اسطوره‌ای نیستند پس فاقد تاریخ هستند.

برخلاف هگل، «هایدگر» ذات انسان را اگزیستانس یا در ایستادگی او می‌داند آن‌چه انسان بدان انسان است قیام اوست نه برخورد در مقام سوژه یا نوعی وجود قائم به ذات (هایدگر به نقل از جمادی، ۱۳۸۳، ۱۳). انسان محصور در سوبژکتیویته، دربسته به روی ذات خود و جدامانده از آن است (همان، ۱۱). هایدگر این را همان استعلا می‌داند اما سرآغاز استعلا نه رویکرد به مجردات پر رمز و راز ماوراءالطبیعی و غنوسی است نه کشف مفاهیم واقعی‌تری چون اعتقاد به روح برین و... نه گسترش روح مطلق در فلسفه هگل و نه تجلی نور قدسی عرفا (همان، ۷۱). تاریخ کُردها نه در مجردات پر رمز و راز و مفاهیم روحی و... بلکه در اگزیستنس شدن واقعی و زیستن و بودن در جهان است نه اندیشیدن به آن. بنابراین، به جای پدیدارشناسی فلسفی هگل، باید با پدیدارشناسی وجودی هایدگر، که هستی و کنش و زیستن انسان را بر ذهنیت ترجیح می‌دهد به تاریخ کُرد نگریست.

پرومته:

ما عقل ایرانی را با معرفت هرمسی و کُردها را روحیه‌ای پرومته‌ای تعریف کردیم، حال منظور خود از پرومته و هرمس را بیان می‌کنیم. پرومته نماد عصیان و شورش و هرمس نماد چاپلوسی و تسلیم است.

پرومته به دلیل آن‌که آتش/خرد را به انسان‌ها بخشید و برای نجات انسان به خدایان پشت کرد، مورد نفرین خدایان قرار گرفت. اما در مقابل درخواست همسرایان از او به خاطر طلب بخشش از زئوس، پرومته‌ی عصیانگر جواب می‌دهد: «زئوس با همه‌ی لجاجتش روزی خاکسار

است... روز سرنگون شدن، زئوس در می‌یابد که از قدرت مطلق تا غلامی چه راه درازیست... من از مرگ در امانم از چه (زئوس) بترسم و خود را برای همه چیز آماده کرده‌ام... در برابر فرمانروایی چرب‌زبانی کنید و او را بستائید اما من زئوس را به هیچ می‌گیرم...» (اشیل، ۱۳۵۰، ۵۴ – ۵۵). پرومته، هرمسِ پیام‌آور زئوس را به غلامِ ایزدان تشبیه می‌کند و در جواب هرمس که او را به خودبینی متهم و رنج او ناشی از همان خودبینی است جواب می‌دهد: «من شوم بختی خود را به مقام پست تو نمی‌فروشم این را نیك بدان» (همان، ۵۷). پرومته خود را «دشمن همه‌ی ایزدان» می‌داند. پرومته در جواب هرمس می‌گوید هیچ‌گاه چون زنان دست‌هایم را به درگاه زئوس به قصد زاری بالا نمی‌گیرم (همان، ۶۰). هرمس پرومته را که از عذاب زئوس نمی‌ترسد، به سرسختی و خام بودن و اندیشه‌ی بی‌راه و دیوانه بودن، ملقب می‌سازد (همان). در نهایت زئوس، هر روز عقابی (نماد افکار الهی) را می‌فرستد که جگر پرومته را زنده زنده در بیاورد. این مختصری از داستان پرومته است که به دلیل کمك به انسان در مقابل خدایان عصیان کرد و خدایان به رهبری زئوس او را دچار عذاب و رنج تمام نشدنی کردند. اما پرومته به جای پیشیمانی و افسوس و توبه به درگاه زئوس، با سرسختی و لجاجت تمام از کار کرده‌ی خود دفاع و به عصیان خود در مقابل زئوس ادامه داده و ننگ تسلیم شدن و اطاعت و توبه از زئوس را نمی‌پذیرد. پرومته عذاب هر روزه را بر تسلیم شدن در مقابل خدایان ترجیح می‌دهد همان‌طور که کُردها محروم شدن از تاریخ و رهایی در کوهستان را به بندگی و اطاعت از خدایان ترجیح داده‌اند. تنها اسطوره‌ای که در شرق – به قول جلال ستاری – با پرومته‌ی عصیانگر بر ضد خدایان همسان باشد، اسطوره ضحاك است. ضحاك به نفع بشر و زمین بر علیه خدا عصیان و روحش را به شیطان فروخت. ضحاك نیز مانند پرومته به همراه انگره‌مینو (اهریمن) و اکومن دیو، سعی در خاموشی فره خدایان دارد که با مقاومت ایزد آذر و بهمن و سپند مینو بر می‌خورند. «نبرد اتر یا آتش و آژی‌دهاك بر سر فره‌ایزدی است که آژی‌دهاك می‌خواست که فره‌ایزدی را خاموش کند...» (آموزگار، ۱۳۸۰: ۴۹). نبرد ضحاك با آتش، نبرد شیطان با خدا و قرارداد بشری با سلسله مراتب خدایی است. در اوستا آژی‌دهاك را دشمن ایزد آذر یا آتش می‌داند. آتش شریك نظم راستین بود... اشه یا ارته ارزش اخلاقی و کیهانی دارد. وسیله‌ای برای آزمایش بی‌گناهی... او را با عدالت پیوند می‌دهد (گیمن، ۱۳۷۸: ۴۷ – ۴۸). آتش یا فره ایزدی نماد نظم سلسله مراتب سیاسی و ارباب/بردگی است. نبرد ضحاك بر سر فره‌ایزدی، نبردی برای بازگرداندن معنای اصلی آن است. فره‌ایزدی در کُردی به معنای فره very شاهی است در ایران معنای آن تغییر یافته و به فرِه یا نشانه‌ی الهی تغییر معنا یافت که در فصول بعد به آن باز خواهم گشت در اینجا صرفاً تضاد دو نظم الهی و زمینی/بشری را می‌خواهم نشان بدهم. به همین دلیل نگارنده (قادری) خرد سیاسی ایرانی را با معرفت هرمسی، از زرتشت و مغان تا تنسر و شاهنامه و از ابن سینا تا غزالی و سهره‌وردی تعریف کرده و روحیه‌ی کُردها را پرومته‌ای، از میترا و ضحاك تا گئوماتا و مزدك و خرم‌دینان و احزاب معاصر تعریف کرده‌ام،که همان تضاد عقل متافیزیکی با عقل بشری است.

Do Not Distribution

میترا: قرارداد/پردیس:

مفهوم دیگری برای بررسی نظری عصیان‌های کُردی، میترا به معنای قرارداد اجتماعی و پردیس است. این مفهوم ظاهراً از قرون ۱۷ م توسط اندیشمندانی چون هابز، جان لاك و روسو، برای نفی حق الهی شاهان و مشروعیت متافیزیکی و دادن حق حاکمیت به اکثریت مردم به وجود آمد و آن طور تصور می‌شد که سابقه‌ای در دنیای قدیم نداشته است یا نهایتاً به سوفسطائیان یا رواقیون ختم می‌شود... اما با بررسی‌های بیشتر مستشرقان در آثار باستانی و تحقیقات تازه در دین مهر، این تصویر را در هم شکست. ما در فصول بعدی به طور مفصل به آیین میترا خواهیم پرداخت در اینجا صرفاً به کلیتی از آن اشاره می‌کنیم. میترا به معنای قرارداد/پردیس، بر خلاف آیین‌های اسلام و زرتشت، در مشروعیت بخشی به سلطه‌ی قومی - طبقاتیِ عرب - پارس در عباسیان و ساسانیان، ایدئولوژی جنبش‌های برابری خواهانه‌ی کُردها از مادها تا مزدکیان و خرم‌دینان بوده است. جنبش‌های کُردی از ماد - که با نظریه‌ی قرارداد تشکیل دولت دادند - تا قیام اجتماعی گئوماتا و مزدك و خرمدینان، همیشه قیام‌های ضد طبقاتی، و ضد مشروعیت متافیزیکی شاهان ایرانی/عربی بوده است.

مفهوم دیگر برای درك هویت‌خواهی کُردها، میترا/پردیس است. پردیس واژه‌ای مادی به معنای پُر از خوشی و شادی در همین دنیا بود که در فرهنگ‌های دیگر به فردوس آسمانی تغییر معنا یافت. پردیس مادی، مکان شادی، رقص و مستی، بدون مقیدات متافیزیکی و دینی بود که تبلور سیاسی آن را در مزدکیان و خرم‌دینان - که تنها محدودیت لذت، توافق دو طرف و رضایت دیگری بود نه مقیدات متافیزیکی و دینی - شاهد هستیم. قرارداد/پردیس به معنی زمینی بودن کُردها و نفی قیم سیاسی و متافیزیکی در دفاع از عقل بشری است.

شورشیان بی‌خرد

این شاخصه به همان تضاد سوژه‌ی خودآگاه تاریخی هگل و کنش و بودن هایدگر بر می‌گردد. به همان تراژدی صامت که ماهیت خود را نه در دیالوگ بلکه در کنش نشان می‌دهد.

شورش‌های کُردی، ظاهراً همان‌طور که لازاریف[۳] نیز اشاره کرده است فاقد ایدئولوژی مشخصی بوده‌اند. شورش‌های عملی اما بدون برنامه و خودآگاهی. کُردها مانند شتر نابینایی محکم ضربه زده‌اند. عملاً تن به هیچ سلطه‌ی کلیاتی (چه متافیزیکی و چه سیاسی) نداده‌اند اما فرهنگ و مفاهیم متناسبی برای بیان و به زبان درآوردن شورش‌های خود نداشته‌اند. اما این اگر چه درست و بخشی از قضیه را روشن می‌سازد اما مسئله‌ی کُرد به غیر از این است. تئوری و ایدئولوژی شورش‌های کُردی، در ذات آن شورش‌ها نهفته است و این صامت بودن، تاریك بودن، فاقد تئوری بودن، خبط و اتفاقی بودن شورش‌های کُردی، خودِ ایدئولوژی و فرهنگ آنان، و تمایز کُردها در همین است. اگر کُردها هم دست به ایدئولوژی سازی و نمادین سازی می‌زدند، آن‌گاه نیازی به برساختن چهارچوب تئوریکی غیر از عقل سیاسی، برای بررسی تاریخ کُردها نداشتیم. این‌که در بررسی تاریخ ایرانی/سامی و... چهارچوب اندیشه‌ایی تحت

Do Not Distribution

عنوان عقل سیاسی را پردازش کردیم، اما در بررسی تاریخ کُرد به چهارچوبی بدیع‌تر و متفاوت‌تر پرداختیم، ریشه در همین تفاوت کُردها با بقیه‌ی ملل دارد.

بندهش می‌نویسد: «برخلاف هرمزد که خردمند و آگاه است. کارهای اهریمن (میترا، قادری) تصادفی و از عاقبت ناآگاه و اتفاقی است. اهریمن تا زمانی که کاملاً از رنج خود آگاه نگردد و به تمامی بداند که کارهایش مبتنی بر دانشی نادرست است، همچنان برای آن‌چه در مورد او رخ داده است بینشی غلط خواهد داشت، رنج او ناشی از آفریدگار همه آگاه و همه توان است» (فرخ دان، به نقل از زنر، همان، ۶۵ – ۶۶). مقایسه شود با سلطه‌ی فکری فارس‌ها و تئوری‌های نامناسب چپ و اسلامی و... کُردها در جنبش‌های معاصر که عملاً درگیر مبارزه با ایرانیت بوده اما در تئوری، اسیر همان ایرانیت هستند.

شهرستانی می‌نویسد: از نظر مزدك: «افعال نور، به قصد و اختیار است ولی افعال ظلمت به خبط و اتفاق...» (شهرستانی، به نقل از کلیما، ۱۳۷۱؛ ۳۸) کلیما در تفسیر این گفته مزدك می‌نویسد: «از نظر مزدکیان روز نجات، زمان پیروزی توده‌های تحقیر شده و عدالت‌خواه است و این رهایی از طریق خبط و اتفاق است. واژه‌ی خبط به معنی چشم بسته ضربه زدن، کورکورانه عمل کردن، مانند ماده شتر نابینا به شدت به زمین پاکوفتن، به معنی هجوم و قیام و قهر و، اتفاق هم به معنی وفق و مفید و دل‌خواه بودن و توافق کردن معنی می‌دهد» (کلیما، همان، ۳۹). ماده شتر پر قدرت اما نابینا، همان چیزی که می‌گوییم شورشیان بی‌خرد.

ما بعداً به آیین مهر و معنی قرارداد آن اشاره خواهیم کرد که، همسان اتفاق مزدك است. در اینجا آن‌چه که مهم است طبق مضامین دینی ایرانی، کارهای اهریمن بر حسب تصادف، کور و اتفاقی است. مزدك نیز اعمال تاریکی را بر حسب همان مضامین اهریمن توصیف می‌کند و ظاهراً همان‌طور که کلیما به درستی بر خلاف تفاسیر غلط، که مزدك را مدافع نور و اعمال آگاهانه‌ی نور معرفی می‌کنند، مزدك را مدافع اعمال خبط و اتفاق تاریکی معرفی می‌کند. در کتیبه‌های آشوری و بابلی نیز از گوتی‌ها به عنوان گوتیان بی‌خرد نام برده شده است. ما هم از کُردها تحت عنوان شورشیان بی‌خرد نام می‌بریم که عملاً مبارزه و شورش کرده‌اند، اما فاقد تئوری و گفتمان مناسب با عمل خود بوده‌اند. ما در فصل‌های مربوط به هر کدام (مزدك، مهر و...) به طور مفصل به تشریح آن خواهیم پرداخت، فقط در اینجا اشاره شود که برای بررسی تاریخ کُرد، چهارچوب تئوریك نظری را نمی‌توان از اندیشه‌ی غرب و شرق استنباط کرد. اگر نور هستی را از طریق فلسفه‌ی روح (خرد، دین اسطوره و...) در نظر بگیریم کُردها هستی خاموشی داشته‌اند. ایده‌های کُردها در خون آن‌ها جریان دارد ایده‌هایی نانوشته‌ای است که در قالب هیچ الفاظی نیامده است... کُردها مانند ماده شتر نابینا با قدرت به زمین پا کوفتند. بدون برنامه و ایده در تاریخ زیستند. اعمال آن‌ها کور و تصادفی و خاموش بوده است، نه بر اساس برنامه و هدایت چوپان (خدا، خرد، دین، رهبر و...) خاصی. بر اساس وفق و قرارداد برابر نه سلسله مراتب. مرد عمل چه بسیار که دور اندیش نیست راه می‌پوید و رانده می‌شود بی آن که هدفی را که سرانجام به آن خواهد رسید بشناسد و بداند چه بسا اگر بداند به کجا خواهد رسید از رفتن و تکاپو باز می‌ایستد (اشپنگلر، ۱۳۷۷، ۱۲). بنابراین، برای بررسی تاریخ کُرد باید منطق عمل این شورشیان عمل‌گرای بی گفتمان و فاقد مفهوم را را در نظر داشت نه آگاهی و

Do Not Distribution

روشنایی را. چون مبارزات و شورش‌های کُردی فاقد تصور و مفهـومی از نظـم کُـردی بـوده است.

Do Not Distribution

Do Not Distribution

فصل دوم:

از گوتیان تا خرم‌دینان:

Do Not Distribution

مقدمه:

هدف از نوشتن این فصل، ارائه‌ی طرح کامل و مفصلی از تاریخ کُرد نیست، راقم این سطور تاریخ‌نگار نمی‌باشد. قصد از نگارش کلیات تاریخی، ارائه‌ی طرح کلی از تـاریخ کُـرد بـرای تحلیل آن در فصول بعدی است. بر جنبه‌هایی از تاریخ کُرد تمرکز دارم که شـورش‌هـای مهـم کُردی که بیانگر کنش سیاسی و هویت‌خواهی کُرد بوده، در آن مقطع روی داده است. در ایـن فصل به اثبات کُرد بودن جبنش‌هایی مانند مادها، گوتی‌ها، قیام گئوماتا، مزدکیان و خرمدینان و آریایی/ایرانی نبودن کُرد خواهم پرداخت. در واقع تاریخ سیاسی کُرد را نوشته نـه تـاریخ مفصل کُردستان را. تاریخ سیاسی همچون برزخی، عقل سیاسی ایران برای فرار از آن، مؤلفه‌های خود را در مقابل آن بازتولید کرده است. در این فصل صرفاً به اثبات هستی کُردها در تـاریخ، و در فصول بعدی به تحلیل کنش‌های سیاسی آن، یا در واقع اگزیستنس شـدن آن و واکـنش عقل‌سیاسی ایران در مقابل آن خواهیم پرداخت.

سختی‌های نوشتن تاریخ کرد

نوشتن کلیاتی از تاریخ کُرد و نگارش تداوم تاریخ کُرد بعد از دوره‌ی مادهـا کـار بـسیار سختی می‌باشد. «در زمینه‌ی تاریخ کُرد صرف نظر از کتاب امیر شرف چیـزی جـز اطلاعـات پراکنده در آثار مورخان کشورهای مختلف و زمان‌هـای متفـاوت در اختیـار نـداریم، ایـن اطلاعات هر چند فراوان هستند هیچ چیز کاملی عرضه نمی‌کنند و نمی‌توان موفق به تدوین یك تاریخ منسجم ملیتی مثل ملت کُرد شد که به طوایف و قبایل بسیار منقسم می‌شود و هـر یـك از آن‌ها تاریخ مستقل و خاص خـود را داشـته اسـت» (زرنـوف، شـرفنامه، ۱۳۷۷، ۱۲ -۱۳). تاریخ‌نگاران به اصطلاح مدرن کُرد نیز بدون هیچ درکی فلسفی و بدون پرسمان از مسئله‌ی کُرد صرفاً به تکرار مکررات و بازگویی دیدگاه دیگران می‌پردازند. برای مثال مورخان معاصر چون صفی‌زاده، امین زکی بعد از پرداختن توصیفی به مادها، دو هزار سال را قیچی و به صلاح‌الدین

Do Not Distribution

و جنبش‌های معاصر می‌رسند یعنی هیچ درکی از پیوستگی تاریخی کُرد و مفاهیم آن ندارنـد. این مورخان یا به تکرار دیدگاه دیگری‌ها پرداخته‌اند یا به ذکر رویـداد کـه از نظـر فلـسفه‌ی تاریخ و اندیشه‌ی سیاسی فاقد هرگونه ارزشی است در حالی که تاریخ — به قول کـالینگوود— نه به حوادث و رویداد بلکه به افعال و اندیشه می‌پردازد. تاریخ کُردها ایـده‌هـای نانوشـته‌ای است که هنوز در قالب هیچ الفاظ نوشته شده‌ای نیامده است. باید ایده‌های نانوشته‌ایـی کـه در خون و رگ‌های ما جریان دارد را در قالب الفاظ ریخت، باید احساس و اعتقاد کُرد بودن را بـه معرفت و علم تبدیل کرد. برای این کار هم باید با درکی فلسفی و مفهوم سـازی تـاریخ را بـه پرسش کشاند و از سلطه‌ی فکری دیگری‌ها رها شد و هم به جمـع آوری اطلاعـات بـی‌شـمار تاریخی پرداخت که بدون شك کار سختی است.

سختی این کار به چند دلیل است؛ یکی این‌که خود کُردهـا صـاحب کتیبـه و نوشـته‌هـای تاریخی در مورد تاریخ خود نیستند. دیگر این‌که مورخان گذشته و حتی جدید، بیشتر به کلان روایت‌ها می‌پردازند و تاریخ امپراطوری‌ها و کشورگشایی‌ها را به نگارش در می‌آورند. ملتـی مانند کُرد که، فاقد امپراطوری و کشورگشایی در طول تاریخ بـوده اسـت، بـرای مورخـان جذابیتی نداشته، که تاریخ آنان را به قلم در بیاورند. در واقع دلیل اولی هم – نداشتن نوشـته و کتیبه... – به همین دلیل دومی بر می‌گردد، چون مورخان دوره‌ی اسـلامی، بیـشتر مورخـان درباری و امپراطوری‌ها بوده‌اند و تاریخ خود را می‌بایست بر حسب میل و خواسته‌ی شاهان به نگارش در می‌آوردند. «احسن تواریخ» مورخ شاهان صفوی، «جـامع التـواریخ» رشـیدالدین فضل‌الله مورخ ایلخانیان، بیهقی مورخ غزنویان، جوینی مورخ مغـولان و... ایـن مورخـان در چهارچوب مـشروعیت‌دهـی و اغـراق‌گـویی شـاهان مطبـوع خـود و از دیـدگاه تعـصبات مذهبی/قومی به نگارش تاریخ پرداخته‌اند. در واقع تاریخ‌نگـاری در انحـصار حـب و بغـض شاهان بوده است. می‌توان به طرح این فرضیه خطر کرد که یکی از دلایل و ریشه‌های تـاریخ-نگاری، چاپلوسی شاهانه و مدح و ستایش کشورگشایی است که کُردها فاقد همچـین فرهنگـی هستند. کُردها که فاقد دستگاه دولت و امپراطوری بوده‌اند نیازی هم به نگـارش تـاریخ خـود ندیده‌اند و چون فاقد دستگاه دیوانی بوده‌اند، مداحان/مورخانی دور آنان نبـوده‌انـد کـه بـه ستایش کشورگشایی آنان بپردازند. منابع و کتیبه‌ها و آثاری نیز اگر داشتند بـه دلیـل فقـدان قدرت سیاسی توسط قدرت‌های دیگری از بین رفته است. این‌که چرا فاقـد امپراطـوری‌هـای جهانی بوده‌اند در جای دیگری (مقایسه‌ی نمونه‌ی آرمانی دو دولـت ایرانـی و کُـردی فـصل هفتم) به آن پرداخته‌ام.

کلیما محقق برجسته‌ی مزدکیان می‌نویسد: در ایران دوره‌ی باستان چیـزی بـه نـام آگـاهی تاریخی و تاریخ نویسی موجود نبوده و شاه انحصار گفتار در مورد وقایع تاریخی را در دسـت داشته است. «چرا تاریخ‌نگاری در ایران باستان نبوده؟ چون شاه به تنهایی تمامی اهالی کـشور را چون پدر امر و نهی می‌کرد، همه‌ی کارها را انجام می‌داد و تمام مردم چون رعایای او بودند و تاریخ را خود او به قلم می‌سپارد، او تصمیم می‌گرفت چه مطالبی برای آینـده ضـبط گـردد (کلیما، ۱۳۷۱، ۴۷). «تاریخ‌نگاری برای ایرانیان پیش از اسلام چندان اهمیتی نداشته اسـت از

Do Not Distribution

دوره‌ی پیش از اسلام یك اثر تاریخی واقعی در دست نیست. کتیبه‌ی بیستون یك گزارش عمومی از زاویه‌ی دید قوم فاتح است. «افسانه‌هایی که در زمان ساسانیان تحت عنوان خدای‌نامه تدوین شده است، رویدادهای مهم آن‌ها حذف شده است به گونه اعمال چند شخصیت... برای فهم نمایندگان طبقات فرادست و حاکمه ارائه شده است، حتی به قدرت اشعار حماسی آلمان حامل حقایق تاریخی نبودند» (اشپولر، ۱۳۸۰: ۹ -۱۰). طبیعی است شاهان ایرانی نیز مطالبی را که به نفع خود بوده را بزرگ‌نمایی کرده و به نابودی هویت و تاریخ مخالفانی چون کُردها می‌پرداختند. این گفته‌ی کلیما و اشپولر را، با کمی مسامحه می‌توان به دوره‌ی اسلامی نیز سرایت داد، اگر چه قیاس این دو بی انصافی است چون در دوره‌ی اسلامی مورخان زیادی که گاهی هم مستقل بودند، به نگارش تاریخ پرداخته‌اند، اما با توجه به این‌که اکثر این مورخان از دیدگاه حاکمیت و در دفاع از ایدئولوژی دستگاه خلافت و مورخان درباری شاهان بوده‌اند، خارج از چهارچوب و ایدئولوژی حاکمان قادر به نگارش تاریخ نبوده‌اند و همانند شاهان ایران دوره‌ی باستان، مخالفان دستگاه حاکمیت را با الفاظ تهمت‌های برگرفته از ایدئولوژی دستگاه حاکم توصیف می‌کردند. چندان تفاوت ساختاری میان مورخان دوره‌ی اسلامی با آگاهی تاریخی دوره‌ی باستان وجود ندارد. «ایرانیان باستان و مورخان اسلامی نیز تنها سرگذشت پادشاهان را روایت می‌کردند از اینجاست که کتاب‌های تاریخی (را) خدای‌نامه یا شاهنامه می‌نامیدند» (کسروی، ۱۳۷۷، ۱۰) که صرفاً به سرگذشت شاهان و کشورگشایی‌های امپراطوریان می‌پرداختند. واژه‌ی خدا در دوره‌ی میانه‌ی اسلامی‌که کاربرد آن برای غیر خدا، شرك محسوب می‌شد به شاه مبدل شد. خدای‌نامه به شاهنامه. از آن جهت که از مشتبه شدن واژه‌ی خدا به معنای پادشاه پرهیز و جلوگیری شود (باقری، ۱۳۷۸: ۱۶۵). سیرالملوك هم معادل عربی شاهنامه است (کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۱۲).

یکی دیگر از دلایل حذف کُرد از حاکمیتِ حقیقتِ علم تاریخ این است که، ظهور تاریخ نگاری، مخصوصاً تاریخ‌نگاری یونان، هم زمان بود با زوال سیاسی مادها/کُردها و ظهور پارس‌ها در عرصه‌ی تاریخ که واژه‌ها و هستی سیاسی پارس‌ها بر این سرزمین در حاکمیت حقیقت ماندگار و کُردهای به حاشیه رانده شده از نظر سیاسی، در حاشیه‌ی علم تاریخ واماندند که من در جای دیگری به تفصیل به آن پرداخته‌ام.

مسئله‌ی دیگر در بررسی تاریخ کُرد و ارائه‌ی هرگونه تصویری از تداوم تاریخ کُرد این است که، چون کُردها خود به نام‌گذاری خود نپرداخته‌اند و از خود نوشته و کتیبه‌ای به یادگار نگذاشته‌اند و صاحب دولت و امپراطوریی که بر تمام قبایل کُردی حاکم باشد، نبوده‌اند، بیشتر نام قبایل و طایفه‌های کُردی برده شده تا نام عام کُرد، آشوری‌ها دوره‌ای که گوتی‌ها قدرت را در دست داشتند کل منطقه‌ی زاگرس و کردستان را گوتی معرفی می‌کردند، بعد کاسی و هوری و مهرانی و مانانایی و... در دوره‌ی اسلام، کردستان با قبایلی چون شداد، روادی، حسنویه و ایوبی و...، در دوره‌ی صفویه و عثمانی، کُردها را با نام خاندان‌های اردلان، بابان، بدلیس و... و در معاصر هم، بارزانی، مُکریان، کرمانج و... معرفی می‌شوند. چون هیچ‌گاه یکی از قبایل کُردی نتواسته است با سلطه یا توافق با سایر قبایل، امپراطوری متحد و عظیمی شکل بدهد، به

جای اسم عامی که تمامی قبایل کُرد را در خود بگنجاند، اسم یکی از قبایل در تاریخ ثبت و ما فاقد واژه‌ی عامی هستیم که گویایی تاریخ ماندگار و هستی کُردها باشد.

«سومریان به کُرد می گفتند کوتی، جوت و جودی... عیلامی‌ها می‌گفتند کورتش که در بابل به آزادگان می‌گفتند. آشور و آرامی‌ها: کوتی، کورتی، کارتی، کاردو، کارداکا، کاردان کارکتان و کارداك را خطاب به کُردها می‌گفتند. فارس‌ها: کورتش (در پارس به بردگان می‌گفتند) کورتیون و سیرتی... یونان و روم: کاردوسوی، کاردوخی، کاردوك، کادوکای و کردوئن و ماد، ارمنی‌ها: کوردوئین، کورجیخ، کورتیخ... عرب: کوردی، کاردوی، باکاردا، کاتاویه، جوردی، جودی» (الخلیل، ۲۰۱۱، ۳۴). درایور: «کاردا، کاردوخی، کورتوخی، غوردی، کارداك، سیرتی، غوردیای، کادا، کاردایه، کوردائیا و... همه با وجود عدم شباهتشان یکی هستند و کاردوخوی گزنفون و کاردای سومر نام یك عشیره هستند (امین زکی، ۱۳۷۷، ۶۴) و همه‌ی آن‌ها را دلالت بر قوم کُرد می‌داند (همان،۷۰). انگناند نام‌های مختلف ماد، گوتی، اومان ماندا، ماننا، هوری، مهری (میترا)، مارها و... را خطاب به یك قوم خاص یعنی همان مادها می‌داند (اونگناند به نقل از علی اف، ۱۳۸۸، ۱۰۰).

قبل از نام‌گذاری سرزمین کُردها به کردستان، در زمان سلطان سنجر سلجوقی، در دوران باستان ماد نامیده می‌شد و قبل از آن گوتی و مانایی و هوری و... . با فتح ماد توسط پارس واژه‌ی کُرد/کورت به معنای برده جایگزین ماد شد. در زمان ساسانیان به صورت مای و سپس ماه در آمد. (الیما، ۱۳۷۹، ۲۷). «با فتوحات اسلام سرزمین ماد را ماهین یا جبال می‌نامیدند. بخش‌هایی از ماد که توسط اهل کوفه تسخیر شده بود «ماه کوفه» و بخش‌هایی که توسطه اهل بصره تصرف شد به «ماه بصره» مشهور گشت» (بلاذری، ۱۳۶۴، ۶۷). «نهاوند مرکز اداری ماه البصره و دینور ماه الکوفه نامیده شد که ماهان نامیده شد» (مارکوارت، ۱۳۷۳ :۴۸). «ولایت ماد یا ماه، نیمی به دست کوفیان و نیمی به دست بصریان افتاد و خلیفه مقرر کرد که ماد قدیم را ماهین یا جبال بنامند، بخش علیای آن ماه الکوفه و بخش سفلی آن ماه البصره بود» (فرای ۱۳۷۹: ۲۳). سرزمین ماهان از حلوان تا نزدیك همدان است (مارکوارت، همان، ۴۵). مورخان عرب همیشه اسپهان را جز ماد و جبال دانسته‌اند (مارکوارت، همان، ۶۶). بنابراین سرزمینی که بعداً در دوران سلجوقان به کردستان شهیر گشت، قبل از آن به «جبال»، «ماهین» و یا «ماه بصره» و «ماه کوفه» نامیده می‌شد. عراق عجم نیز جزو ولایت ماد بود (فرای، ۱۳۷۹: ۲۲). کردستان همان ایالتی است که عرب‌ها آن را جبال می‌نامند (فرای، همان، ۷۲) اعراب جبال را شامل ری اصفهان و همدان، آذربایجان، اران و... می‌دانستند که ساکنان آن اکثراً کُرد بودند (بارتولد به نقل از فرای، همان، ۷۲) تا در زمان سلجوقیان اسم عام کُردستان به مناطقی که در آن کُردها ساکن بودند، اطلاق شد که در ادامه به آن می‌پردازم.

اما این تفاوت اسم به معنی تفاوت ذاتی و واقعی نیست، این تفاوت لفظی به دلیل تفاوت زبانی اقوام نام گذارنده در همه جا دیده می‌شود. کتزیاس، آخرین شاه ماد «آستیاگ» را «استوئی گاس» می‌خواند. نبونید پادشاه بابل وی را «ایخ توویکو»، ایرانی‌ها «اژدهاك»، ماراپاس مورخ ارمنستان، آشداهاك، گیرشمن، آستیاگس، در کتیبه‌های بابلی ایشتووویگو، نیبرگ اژیش دهاکو و اعراب ضحاك می‌خوانند. یونانیان اسم کوروش را «کورس»، فرانسویان

Do Not Distribution

«سیروس»، «کیروس»، انگلیسی‌ها «سایروس» می‌خوانند. (فوتیوس، ۱۳۷۹، ۲۰ -۲۲). مصریان «میتانی» را «ناهاری» کتاب مقدس هم «ارام ناهارام» نام برده است (همان، ۷۲). یونانیان، سرزمین بین «ارس» و «کُر» را آلبانیا، ارمنیان «الوغك»، ایرانیان «اران» بعد در دوره‌ی مغولان «قره‌داغ» نامیده شد. (مینورسکی، ۱۳۸۷، ۱۶). یونانیان مردم زاگرس را کوتی، نویسندگان لاتین کاسی و در خط میخی کاسو نام گذاری شده است (فرای، ۱۳۸۰، ۸۴). بنابراین، ظاهراً دیگران، ما/کُردها را نامگذاری کرده‌اند. به غیر از دوره‌ی حاکمیت مستقل و متحد مادها که واژه‌ی ماد به معنی میانه از آیین آن‌ها یعنی میترا گرفته شد و واژه‌ای خودی بود که دیگران آن را به رسمیت شناختند، کُردها همیشه توسط دیگران نام گذاری شده‌اند. حتی واژه‌ی امروزی کُرد از کورت و کورتش گرفته شده است که به معنی برده است. بنابراین، برای نگارش تاریخ کُرد، می‌بایست رویکردی خلاف آمد عادت را در پیش گرفت. تاریخ کُرد را نمی‌توان از یك یا چند منبع استخراج کرد. تاریخ کُرد کلان روایت نیست. بلکه باید به دیرینه شناسی، در واقع باستان‌شناسی تاریخ کُرد پرداخت و با کنار گذاشتن شاخ و برگ و خاك‌های روی آن (تاریخ دیگری‌ها)، تاریخ کُرد را از پاورقی‌های دیگر منابع و جمله‌های تصادفی مورخین کشف کرد، تا به مفهوم کلی کُرد بتوان دست یافت. برای این کار باید از تکیه بر حقایق بدیهی چشم پوشید و به شالوده شکنی متن‌های دیگران پرداخت.

مادها بومی یا آریایی؟

در مورد ارتباط مادها با قبایل ساکن در خاك ماد - گوتی و کاسپی و... - و این‌که بومی یا آریایی هستند، نظریات گوناگونی وجود دارد؛ برخی از محققان[1] مادها را آریایی، که از هزاره‌ی اول ق. م به نواحی زاگرس و کُردستان کنونی مهاجرت کرده‌اند. این محققان مادها را نه بومی، بلکه مهاجر می‌دانند در نتیجه مادها هیچ ارتباطی با اقوام ساکن در این نواحی، مانند گوتی‌ها، هوریان، کاسپی و ماننایی و... ندارند. این محققان منکر وجود قبایل بومی در اتحادیه‌ی ماد نیستند، بلکه تمامی تمدن ماد و تشکیل دولت و فتح آشور را نتیجه تسلط اشرافیت آریایی مادها بر بومیان می‌دانند[2]. منکر هرگونه پیوند نژادی/زبانی مابین مدی‌ها و قبایل ساکن در آن‌جا - گوتی و هوری و... - هستند. برخی دیگر از محققان[3] اگر چه حاکم شدن زبان آریایی را بر اتحادیه‌ی ماد از قرن ۷ ق. م. می‌پذیرند، اما این تسلط زبان را به معنی تسلط نفوسی مهاجران جدید بر بومیان نمی‌دانند[4] و مادها را چه از نظر سیاسی و چه نژادی/زبانی برآیند اقوام بومی - گوتی، لولوبی، کاسپی، ماننایی، میتانی، مهرانی و... - می‌دانند. بنابراین، مادها را نیز هم نژاد و هم فرهنگ اقوام دیگر زاگرس و بومی می‌دانند.

طرفداران آریایی بودن مادها، ابتدا معتقد بودند که آریایی‌ها از هزاره‌ی اول ق. م به فلات ایران مهاجرت کرده‌اند. در کتیبه‌های آشوری اولین بار در کتیبه‌ی شلمانصر اول در ۸۴۶ ق. م، از آمادا و پارسوا نام می‌برد. بنابراین، طرفداران مکتب آریایی فرضیه‌ی مهاجرت آریایی‌ها به ایران در هزاره‌ی اول ق. م، را مطرح ساختند. اولین تشکیل امپراطوری در ایران توسط

Do Not Distribution

مادها و سپس پارس‌ها را نتیجه‌ی ظهور نژاد برتر آریایی در منطقه و تسلط اشرافیت آریایی بر بومیان منطقه دانستند. سپس‌تر که بر اثر کشفیات جدید باستان‌شناسی ثابت شد که از نظر نژادی/آیینی مابین مادها و قبایل قبل از آن یعنی ماننایی، میتانی، گوتی‌ها و کاسی‌ها شباهت‌هایی کشف شد، اینان که هر گونه تمدنی را نتیجه‌ی تسلطه اشرافیت آریایی بر بومیان دانسته و سایر نژادها را ناتوان از تشکیل دولت و تمدن می‌دانستد به اصلاح نظریه‌ی خود پرداخته و مهاجرت آریایی‌ها را دو دسته دانسته که دسته‌ای از آنان قبل‌تر، در ۳ هزار سال ق. م، به فلات ایران و زاگرس مهاجرت کرده‌اند.

برای مثال طرفداران مکتب آریایی که قبلاً از مهاجرت آریایی‌ها (ماد و پارس) در هزاره‌ی اول ق. م دفاع می‌کردند، بعد از کشف چند واژه‌ی آریایی در میان اسامی شاهان هوریانی – میتانی، هوریانی‌ها را نیز مهاجر آریایی دانستند. بعد از آن که معلوم شد «از هزاره‌ی سوم ق. م، در لوح‌های میخی اکدی از هوریان یاد شده است نخست درکوه‌های شرقی بعد در شمال بین‌النهرین و سوریه و حتی آناتولی... هوریان به مفهوم عام به همه مردم شمال غربی ایران (کردستان، قادری) که به زبان گوناگون سخن می‌گفتند، اطلاق می‌شد» (فرای، ۱۳۸۰، ۷۸)، فرضیه‌ی مهاجرت در هزاره‌ی اول زیر سؤال می‌رفت. این فرضیه را مطرح ساختند که هوریان، توده‌ی بومی همان نواحی بودند و فقط اشرافیت و حاکمان آن‌ها یعنی میتانی‌ها مهاجر آریای بودند. سپس در الواح بغازکوی قراردادی مابین حاکم میتانی و هیتی یافت شد که از خداوندان به اصطلاح آریایی (میترا و...) یاد شده است. به خصوص این‌که این الواح متعلق به هزار و چهارصد سال ق. م بود (Thieme,1960,301). فرضیه‌ی جدیدی مطرح کردند که به غیر از مهاجرت عمده‌ی آریایی در هزاره اول ق. م، در چند هزار سال قبل از آن نیز مهاجرت آریایی‌ها به نواحی زاگرس اتفاق افتاده است. «اما اگر هندی‌های میتانی به سوی مغرب راه پیموده‌اند، چطور بی آن‌که اثری از خود در ایران به جای گذارند، به غرب ایران و زاگرس رسیده‌اند، پس آثار ایشان کجاست» (فرای، همان، ۸۲). همان‌طور که ریچارد فرای اشاره کرده است: «همه‌ی آگاهی‌های ما در مورد مهاجرت هندیان به میتانی حدس و گمان است. گیرشمن حرکت هندیان را براساس آثار باستانی و سفال‌های خاکستری و سیاه، تندیس زنان و گردون-های اسبی و شیپوری‌های زرین و سیمین در گرگان تا ترکمنستان، مهاجرت هندیان را بازسازی می‌کند – که به میتانی آمده‌اند – که موجب شده است هندیان را به گوشه‌ی شرقی خزر در هزاره‌ی ۴ ق. م، بیاورد. اما این چنین آثاری در ارومیه و بین‌النهرین و... نیز یافت شده است و استدلال گیرشمن پذیرفتنی نیست و نمی‌توان از منشاء هند و ایرانی این آثار گفت» (فرای، همان، ۸۲).[۵] بنابراین، با توجه به تحقیقات جدید دال بر خویشاوندی مادها و گوتی‌ها و مانناي‌ها[۶]، و بی‌اساس بودن فرضیه‌ی مهاجرت سه هزار سال ق. م، آریایی‌ها، اکنون فرضیه بومی بودن مادها[۷]، به نظر قانع کننده‌تر می‌رسد.

اکثر نویسندگان طرفدار آریایی بودن مادها، محققان تاریخ ایران هستند و تاریخ اقوام زاگرس و ماد را به عنوان شاخه‌ای از تاریخ ایران می‌نگرند و هیچ‌گاه به طور مستقل زحمت تحقیق مفصلی را در مورد مادها و اقوام زاگرس به خود نداده‌اند.[۸] در مورد تاریخ ماد و قبایل

Do Not Distribution

تشکیل دهنده‌ی اتحادیه‌ی ماد فقط دو نویسنده به طور مستقل و مفصل به بررسی آن پرداخته‌اند که هر دو اتحادیه‌ی مادها را برآیند قبایل بومی زاگرس یعنی گوتی‌ها، کاسی‌ها، لولوبی‌ها و ماننایی‌ها دانسته و مادها را نه مهاجر آریایی، بلکه بومی زاگرس و کُردستان، که تداوم همان اقوام بومی آن‌جا بوده و این صرفاً زبان آریایی است که از ۸۰۰ ق. م، تدریجاً از ناحیه شرق ماد ظهور کرده و زبان مسلط اتحادیه‌ی مادها می‌شود. در ادامه به طور مختصر و با کمی تصرف، ابتدا به آراء دیاکونوف که ارزش علمی بیشتری دارد و سپس علی‌اف و یان.مار خواهیم پرداخت.

هرودت در ذکر قبایل ماد، شش قبیله را ذکر می‌کند: شش قبیله‌ی ماد به شکل مثلثی شکل بین هگمتانه، ری و اصفهان Aspadana زندگی می‌کردند (Gershevitch,1985,75) قبیله‌ی مغ در ری Rhaga، تهران مدرن اقامت داشتند، که ظاهراً به نیازهای معنوی مادها خدمت می‌کردند (Zumerchik,2010,33) قبیله‌ی Partaceni در داخل و اطراف Aspadana، اصفهان امروزی اقامت داشتند. Arizanti در داخل و اطراف کاشان و قبیله‌ی Busae در داخل و اطراف پایتخت ماد آینده، هگمتانه زندگی می‌کردندStruchates و Budii در روستاهای مرکز ماد می‌زیستند (Thomson,1948,43).

از نظر دیاکونوف از میان شش قبیله‌ای که هرودت نام می‌برد «بوسیان»، «پارتاکنیان»، «استروخاتیان»، «اریزانتیان»، «بودیان» و «مغ‌ها»، فقط قبیله «پارتاکنیان» در ناحیه اصفهان ریشه‌ی ایرانی دارد و «اریزانتیان» نیز اشتقاق روشنی از ریشه‌ی ایرانی دارد که، چون اریزانتیان در میان دیگر قبایل به نام قبیله‌ی آریایی‌ها مشخص گشته‌اند، پس دیگر قبایل مادی نمی‌توانستند منشا آریایی داشته باشند، یعنی ایرانی نبودند. توده‌ی اصلی مادها، از گوتیان و عیلامی زبانان و قبایل کاسیپان، که زبان نور رسیدگان هنداروپایی را کسب کرده بودند تشکیل می‌شد نه این‌که ساکنان آن خطه بالکل تعویض شده باشند. ساکنان ماد همان ساکنان قبلی گوتی و کاسپی و... بودند فقط زبان آن‌ها آریایی شد. این‌که تا کنون برای نام قبایل بوسیان و مغان و بودیان[9] ریشه‌ی هنداروپایی قانع کننده‌ای پیدا نشده است و بیش از نیمی از اسامی خاص مادها که از قرن‌های نهم و هشتم ق. م، به ما رسیده به صعوبت در زبان‌های ایرانی ریشه‌ای برای آن‌ها می‌توان یافت که موید نظر فوق است. مغ‌ها و اریزانتیان در مشرق ماد زندگی می‌کردند نزدیك رغه، تهران کنونی، بوسیان در همدان و بودیان غربی‌ترین قبیله ماد بودند. بودیان و بوسیان که از اصلی‌ترین قبایل تشکیل دهنده‌ی اتحادیه‌ی ماد بودند، هیچ تأثیری از آریایی نپذیرفته و هیچ سندی دال بر آریایی بودن آن‌ها نیست. مغ‌ها و اریزانتیان که تأثیری از زبان آریایی در آن‌ها دیده می‌شود در شرقی‌ترین نقطه‌ی ماد و متأثر از آریایی‌های تازه وارد از مشرق بودند.

از قرن هفتم ق. م، به بعد نام‌های مادی با ریشه‌ی ایرانی یافت می‌شوند و زبانی آریایی، لسان مشترك همگانی اتحادیه‌ی قبایل ماد شده است. اما ترکیب اصلی و قومی تبار مردم ماد کوتی‌ها، لولوبی‌ها، مهرانیان، هوریان و کاسی‌ها بودند نه آریایی‌ها. ممکن است بعضی از اصطلاحات و نام‌های قومی دستخوش دگرگونی شده باشند ولی دلیلی برای نقل و انتقال‌های

Do Not Distribution

مهم توده‌های یك قوم و تبار از نقطه‌ای به نقطه‌ی دیگر در دست نیست. بنابراین، ترکیب قومی مردم آن سرزمین (ماد) بر روی هم از هزاره سوم تا آغاز هزاره‌ی اول بلا تغییر بوده است.

کلمه‌ی «ماد» به آشوری مادای و امادای به یونانی مدی، به ارمنی مار، به پارتی مات، را نمی‌توان ریشه‌ی واضحی از زبان ایرانی برای آن یافت اتحادیه‌ی، قبایل ماد به صورت اتحاد قبایلی غیر ایرانی وجود داشته و بخش ایرانی ساکنان سرزمین ماد، فقط بعدها به شکل قبیله‌ی آریایی جداگانه‌ای تشکیل شده است... اصطلاح مادها ممکن است ریشه‌ی عیلامی - کاسپی داشته باشد، اصطلاح مادها از دیر باز در این سرزمین متداول بوده است. ماننایی‌ها که هسته‌ی پادشاهی ماد را تسکیل می‌دادند تجلی تشکیلات دولتی گوتی - لولوبی بودند. زبان گوتی زبانی مستقل و با هوری هم ریشه بوده است نه با زبان آریایی. واژه‌ی گوتی واژه‌ی عامی بوده که به اقوام گوناگونی که در شمال و شرق بابل زندگی می‌کردند اطلاق می‌شد و همه مردم ماننا و ماد را گوتی می‌خواندند (دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۱۰۰ تا ۱۴۵).

واژه‌ی گوتی لفظ عامی بوده است که برای تمامی قبایل زاگرس و کُردستان به کار می‌رفت... بابلی‌ها و آشور گاهی اوقات مادها و ماننایی‌ها را نیز گوتی خطاب می‌کردند (دیاکونوف، در ضیاپور، ۱۳۵۵، ۳۸۴ - ۳۸۵). هم‌چنین دیاکونوف به درستی اشاره کرده است که اتحادیه‌ی ماد، اتحادیه‌ی قبایل غیر ایرانی (آریایی) بوده است و بخش ایرانی ساکنان آن بعدها به آن پیوسته‌اند. این گفته‌ی دیاکونوف درست است، اما در مورد حضور ایرانی‌ها در اتحادیه‌ی ماد، هیچ سندی در دست نداریم الا نوشته‌ی هرودت. هرودت در قرن ۴ ق م، دورانی که ایرانیان بر ماد مسلط شده بودند، کتاب را به نگارش در آورد، یعنی در دوران ایرانی شدن و نفوذ ایرانیان در ماد، اسامی قبایل مادی را به نگارش درآورده است. به این معنی که بعدها با تصرف سرزمین ماد، قبایلی از اشرافیت ایرانی به خاك ماد نفوذ کرده‌اند. همان‌طور که بعد از تصرف به دست اعراب قبایلی از اعراب به آن جا مهاجرت کردند. بنابراین، ذکر قبایل ایرانی در اتحادیه‌ی ماد در کتاب هرودت، دلیل موثقی بر حضور آن‌ها در اتحادیه‌ی ماد در قرن ۷ ق. م، نبوده است. هرودت در نام‌گذاری قبایل پارسی نیز اسم قبایلی را در تشکیل امپراطوری هخامنشیان پارسی آورده، که قبلاً نبوده و احتمالاً بومی یا سکایی بوده‌اند و بعد با اتحاد سیاسی یا اظهار تابعیت به زیر سلطه‌ی پارسی‌ها رفته‌اند. (زرین کوب، ۱۳۶۸، ۸۵) مانند ساگارتیا، همان ساگارتیاهایی که بعد از فره‌ورتیش به رهبری چیشرتخمه بر علیه داریوش رهبری قوم ماد را بر عهده گرفت که هرتسفلد و هینتس به درستی ساگارتیاها را مادی و از اجداد کُردهای امروزی می‌دانند (هرتسفلد در نیکیتین، ۱۳۷۷، ۴۹. هینتس، ۱۳۸۶، ۵۵). حتی ریشه‌ی واژه‌ی زاگرس برگرفته شده از نام زاگارثی/ساگارتی بوده، که به زاگرس تبدیل شده است (اذکایی،۱۳۵۲: ۴۵). اما احتمالاً بعد از شکست چیشرتخمه از داریوش، ممکن است ساگارتیاها و نخبگان نظامی آن‌ها به تابعیت یا انقیاد پارس‌ها تن داده یا حتی بخشی از آنان به مناطق پارس به اجبار مهاجرت داده شده باشند، به همین دلیل هرودت آن‌ها را در ردیف اقوام پارسی آورده است. بنابراین، همان‌طور که ساگارتیاها که هرودت جزو قبایل پارسی آروده، نه پارس، بلکه مادی بوده‌اند. آریزانتیان و مغ‌ها و... نیز که هرودت جزو قبایل مادی ذکر کرده است، نه ماد بلکه پارسی یا ایرانی بوده‌اند. هرودت قبایل دیگر مادی را که در دوره‌ی

Do Not Distribution

حاکمیت ایرانیان بر ماد – یعنی دوره‌ی زندگی هرودت – ، ارزش سیاسی آنان کاسته شده بوده یا به دلیل حاکمیت ایرانیان به حاشیه رانده شده بودند مانند ماران، مهریان، کورتی، کردوخی و... را نام نمی‌برد. دیاکونوف هم‌چنین اشاره کرده است که در قرن چهارم ق. م نیز – بعد از یك سده و نیم از سلطه‌ی پارسیان بر ماد – ماتینیان، کادوسیان، ماننائیان، لولوبیان، قبایل کاسپیان و... هم‌چنان خود را «مادی» می‌خواندند (همان، ۴۱۶) که در کتاب هرودت نامی از آن‌ها در اتحادیه‌ی ماد، ذکر نشده است بنابراین، هرودت منبع خوبی در پذیرفتن وجود ایرانی/آریایی در اتحادیه‌ی ماد نیست.

«علی‌اف» نیز در مورد اتحاد مادها و قبایل بومی زاگرس مانند گوتی‌ها و... و بومی بودن مادها، نظریاتی شبیه به دیاکونوف دارد، از نظر وی «نه در قرن نهم و نه هشتم ق. م، در نواحی غربی و شمال غربی سرزمین آینده هیچ‌گونه توده‌ی متمرکز اقوام ایرانی زبان به چشم نمی‌خورد و عناصر ایرانی – آریایی– به تدریج از اواخر قرن هشتم و اوایل قرن هفتم ق. م به ماد نفوذ کردند» (علی اف، ۱۳۸۸، ۲۱). تمامی منابع نام شناختی متعلق به دوره‌ی اولیه‌ی تشکیل اتحادیه‌ی قومی ماد، ماتی و... را کاملاً غیر ایرانی و کاسپی زبان می‌داند نه ایرانی زبان. (همان، ۱۲۲و۱۲۹). آریزانتیان را در اتحادیه‌ی اقوام ماد، عنصری خارجی و بیگانه می‌داند چرا که در نوشته‌ی «سارگن» نیز «اَریبی» (آریایی) مستقلاً و بدون ارتباط با مادها آمده است. بعداً به عنوان قوم بیگانه متمایز از تمامی دیگر اقوام ماد، تحت عنوان قوم آریایی، به آن ملحق شدند (همان، ۱۲۹). وی مادها و ماننا را وارث مستقیم اتحاد اقوام گوتی – لولوبی دانسته و مارها، اومان ماندا، گوتی، کاسپی، مانناییِ، مهریان و هوریان را قبایل تشکیل دهنده‌ی ماد آینده می‌داند (همان، ۲۹۱، ۱۱۵،) و مخالف جدا کردن تصنعی مادها از اقوام کاسپی و گوتی‌های بومی است. (همان، ۱۲۲). وی مطرح ساختن ایرانی بودن مادها را محصول جانب‌داری غرض‌آلود و سطحی می‌داند که بر پایه‌ی دیدگاه‌های مرده‌ی متافیزیکی بنا شده است. (همان، ۱۲۰).

«ژ. مار»، که مبدع نظریه‌ی یافثی است، اقوم زاگرس را نه سامی و نه هندواروپایی، بلکه یافثی می‌داند. وی که مهم‌ترین خدمت خود را مبارزه علیه نظریه‌ی مهاجرت می‌دانست مادها را بومی، و از ایرانی نبودن مادها دفاع می‌کرد (ژ. مار به نقل از علی اف، ۱۳۸۸، ۱۱۹). وی مادها را برآیندِ نژادی اقوام گوتی و کاسی و سوباری و میتانی و هوری می‌داند که تاریخی بسیار قدیمی‌تر از مهاجرت آریایی‌ها دارند. از نظر وی زبان مادی یك تغییر اساسی کرده و از زبان یافثی به آریایی در آمده است. اما این تغییر زبان به معنی تغییر ساکنان و نژاد نیست و مادها بومی هستند نه آریایی (ژ. مار در نیکیتین، ۱۳۷۷، ۵۱ تا ۵۵). البته این گفته‌ی ژ. مار که معتقد است زبان مادی تغییر کرده و زبان آریایی به آنان قالب گشته است، مقرون به صحت نیست، زیرا همان‌طور که ویل دورانت اشاره کرده است، پارس‌ها زبان و نوشتار خود را از مادها وام گرفتند.

Do Not Distribution

از گوتی تا مدی

همان‌طور که گفتیم به دلیل نبود امپراطوری کُردی، تکثر نام‌هایی چون گوتی، مادی، مهری، اومان‌ماندا و... خطاب به کُرد است، اما از طرف دیگران هر بار یکی از قبایل سرکرده را خطاب به ساکنان زاگرس قالب کرده‌اند. «در تاریخ اکد، خطاب به مادها، از اومان ماندا، اما در نامه‌ی «نبونید» از سپاهیان ماد سخن رفته است (علی‌اف، همان، ۳۹۲). در سطر ۲۴ تاریخ گد، هووخشتره شاه مادها نام برده می‌شود اما در سطر ۳۸، از پادشاه اومان ماندا یاد می‌کند، دیاکونوف هر دو اصطلاح را یکی می‌داند و اومان ماندا را حکومتی مادی می‌داند» (علی اف. همان، ۴۰۱). در تعبیر نبونید نیز اومان ماندا خطاب به آستیاگ و مادها و گوتی‌ها با هم به کار می‌رود (کمبریج، ج۲، ۱۳۸۷، ۶۵۵). بررسی کامل این اصطلاح - اومان مانده، جی کمروتسی را قانع کرد که همان مادها هستند (اویاجی، ۱۳۸۱، ۴۹).[۱۰] استرك، مادها و اومان ماندا و متی‌ها را یکی می‌داند. اسمیچك و پراشك نیز نام‌های اومان ماندا و ماد و میتانی و مانایی را همسان می‌داند (نیکیتین، ۱۳۷۷، ۴۵ - ۴۶). هم‌چنین اونگناد، نام‌های اومان ماندا و ماد و مانایی و میتانی و هوری و گوتی را اشاره به یك قوم خاص یعنی مادها می‌داند، (علی اف، ۱۳۸۸، ۱۰۰). هم‌چنین از نظر کتیبه‌های آشوری مانناییها با مادها قرابت داشتند (پیرنیا، ۱۳ ، ۶۸) و تصاویری که در کتیبه‌های آشوری از مانناییها کشیده شده با تصاویری که از مادها کشیده شده یك شکل و شمایل را نشان می‌دهد که خبر از همسانی قومی/فرهنگی آنان دارد (خنجی، همان، ۱۶۲).

در نتیجه‌ی حفریات به دست آمده از بابل - ۲۳ سده ق. م - نام گوتی‌ها و اومان ماندا با هم ذکر شده است (بیگلری، ۱۳۷۵، ۳۳). اسپایزر در تاریخ قدیم شرق نزدیك می‌نویسد وقتی سارگن دوم گوتیان را از بابل در ۲۸ قرن ق. م می‌راند تا کشور مادایان دنبال‌شان تاخت (تابانی، ۱۳۸۰، ۹۱) بنابراین، همان‌طور که دیاکونوف نیز اشاره کرده است واژه‌ی ماد قبل از ورود مهاجرت آریایی‌ها رایج بوده است، سارگن در ۲۸ قرن ق. م، واژه‌ی مادای را به کار برده است یعنی مادها همان گوتیان بومی، که سابقه‌ی حضور آن‌ها به ۳ هزار سال ق. م می‌رسد. آشتیانی نیز می‌نویسد مادها در زمان حمورابی بابلی شناخته شده بودند (آشتیانی، در تابانی، ۱۳۸۰، ۹۴). بنابراین، سابقه‌ی حضور مادها در زاگرس به ۲۳ سده ق. م می‌رسد. که با گوتی‌ها، هوریان. مانایی‌ها، مهرانیان، مارها و... خویشاوند و هم نژاد بوده‌اند. فرضیه‌ی مهاجرت مادها و آریایی بودن آن‌ها در هزاره‌ی اول ق.م، به نظر می‌رسد دیگر قابل دفاع نیست.

برخی از محققان[۱۱] اشاره کرده‌اند نام ماد ریشه در واژه‌ی مهر - میترا - دارد. ماد به معنی میانه است که به معنی میتانی یا مرکزی نیز هست. مورخان ارمنی[۱۲] از مادها به عنوان مار نام می‌برند. گروه قومی مار، که نویسندگان باستان از آن‌ها یاد کرده‌اند[۱۳] در ناحیه‌ی میان دریاچه وان و اورمیه می‌زیستند. در منابع آشوری در قرن ۱۳ ق. م، در همین ناحیه اقوام مهری و مهران سکونت داشته‌اند. در قرارداد شاهان هیتی نیز در قرن ۱۳ ق. م از کشور مهری صحبت شده است. در منابع آشوری قرن ۷ ق. م اشاره شده است که ساکنین ماد غربی به زبان مهرانی

Do Not Distribution

تکلم می‌کرده‌اند. واژه‌ی مار mhr شکل کوتاه‌تر واژه‌ی بسیار قدیمی مهر است (علی اف، همان، ۱۰۰ – ۱۰۱). حذف H در زبان آسیایك عمومی است که واژه‌ی mahar به mar تبدیل شود (علی اف، همان، ۱۶۱). اسرحدون از قوم مهر مهرانی در زاگرس می‌گوید (همان). تئوفیلاکتوس مهر و مهران را یکی از خاندان‌های مشهور مادی می‌داند که بعدها قومی ایرانی شناخته شدند. اقوام مهری در فهرست اقوام غیر ایرانی، هوریانی قرار می‌گیرند و مهرانینی به هوریانی/سوباری تعلق دارند (همان، ۱۰۱). پس مار و ماد، از مهر گرفته شده و مهرپرست بوده‌اند.[۱۴] مهر یا میترا آیین آن‌ها و نام‌های ماندا و ماد و مار از آن گرفته شد. مارها، مادها، مهری‌ها، میتانی‌ها، اومان ماندا، ماننایی‌ها، هوری‌ها و گوتی‌ها، همه قبایلی از یك قوم/ملت بوده‌اند که چون هیچ کتیبه‌ای از خود مادها یافت نشده و هربار که یکی از قبایل سرکردگی را در دست گرفته، همسایگان اسم آن قبیله را ذکر کرده‌اند. بنابراین، اسم عامی که همه قبایل مادی را در بر بگیرد وجود نداشته است چون امپراطوری و دولت عامی هم نداشته‌اند که همه در زیر چتر آن قرار بگیرند، فقط در قرن ۷ ق. م به بعد است که با تشکیل امپراطوری ماد، اسم عام ماد بر تمامی قبایل زاگرس و کُردستان به کار برده می‌شود.

از مدی تا کردی:

همان‌طور که بررسی کردیم محققان مادها را، با گوتی‌ها و بقیه‌ی قبایل ساکن زاگرس، خویشاوند و هم نژاد، یا در واقع یکی می‌دانند. اما کُردها چه پیوندی با مادها دارند؟ و نژاد کُردها، به کدام گروه نژادی و قوم باستانی تعلق دارد؟

درمورد نژاد کُردها نظریه‌های متفاوتی وجود دارد عده‌ای آن‌ها را از نژاد جن،[۱۵] گروه دیگری از نژاد آریایی[۱۶] و گروهی هم کُردها را بومی اصیل[۱۷] منطقه‌ی زاگرس و کُردستان می‌دانند. ما بعداً به نظریه جِن بودن کُردها باز خواهیم گشت اما در میان نظریات جدید علمی در مورد کُردها، دو مکتب آریایی و بومی که به ترتیب توسط دو نظریه‌پرداز شهیر تاریخ کُرد ارائه شده‌اند، موجود است. مینورسکی طرفدار مکتب آریایی مادها است و «ژ. مار» طرفدار مکتب بومی‌بودن مادها، اما هر دو در یك چیز مشترکند و آن هم این‌که هر دو کُردها را از اعقاب مادها می‌دانند (نیکیتین، ۱۳۷۷، ۵۵). همان‌طور که محققان برجسته‌ی ماد شناس (دیاکونوف و علی اف و ژ. مار). مادها را از نژاد و اعقاب گوتی‌ها می‌دانند. دو محقق برجسته‌ی کُرد شناس (مینورسکی و ژ. مار) نیز کُردها را از اعقاب مادها می‌دانند.

ما ابتدا پاردوکس های طرفداران مکتب آریایی را مطرح کرده سپس به نظریه‌ی طرفداران بومی بودن کُردها – که به نظر ما بیشتر مقرون به صحت است – خواهیم پرداخت.

طرفداران آریایی بودن کُردها، ابتدا معتقد بودند که کُردهایی آریایی از هزاره‌ی اول ق. م به فلات ایران مهاجرت کرده‌اند. در کتیبه‌های آشوری اولین بار در کتیبه شلمانصر اول در ۸۴۶ ق. م، از آمادا و پارسوا نام می‌برد. یکی از شهیرترین شرق‌شناسانی که نظریه‌ی مهاجرت کُردها را مطرح ساخته و سپس در باطلاق تضاد آن گیر افتاد، مینورسکی روسی الاصل غربی

Do Not Distribution

بود. مینورسکی «در بیستمین کنگره‌ی شرق‌شناسان در بروکسل در ۱۹۳۸ به درستی نظریه‌ی ریشه‌های مادی کُردها را مطرح ساخت» (Minorski,1949,143-152). وی زبان کُردی با زبان مادی را هم ریشه دانست و نژاد کُرد را ترکیبی از طوایف باستانی مردوی‌ها و کردوی‌ها، که به لهجه‌ی قریب المخرج مادی حرف می‌زدند (تابانی، ۱۳۸۰، ۹۲). کورتیویی‌ها – کوردوخی – و ماردها را قبایل مادی می‌دانست (مینورسکی به نقل از نیکیتین، ۴۸).

مینورسکی می‌نویسد: «کُردی زبانی ایرانی اما تا حدی از فارسی جدا است... کُردها در قدیم زبانی قوی داشتند که همه‌ی لهجه‌های امروزی از آن ریشه گرفته است... زبان کُردی ریشه در زبان مادها دارد، قبایل ماد دیگر باید کُرد، شناسایی شوند» (مینورسکی، سلتانی، ۲۰۰۶، ۲۴ – ۲۵). «بسط و توسعه‌ی کُردها فقط از طریق ماد کوچك یا اتروپاتن آذربایجان امروزی صورت گرفته است» (مینورسکی به نقل از نیکیتین، ۴۴). وی هم‌چنین « کرمانج را متشکل از دو جزو کُرد و مان یا مانی‌ها و مادها می‌داند» (همان، ۵۰).

این قسمت از گفته‌های مینورسکی قابل قبول و منطقی است و ما کُردها باید از ایشان که نظریه‌ی ریشه‌های مادی کُردها را مطرح ساخت سپاسگذار باشیم. اما بعد از کشفیات جدید باستان‌شناسی[18] مبنی بر سابقه‌ی وجود اسم کُرد تا دو هزارسال ق م. مینورسکی این نظریه‌ی غیر قابل اقناع را ارائه داد «کُردها از شرق ایران به غرب – کُردستان امروزی – آمده‌اند، این امر مانع از این نیست که بگوییم قوم یا اقوام دیگری در همان زمان به نامی نظیر کاردو که شباهت اسمی آن‌ها را داشته، درکُردستان مرکزی می زیسته‌اند که با اقوام مهاجر اختلاط پیدا کرده باشد» (مینورسکی در امین زکی، ۱۳۷۷، ۴۴). همان‌طور که امین زکی به درستی اشاره کرده است «نمی‌تواند صحت داشته باشد زیرا امکان این‌که دو قوم هم‌نام، ولی با نژادی جداگانه در دو نقطه‌ی از جهان وجود داشته باشند، بعید است» (امین زکی، ۱۳۷۷، ۶۶). به غیر از مینورسکی نویسندگان دیگری نیز[19] بین کُرد و کاردو تفاوت قائل هستند که، مقرون به صحت نیست. همان‌طور که خود مینورسکی بعداً اقرار کرد که «سرزمین کاردوشوی قدیم، امروز مرکز اصلی قوم کُرد است... کوردشو و کورد اسمی مشترکند و دو قوم کُرد و خالدی هر دو یکی هستند...» (مینورسکی، در امین زکی، ۱۳۷۷، ۴۷). بنابراین، نظریه‌ی مهاجرت اکراد در هزاره‌ی اول ق. م، بسیار ضعیف است و نظریه‌ی سپایزر و... که معتقدند اجداد کُردها از ساکنان اصلی و قدیمی زارس و کُردستان هستند منطقی‌تر است (امین زکی، همان، ۷۱). بسیاری از محققان دیگر ایرانی و خارجی نیز ریشه‌ی مادی کُردها را پذیرفته‌اند.[20]

از گوتی، کاردوخوی به کردی:

بسیاری از پژوهشگران[21]، یکی بودن کرد، کورتی و کاردو و... را تأیید کرده‌اند. «دریوار» به درستی کورتی و کاردای، کاردوخی، کورتوخی، کارداك، کوردوئن و... را با وجود عدم شباهتشان یکی می‌داند و کاردوخوی گزنفون و کاردای سومر را نام یك عشیره می‌داند، که دلالت بر قوم کُرد دارند (امین زکی، ۱۳۷۷، ۶۴). «در قرن ۷ م در جغرافیای ارمنی، از

سرزمینی به نام کورخچ نام برده شد، که ادونتس نویسنده‌ی کتاب ارمنستان معتقد است که کورچخ از لغت کورتیچ، به معنی کُرد است... کوردوخ، کوردیخ و تموریخ، که فوستوس مستشرق، آن‌جاها را سرزمین کوردوئن قدیم می‌داند... هابشمن که برای کشف تفاوت بین کوردریخ و کورتیوی و... کوشش زیادی کرده در نهایت اختلاف این کلمه را ناشی از تفاوت لفظی می‌داند که نولدکه و هارتمان هم آن را پذیرفته‌اند» (مینورسکی، به نقل از امین زکی، همان، ۴۸ – ۴۹). دو کتیبه‌ی به دست آمده از زمان توکولتی – نینورتا حکمران آشور... راجع به گوتی، در یکی از کتیبه‌ها، آن را گوتی و در کتیبه‌ی دیگر کورتی می‌خواند. یعنی هر دو یکی، و خطاب به یك قوم بوده‌اند (امین زکی، همان، ۶۴).

سِر سیدنی اسمیت[22] می‌نویسد: «کُردستان در شمال به دریاچه‌ی وان، در شرق به خاپور در شرق کرکوك در جنوب به بابل... زبان کُردها نه سامی نه آریایی یا سومری، بلکه شوباری از شاخه‌ی قفقازی است... در ۲۳۰۰ سال ق. م، نیروهایی از طرف حکومت «اور» برای سرکوبی اقوام کوچك «کُرد» فرستاده شده... لولوبی سیمور اربیل و حلوان و... که همه ملتی واحد، اما وحدت لازم را نداشت... قومی بومی به نام اومانماندا که بعدها با ماد و سیت یکی شدند در شرق دریای سیاه اسکان یافتند... حکومت میتانی تشکیل دادند... – ۱۹ ق. م، –... ۱۶ ق. م، میتانی‌ها بر تمام کُردستان مسلط شدند... بعد در زمان گزنفون و... مفصل از اقوام کُرد (کردوخی قادری) صحبت شده است... فاصله‌ی گزنفون تا متون آشوری، دویست سال است اما در هیچ کتیبه‌ی هخامنشی‌ای در این زمان از کُردان صحبت نشده است... کاردوخوی همان کُردها هستند که میل به استقلال ملی خود داشتند زیرا زبانی مستقل داشتند... زبان کُردی، مشتق از فارسی نیست بلکه قدیمی‌تر است» (اسمیت به نقل از امین زکی، همان، ۵۴ – ۵۹). اگر چه مطالب این مقاله تا حدی مبهم است اما آن‌چه روشن است اسمیت نیز یکی بودن کُرد، کاردوخو و واژه‌های کُرد که در ۲۳۰۰ ق. م، درکتیبه‌های بابلی به کار رفته است را می‌پذیرد. بنابراین، «کردکای» الواح سومری، کردوخوی گزنفون و امادای کتیبه‌های آشوری از همین کُردها هستند (زرین کوب، ۱۳۸۴، ۳۳۳).

کردوخوی که گزنفون در کتابش[23] به آنان اشاره کرده است همان کُردها هستند. خوی در زبان ارمنی علامت جمع است (مینورکسی به نقل از صفی زاده، ۱۳۸۵، ۶۴). مینورسکی سرزمینی را که گزنفون از آن سخن رانده را همیشه مهد کُردها دانسته است (مینورسکی، به نقل از تابانی، ۱۳۸۵، ۵۴). بعد از گزنفون ساحل چپ دجله و کوه جودی و آرارات را کمتر کاردوخوی، بلکه بیشتر کوردوئن می‌نامند. استرابون در قرن اول میلادی، قسمت ساحلی دجله را از آن قوم کردوئن می‌داند (استرابون به نقل از صفی زاده، همان، ۶۵). «درایور عوض شدن این اسم را به خاطر مشکل تلفظ «ك» در سامی می‌داند... به زبان آرامی این منطقه را کاردو، و جزیره‌ی ابن عمر را گازارتای، کاردو و... . ارامنه کردوخ و اعراب باکاردا و کاردای... یاقوت حموی باکاردا را قسمتی از جزیره‌ی ابن عمر می‌داند... کاردا بعد شده بوهتان[24] و جزیره‌ی ابن عمر» (امین زکی، همان، ۴۵). میجرسون، کردوئن‌ها را اجداد کُرد امروزی و فرزندان مادهای معروف می‌داند هم‌چنین وی سرزمین نایری را که سناخریب (۷۰۵ – ۶۸۲) طبق کتیبه‌ی خود در کوه جودی با آن‌ها جنگیده، همان ناحیه‌ای می‌داند که بعداً تبدیل شد به

کوردوئن. (امین زکی، همان، ۹۲) کردوئن، در زمان اسلام به جزیره‌ی ابن عمر و بوتان تغییر نام داده شد (محمود ئه لخه لیل، ۲۰۱۱، ۳۳) جایی که به قول مینورسکی «همیشه مهد کُردها بوده است» (مینورسکی در تابانی، ۱۳۸۰، ۵۴).

ف. ا. اسپایسر، در کتاب اقوام مِزوپوتامیا، کُردها را از اعقاب مادها و از نژاد گوتی‌ها و هوری‌های جبال زاگرس می‌داند (نیکیتین، ۱۳۷۷: ۴۲). وی تاریخ کُردها را تا ۶ هزار سال ق. م تعقیب کرده و معتقد است که تاریخ ملتی کهن‌تر از کُردها در مناطق زاگرس و کُردستان کنونی نمی‌شناسد.[۲۵] هنری فیلد نیز معتقد است کُردها اولین انسان‌هایی بودند که در دوره‌ی دیرینه سنگی به شمال غربی ایران آمده و در سلیمانیه و... تا رواندوز و... ساکن شده‌اند (مجله‌ی اسنه سامی جلد ۵۱، ۱۹۳۵، ۶۴. به نقل از تابانی) در همدان یك سر مفرغی، از شاهان گوتی، یافت شده که در موزه‌ی برمر گالری نیویورك، نگهداری می‌شود. به عقیده‌ی « سر کیسون» به کُردهای زاگرس بسیار شبیه است (دیاکونوف، همان، ۱۱۵).

گ. قپانتسیان نام ماندا را برگرفته از قوم کُرد دانسته و ماندا و مانی را با نام کرمانج – اکثریت کُردان – یکی می‌داند (علی اف، همان، ۱۸۳). مینورسکی هم کرمانج را جمع کُرد و مان یا مانی‌ها و مادها می‌داند (نیکیتین، ۱۳۷۷، ۵۰). رایسکه، واژه‌ی گتی و کوتی و کورتی و کُردی را همه یکی می‌داند که اکنون به کُرد معروف‌اند (صفی زاده، ۱۳۸۵، ۶۵). آلبرت اومستد نیز کُردها را از نژاد میتانی‌ها می‌داند (اومستد، ۱۳۸۴، ۱۴).

اسناد آشوری «نام گوتی‌ها و مادها را به جای هم به کار می‌برند و از سرزمین ماد به سرزمین گوتی نیز یاد کرده‌اند... نخستین قومی که بعدها در اتحادیه‌ی مادها از آن‌ها نام برده شده‌است همین قوم گوتی بودند. دراسناد بابلی به طعنه اشاره شده که گوتی‌ها به زیر پای شاهان ماد افتادند. یعنی گوتی‌ها و مادها هم زبان و هم نژاد بودند... سرزمین اصلی گوتی‌ها کُردستان امروزی است و گوتی‌ها و مادها نیاکان کُردهای امروزی هستند. (خنجی، بی تا، ۱۴۳ – ۱۴۴).

کرد بودن گئوماتا و فره‌ورتیش:

در این بخش ما صرفاً به اثبات مادی بودن قیام گئوماتا خواهیم پرداخت و تحلیل و چگونگی قیام، اهداف قیام گئوماتا، مذهبی بود یا نه، واکنش مغان بود یا ضد آن، زرتشتی بود یا ضد آن، را بعداً مورد بررسی قرار خواهیم داد[۲۶] و فرضیه ما این است که قیام گئوماتا و تداوم آن در فرورتیش، واکنش مادها بود بر ضد سلطه‌ی پارس‌ها، و ترکیدن نارضایتی از دست دادن استقلال مادها به وسیله کوروش هخامنشی بود. این قیام در روز ۱۱ مارس سال ۵۲۲ ق. م (ایوانف، ۱۳۵۹، ۷۸) بعد از لشکر کشی کمبوجیه به مصر، یعنی ۲۸ سال بعد از شکست مادها به رهبری آستیاگ به دست کوروش شکل گرفت و طبق روایات ۷ ماه، حدوداً از بهار تا اواخر مهر ادامه داشت.

Do Not Distribution

در مورد قیام گئوماتا نظریات گوناگونی و تفاسیر مختلفی وجود دارد؛ برخی از دانشمندان جنبه‌ی مادی بودن قیام گئوماتا را زیر سؤال برده[۲۷] اما اکثریت مورخان باستان و معاصر جنبه‌ی مادی بودن قیام گئوماتا را تأیید کرده‌اند.[۲۸] پژوهشگرانی که جنبه‌ی مادی بودن قیام گئوماتا را زیر سؤال می‌برند و گئوماتا - سمردیس را نه یك شخص مادی، بلکه همان بردیای واقعی برادر کمبوجیه معرفی می‌کنند، استدلال‌های زیر را ارائه می‌دهند که به نقد آن‌ها می‌پردازیم. البته به معنای مادی نبودن بردیای واقعی نیست. بردیای واقعی نیز از زن دوم کوروش، دختر تسخیر شده‌ی آستیاگ بود که در فصول بعدی به آن می‌پردازم، در اینجا صرفاً به مادی بودن قیام گئوماته اشاره دارم.

۱- یکی از دلایلی که باعث شده است محققان منکر قتل بردیا و هم‌چنین منکر مادی بودن قیام گئوماتا هستند، تناقضاتی است که در منابع در مورد زمان، مکان و چگونگی قتل بردیا وجود دارد. «اطلاعات مربوط به قتل بردیا با یکدیگر تناقض دارد. طبق گفته‌ی هرودت بردیا در اردوکشی کمبوجیه علیه مصر شرکت کرد و سپس به ایران اعزام شد و به قتل رسید. کتیبه‌ی بیستون می‌گوید که بردیا قبل از شروع لشکرکشی علیه مصر کشته شد و این موضوع از نظر مردم مکتوم مانده بود. کتزیاس می‌نویسد که این قتل پیش از آن که کمبوجیه مصر را متصرف شود، صورت پذیرفت» (داندامایف، ۱۳۸۶، ۱۷۰- ۱۷۱). تناقضات مورخین در مورد زمان و نحوه‌ی قتل بردیا، استدلال قانع کننده‌ای در رد اصل واقعه نیست، در همه‌ی امور تاریخی باستان، با توجه به نبودن اسناد موثق و نداشتن تاریخ و تقویم روشنی از حوادث و مخفی کاری و نبودن مانعی جدی در مقابل قدرت مطلق شاهان مستبد ایرانی، این چنین تناقضاتی طبیعی است. گاهنامه‌ی نبونید و نیکلای دمشقی جنگ‌های زیادی به مدت سه سال را در جدال میان مادها و پارس‌ها که به شکست نهایی مادها منجر شد ذکر کرده‌اند، اما بسیاری دیگر از جمله هرودت این حادثه را انگار در یك روز اتفاق افتاده و خود مادی‌ها سلطه پارس‌ها را پذیرفته‌اند، بدون هیچ جنگ اساسی، ذکر کرده‌اند. هم‌چنین هرودت دیااکو را مؤسس دولت مادها در ۷۱۵ ق. م دانسته، درحالی که اسناد آشوری دیااکو را نه تنها مؤسس ماد به حساب نیاورده، بلکه در آن زمان از سلطه‌ی خود بر سرزمین ماد و تابعیت مادها از خود نوشته‌اند. هم‌چنین دیااکو را نه مؤسس ماد بلکه یکی از سرکرده‌های ماننایی - نه مادی و تنها سرکرده - به تصویر کشیده‌اند. دلیل تناقضات در زمان و مکان کشتن بردیا بیشتر به خاطر قتل در اختفای کامل بوده است. کمبوجیه به دلیل محبوبیت بردیا و برداشتن او به عنوان یك رقیب از سر راه خود، قطعاً آشکارا مسئولیت قتل را به عهده نمی‌گرفت که زمان و مکان آن را مشخص کند. اگر چه طبق نوشته‌ی بیستون (DB I,30ff) و کتزیاس (Ktesias-photios-10)، قتل بردیا پیش از لشکرکشی به مصر بود، هرودت آن را مقارن لشکرکشی ذکر می‌کند (her,III,63)، تروگوس - یوستین حتی بعد از مرگ کمبوجیه می‌دانند (Trogus-justin,I,9,90) اما همه‌ی منابع شکی در کشته شدن بردیا ندارند. حتی کشته شدن خواهر جوان‌تر بردیا - کمبوجیه، که به همراه او به مصر رفته بود و کمبوجیه او را به زنی گرفته بود به دلیل اعتراض او به قتل بردیا، بود (هرودت، ۱۳۸۷، ۲۰۹)، چون نواده‌ی آستیاگ بودند.

Do Not Distribution

۲- شباهت گزارش شده در منابع کلاسیك میان مغ و برادر کمبوجیه (هرودت، ۱۳۸۷، ۲۲۰) بازتاب این واقعیت است که گئوماتای مغی در تخت شاهی وجود نداشت. (Olmsted,1938,396). هرودت پسر کوروش را «سمردیس» نامیده و مغی هم که حکومت را به عنوان پسر کوروش در دست گرفت «سمردیس» نامیده می‌شود. این دو با یکدیگر شباهت زیادی داشتند و تمیز دادن آن‌ها از یکدیگر کار سهلی نبود. کتزیاس هم می‌گوید این مغ فوق‌العاده شبیه به تانی‌اکسارت بوده است (Dandamaev,1989,88). در جواب باید گفت اولاً درست است که هرودت شباهت قیافه را ذکر کرده است، اما ننوشته است هم نام بوده‌اند بلکه می‌گوید «برادر مغ... برای آن که با سمردیز شوخ چشمی نموده باشد نام او را هم اختیار کرد» (هرودت، ۱۳۸۷، ۲۲۰). شباهت مغ و پسر کوروش شاید معلوم این مسئله باشد که نویسندگان، دلیل دیگری برای اختفای طولانی قتل پیش خود متصور نبوده‌اند (ویسهوفر، ۱۳۸۹، ۵۷). داستان شباهت گئوماتا با بردیا، از مبالغات شاعرانه‌ی مورخان قدیم است که در کتیبه‌ی بیستون هم به آن اشاره‌ای نشده است. (زرین کوب، ۱۳۶۸، ۱۴۲). بنابراین، سندی در باره‌ی شباهت قیافه‌ی مغ/گئوماته و بردیا وجود ندارد و «منابع در این مورد دست به ساده‌سازی زده‌اند» (Dandamaev,Ibid,89).

۳- پذیرفتنی نیست که قتل بردیا، تا این حد و اندازه نه تنها از چشم امپراطوری بلکه از چشم خویشاوندان، دوستان و خدمت گزاران بردیا برای مدت پنج سال مخفی بماند (Dandamaev,1989,89). در جواب باید گفت بخش اعظم آنانی که بردیا را می‌شناختند، به اتفاق کمبوجیه سه سال بود که در مصر به سر می‌بردند، از این رو گمان می‌کردند برادر شاه در دربار است. (ویسهوفر، ۱۳۸۹، ۵۷) این مطلب را این واقعیت نیز نشان می‌دهد که اعتراف کمبوجیه - به کشتن بردیا - را باور نکردند و بر این گمان بودندکه بردیا - سمردیس، شخصاً قیام کرده است. حتی «پراکزاسپ» جدا تکذیب کرده بود که وی «سمردیس» را کشته باشد چون برای او خطرناك بود که بعد از مرگ کمبوجیه اعتراف کند که یکی از پسران کوروش به دست او به قتل رسیده است (هرودت، ۱۳۸۷، ۲۲۴). از سوی دیگر نیز ممکن است در میان کسانی که از قتل آگاه بودند، پاره‌ای به علت ترس و فرصت طلبی سکوت اختیار کرده باشند.[۲۹] علاوه بر این هرودت خبر می‌دهد که مغ هرگز قصر را ترك نکرد و کسی اجازه نداشت در پیشگاه شاه حضور یابد با آن که «فیدومه» دختر «اتانس» در شبستان شاه بود، بردیا را هرگز مشاهده نکرده بود (هرودت، ۱۳۸۷، ۲۲۵).[۳۰]

۴- داریوش در مورد گئوماتا به خلاف دیگر شاهان دروغین تنها به مغ بودن او اکتفا کرده است و تبار و دودمان وی را کتمان می‌کند و جسد مقتول را به معرض تماشا نمی‌گذارد (داندامایف، ۱۳۸۶، ۱۷۹). منتقدان به موجب گزارش‌های ناکافی داریوش اظهار تردید می‌کنند که کسی را که داریوش به قتل رسانده، واقعا گئوماتای مغ بوده است، اما استنتاج معکوس درست است زیرا اگر داریوش می خواست قتل بردیا را کتمان کند می‌توانست با ارائه‌ی داده‌های دقیق‌تری در مورد وی به رفع شبه نسبت به تاریخ‌مندی مغ اقدام کند. شرایط پیش آمده به دنبال قتل گئوماتا به غیر از اعدام سایر شاهان دروغین بوده است: «کشتن مغ،

Do Not Distribution

اقدامی کودتاوار بود و وضعیت بعد آن برای داریوش به غایت خطرناك بود جریان اعدام سایر شورشیان طور دیگری بود: آن‌ها برای درس عبرت یاغیان احتمالی دیگر، به دنبال دست‌یابی به پیروی در مناطق ناآرام، اعدام شدند اما نمایش جسد گئوماتا دقیقاً موجب برانگیختن این شورش‌ها می‌شد» (ویسهوفر، ۱۳۸۹، ۵۸). مغ معرفی کردن گئوماتا، به خاطر آن بود که داریوش او را فاقد مشروعیت و صلاحیت لازم برای شاهنشاهی بشناساند و این‌که هرودت مغان را مادی می‌داند از همین گمراهی تبلیغات ایدئولوژیك داریوش بود. هرچند نه گئوماتا مغ بود و نه مغ‌ها مادی بودند.[۳۱]

۵- داندامایف دلیل انتقال پایتخت گئوماتا از پارس به ماد را ناشی از سنت شاهان هخامنشیان که تابستان هوای اکباتان خنك بود می‌داند (داندامایف، همان، ۲۰۰). باید توجه داشت که اکباتان در تابستان آب و هوای خنکی داشت و کوروش دوم در تابستان به اکباتان نقل مکان می‌کرد در حالی که گئوماتا زمانی که تابستان به سر آمده بود و اوایل پاییز که اتفاقاً آب و هوای اکباتان سرد و غیر قابل تحمل بود نقل مکان کرد، اگر طبق رسم دیرینه بود گئوماتا می‌بایست در اوایل تابستان به اکباتان نقل مکان می‌کرد، نه اواخر تابستان. در واقع پذیرش گئوماتا از طرف دیگر ملل (بابل و مصر و ارمنستان و...) باعث شد گئوماتا جسارت به خرج داده و ویژگی مادی بودن خود را فاش سازد.[۳۲]

۶- داندامایف می‌نویسد: داریوش نجات دهنده‌ی دروغ و هرج و مرج معرفی می‌شود نه نجات دهنده از مادها، و گئوماتا تجسم دروغ نه نجات دهنده‌ی مادها معرفی شده است. بنابراین، در کتیبه هم هیچ اشاره‌ای به مادی بودن قیام گئوماتا نشده است (داندامایف همان، ۲۰۶) در جواب باید گفت که امروزه هم شورش‌های کُردی و سرکوب آن‌ها، سرکوب کُردها معرفی نمی‌شود بلکه سرکوب عوامل بیگانگان، حزب شیطان، مفسد فی الأرض و اراذل و اوباش معرفی می‌گردد. در مقابل از ایران دوستی و شهیدان راه نظام سیاسی از کُردان تعبیر می‌شود. داندامایف با فرهنگ سیاسی ایرانی آشنایی ندارد[۳۳] که عقل سیاسی ایران و رهبران ایرانی در طول تاریخ همیشه مخالفین خود را به نام مفاهیم کلی دروغگو، دشمن، اراذل و اوباش، عوامل اهریمن در قدیم و عوامل بیگانگان دنیای جدید و... توصیف می‌کنند که مشروعیت سرکوب را از دید مردم داشته باشند. هخامنشیان بعد از به زیر سلطه درآوردن مادها، برای به دست آوردن مشروعیت و حفظ سلطه‌ی خود در ماد، در ظاهر از سلطه‌ی مشترك ماد و پارس سخن می‌راندند بنابراین، برای حفظ ظاهر هم شده بود کشتار مادی‌ها در ماد و سرکوب قیام مادی گئوماتا را برای تحریف اذهان مادیان، که منجر به شورشی دیگر نشود، نه سرکوب قیامی مادی وکشتار مادی‌ها، بلکه سرکوب مغ و کشتار مغان معرفی کردند.[۳۴] امروزه هم کشتن و زندانی کردن فعالان سیاسی کُرد را، کشتن قاچاقچیان مشروب و تریاك و تروریست معرفی می‌کنند. این همه اصرار داریوش در مغ معرفی کردن گئوماتا به این دلیل بود که او را نسبت به حکومت نالایق بداند (مشکور، ۱۳۷۳، ۱۵۵و اومستد، همان). دلیل دیگرِ مغ معرفی کردن گئوماتا و کشتار مادی‌ها در نسایا به عنوان کشتار مغ‌ها، این بود که مادها به دلیل خیانت مغ‌ها به آستیاگ و کمك به کوروش در تسلطه بر مادها، از مغان متنفر بودند. بنابراین، با مغ

Do Not Distribution

معرفی کردن قیام می‌خواست از مشروعیت و صلاحیت گئوماتا در ماد بکاهد و کشتن او در ماد باعث شورش نشود. تحریفات داریوش فقط شامل گئوماتا و مغ معرفی کردن وی نمی‌شود، بلکه به اصل و نسب خویش نیز باز می‌گردد. «بر اساس شواهد اصل و نسب داریوش تغییر می‌یابد، ویشتاسپ که پسر گشتاسپ است بعداً به ویشتاسپِ شاهنشاه ملقب می‌گردد» (Kent,1953:95).

۷- داندامایف می‌گوید که، چون داریوش گئوماتا را مغ معرفی کرده که به هیچ وجه نظر نژادی نداشته، ولی تدریجاً مؤلفان متأخر یونانی از هرودت به بعد به اشتباه این‌طور پنداشته‌اند که مغ فقط از اهل ماد بوده است (داندامایف، همان، ۲۰۹) به همین دلیل قیام گئوماتا را که از طرف داریوش مغ معرفی شده و مورخان یونانی مغان را مادی می‌دانستند، بنابراین، قیام را مادی تفسیر کردند. در جواب باید گفت که نتیجه‌ی این استدلال معکوس است. برای مورخان قدیم که فاصله‌ی نسبتاً کمی با قیام گئوماتا داشتند محرز بود که قیام، شورشی مادی بر علیه سلطه‌ی پارسیان بوده است. اما چون همان‌طور که بعضی از محققان اشاره کرده‌اند، هرودت اطلاعات خود در مورد قیام گئوماتا را از نوادگان هفت اشرافی قاتل گئوماتا گرفته بود، و داریوش نسخه‌هایی از کتیبه‌ی بیستون را به تمامی سرزمین‌ها ازجمله یونان فرستاده بود، هرودت و دیگر مورخان یونانی، از یك سو مادی بودن قیام برای آن‌ها محرز بود و از سوی دیگر اطلاعات به دست آمده ناشی از تبلیغات ایدئولوژیك داریوش، قیام را مغ معرفی کرده بود، پیش فرض مادی بودن مغ‌ها در ذهن نویسندگان باستان شکل گرفت. بنابراین، نه آن‌طور که داندامایف می‌گوید مادی معرفی شدن قیام توسط مورخان یونانی، به دلیل مادی دانستن مغان بود، بلکه برعکس مادی معرفی شدن مغ‌ها، به دلیل مادی دانستن قیام گئوماتا بود. «تأکید بر این‌که یونانی‌ها تنها به این دلیل گئوماتا را اهل ماد دانسته‌اند که مغ دانسته شده کاملاً بی مورد است» (علی اف، همان، ۴۳۱) در روزگار باستان هم می‌دانستند همه مغان مادی نیستند. (داندامایف، همان، ۲۰۹)[۳۵] پس مادی دانستن گئوماتا از سوی یونانیان بیانگر یك واقعیت تاریخی بوده است (علی اف، ۱۳۸۸، ۴۳۱). بنابراین، صغری کبراهای داندامایف به طور قطعی به نتایجی که او از آن‌ها گرفته، منجر نمی‌شود و نتایج معکوس را می‌توان از آن‌ها استنباط کرد. همان‌طور که اشاره شد و داندامایف هم به آن اذعان دارد، بسیاری از مورخان قدیم و جدید شکی در ویژگی مادی بودن قیام گئوماتا ندارند.

یکی از سندهای محکم در تأیید مادی بودن قیام گئوماتا، آخرین وصیت کمبوجیه در بازگشت از مصر به نخبگان فارسی بود. کمبوجیه «پارسیان را سوگند می‌دهد که دیگر هرگز نگذارند برتری و سلطه به مادها انتقال یابد اگر با قدرت سلطنت را به دست آوردند با قدرت از آن‌ها بازپس گیرید اگر با نیرنگ، شما هم با نیرنگ» (her,III,65). «گبریاس» نیز یکی از همراهان کمبوجیه از این‌که پارس‌ها تحت حکومت یك مغ مادی قرار بگیرند اظهار تأسف می‌کند (Her,III,72) (هینتس، ۱۳۸۶، ۲۰۲). زمانی که کمبوجیه در بازگشت از مصر این وصیت را به پارسیان ابلاغ کرد، قیام‌های فره‌ورتیش و چیثرتخمه و دیگر قیام‌های ملل دیگر آغاز نگردیده بود، این قیام‌ها بعد از سرکوب و کشتن گئوماتا و به تخت نشستن داریوش بعد از ۲۹ سپتامبر ۵۲۲ شروع شد (داندامایف، همان، ۱۹۱). وصیت کمبوجیه در زمان اقدام

Do Not Distribution

گئوماتا یا بردیای دروغین بود. بنابراین، برای کمبوجیه و پارسیان کاملاً محرز بود که قیام گئوماتا، قیامی مادی بر علیه پارسیان بوده است که توصیه به بازگرداندن برتری و سلطه از مادی‌ها به پارسیان می‌کند.

همان‌طور که داندامایف اشاره دارد، تمامی آثار تاریخی اشاره دارند که قیام گئوماتا در صدد بود سلطنت مادها را بر ایرانی‌ها احیاءکند. اشراف و اعیان ایران از این نیت آگاه شدند و به رهبری داریوش، پسر دروغی کوروش را کشتند، به این نحو سلطه و اقتدار ایرانیان را بر مادها تثبیت نمودند (داندامایف، ۱۳۸۶، ۱۷۱و۱۹۴). طبق کتیبه‌ی بیستون و نظریات هرودت نیز بردیا از سرزمین ماد بوده و سعی داشته مجدداً حکومت مادی‌ها را برقرار سازد و او به عامه‌ی آزادگان و مادی‌ها تکیه داشته است (دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۳۸۷). هرودت کودتای گئوماتا را انتقال قدرت از پارس به ماد می‌داند (هرودت، ۱۳۸۷: ۲۳۰). افلاطون می‌نویسد کمبوجیه حکومت خود را به مادها باخت (افلاطون، 12,III,XII). هم‌چنین وی تأکید می‌کند که گئوماتای مغ مادی از پارسیان نفرت داشت و کمبوجیه را تحقیر می‌کرد (افلاطون به نقل از علی اف، ۱۳۸۸: ۴۴۹). «استرووه»، «نیبرگ»، «اشپیگل»، «هرتل»، «هرتسفلد»، «ویدن‌گرن»، «جکسن»، «پراشك» و «اوپرت» ویژگی مادی بودن قیام گئوماتا را می پذیرند. (داندامایف، همان، ۱۹۴)

و. ا. تیورین می‌نویسد: «گئوماتا به نفع اشراف ماد آن‌چنان ویرانی به وجود آورد که موجب تهدید نیروی جنگی ایرانیان می‌گردید... معافیت خدمت نظام برای مدت سه سال به منظور ایجاد نفاق و پریشانی در ارتش ایران بوده است، یعنی همان قشونی که در مصر بودند و این تکیه‌گاه کمبوجیه را از لحاظ نیروی نظامی مختل می‌ساخت... ایرانیان مخالف گئوماتا اما توان اقدام نداشتند... عدم مقاومت ارتش هم ناشی از آن بود که در آن زمان در مصر بود» (تیورین در داندامایف، همان، ۱۹۸- ۱۹۹). ج استین معتقد است کل کتیبه‌ی بیستون درباره‌ی شورش ماد علیه ایرانیان سخن رانده است (Osten,1956,69). گ. هرمس، نوشته است: «گئوماتا همه‌ی ملل تحت حکومت هخامنشیان را دعوت می‌کرد تا از ایرانیان جدا شوند» (Hermes,1938,33).

گئوماتا قبل از آن‌که کشته شود در ماد در ایالت نسایا در قلعه‌ی «سیکایا اوواتیش» به سر می‌برد. گئوماتا اقامت خویش را در ایران به خطر دید بنا براین پایتخت کشور را به ماد انتقال داد چون ایرانیان جنبه‌ی خصومت آمیزی نسبت به وی گرفته بودند (.Dunker,1867,553 Prasek,1906,265). ریشه‌ی مادی سیاست گئوماتا آشکار گشت یا بالعکس سیاست مادی گئوماتا او را بر آن داشت تا محل اقامتش را به ماد انتقال دهد. (علی اف، ۱۳۸۸، ۴۳۲). گئوماتا ابتدا از پارس برخاست و سپس به ماد رفت چون نمی‌توانست از ابتدا خاستگاه مادی خود را فاش کند (مارکوارت، به نقل از علی اف، ۴۳۲). کتیبه‌ی بیستون می‌گوید که گئوماتا در ماد در نقطه‌ای به نام نسایا به قتل رسید (Beh,I,57).

در اینجا می‌بایست اشاره‌ای هم به قیام فره‌ورتیش و چیثرتخمه که هر دو به دست داریوش کشته شدند می‌کردیم اما چون ما در این فصل صرفاً به اثبات هستی مادی بودن قیام‌ها و

Do Not Distribution

اشخاص می‌پردازیم و هیچ شکی در مادی بودن قیام فره‌ورتیش و چیشرتخمه وجود ندارد از تشریح آن می‌پرهیزیم و تحلیل آن را به فصل‌های بعد موکول می‌کنیم.

کرد بودن مزدک و مزدکیان:

جنبش مزدك، بزرگ‌ترین شورش بی چیزان و کشاورزانِ خاور نزدیك در آغاز سده‌های میانه بود، این جنبش به مدتی بیش از ۳۰ سال از ۴۹۴ – ۴۹۵ تا ۵۲۴ به قولی تا ۵۲۸ ادامه داشته... تا قرن‌ها بعد هم آرمان برابری طلبانه‌ی آن، بارها با انفجار جنبش‌های مردمی دیگر فوران کرد (رئیس نیا، ۱۳۶۰، ۸۲۳). «اما با وجود اهمیت این جنبش که اساس دولت طبقاتی ساسانیان را نشانه رفته بود، نام مزدك تا چهار قرن بعد از او در هیچ نوشته‌ای نیست، اما مانی هست. آیین مانی برای جامعه‌ی آن زمان به قدر تعالیم مزدك خطرناك نبود به همین جهت مکتب مزدك کاملاً مسکوت گذاشته شد» (کلیما، ۱۳۷۱، ۲۱ – ۲۲). کریستن‌سن، انوشیروان را عامل نابودی آثار و نوشته‌های مزدکی می‌داند (کریستن‌سن،۱۳۷۶، ۶۵). انوشیروان دستور داد حتی در کتاب های تاریخ که نوشته می‌شد نامی از مزدك برده نشود و همین طور هم شد و تا قرن هفتم نامی از او در کتب نیست (نادرشاهی، www.etemad.ir).

در این فصل مانند بقیه‌ی مطالب ما صرفاً به اثبات کُردی بودن یا حداقل مشارکت کُردها در قیام مزدکیان می‌پردازیم و تحلیل درباره‌ی ماهیت و چگونگی آن را در فصول آینده مفصل به بحث خواهیم گذاشت. متأسفانه جنبشی به این اهمیت که تا چهار قرن بعد اثری از آن در هیچ نوشته‌ای نیست، صرفاً از دیدگاه دولت حاکم و منزجر از آن به نام دشمنان دین و تمدن معرفی شده است. مورخان معاصر نیز به جنبه‌ی قومی/نژادی آن اهمیت کمتری داده‌اند، اثبات کُردی بودن آن بسیار سخت است اما این سختی کار در مورد کل تاریخ کُرد است. ما چون خود صاحب قلم نبوده‌ایم و بر ضد دولت‌های حاکم همیشه عصیانگر و شورشی، صاحبان قلم و تاریخ که همان صاحبان دولت و اقتدار بوده‌اند، هستی ما را به تاراج داده و ما را از صحنه‌ی تاریخ حذف کرده‌اند. اکنون با برهم زدن منابع بیشمار و با گشت ذره‌بینی در میان پاورقی‌ها و جملات تصادفی، و اگر هنر به خرج دهیم که هستی — مقدم‌ترین حق هر انسان و ملتی – تاریخ خود را اثبات کنیم.

ابوریحان بیرونی که شکل درست نام مزدك را به درستی مژدك می‌نویسد (کلیما، همان، ۹۹)، او را اهل نسا در خراسان می‌داند که، محققان به درستی آن را ناشی از غلط املایی، که به جای پسا، نسا نوشته شده است، می‌دانند (کلیما، ۱۳۵۹، ۱۸۰). پس نظریه‌ی بیرونی نه در هیچ منبع دیگری اشاره شده است نه اساسی دارد. مورخان عرب مزدك را اهل پسا در شیراز دانسته‌اند. همان‌طور که کریستن‌سن اشاره کرده است، چند قرن قبل از مزدك شخصی به نام زرتشت خرگان در پسا ظهور کرده است که از نظر مورخان عرب بر افکار مزدك بسیار تأثیر گذاشته است. در واقع مولفان عرب «زرتشت خرگان را نظریه‌پرداز اصلی که شالوده‌ی آیین مزدك را ریخته و مزدك مرد عمل که دین نو را میان مردمان پست نشر داده است، می‌دانند» (کریستن سن، ۱۳۷۴:

۱۵۷). بنابراین، زرتشت را معاصر مزدك دانسته و به دو مزدك اعتقاد داشته‌اندکه صحیح نیست، هم‌چنین او را اهل پسا دانسته‌اند نیز صحیح نمی‌باشد، زیرا که پسا مکان زرتشت بوده نه مزدك (کریستن‌سن، همان، ۱۵۷). چون آن دو شخص را یکی دانسته‌اند و پسا بودن زرتشت خرگان بدیهی بوده است، مزدك را نیز اهل پسا دانسته‌اند در حالی که زرتشت خرگان چند سده قبل از مزدك (که مزدك آیین‌اش را مستقیماً از دینی که شخصی به نام «زردشت خرگان» (پسر خرگ) یا «زردشت بوندس» که حدود سال ۳۰۰ میلادی) می‌زیسته است و هیچ ربطی به هم ندارند، لاجرم نظریه‌ی اهل پسا بودن مزدك نیز اعتبار خود را از دست می‌دهد.

التهایم - اشتیل بر اساس نظریه‌ی بیرونی که مزدك را مژدك نوشته است بر اساس حرف «ژ» حکم بر خوارزمی بودن مزدك داده‌اند.[۳۶] کلیما در رد نظریه‌ی التهایم - اشتیل به کتیبه‌های آشوری که یکی توسط وینکلر و دیگری توسط گزنیوس در ۱۸۲۴م منتشر شد ارجاع می‌دهد. «ایلرس نام مزدك را در دو کتیبه‌ی آشوری که در حاشیه‌ی یك منشور شکسته نوشته شده، مشاهده کرده است که در این منشور نام رؤسای طوایف خراج‌گذار مرز شرقی آشور که در جبال زاگرس ساکن بوده‌اند، برده شده است» (کلیما، ۱۳۷۱، ۱۱۰). کلیما می‌نویسد که این اسامی در کتیبه‌ی آشور، Mazdaku در مورد اشخاص ساکنان زاگرس بوده است (کلیما، همان، ۱۲۰) وی واژه‌های Mazdaka, Mazdakes, Mazaios, mazda, را نه نام‌های ایرانی، بلکه مادی می‌داند (کلیما، ۱۳۵۰، ۱۹۹و۲۰۰). نام مزدك در کتیبه‌های آشوری، خطاب به شاهزادگان مادی است (همان:۲۰۰). بنابراین، نظریه‌ی آلتهایم که مذریه را مرغاب خوانده است مشکل بتوان پذیرفت (یارشاطر، ۱۳۶۲، ۱/ ۲۱۴). نظریات آلتهایم - اشتیل بیشتر مبتنی بر حدس و گمان است (همان:۲۰۵).

کلیما با توجه به این‌که در کتیبه آشوری اسم مزدك آمده، حکم بر آرامی بودن نام مزدك می‌کند در حالی که این اسم - مزدك - در کتیبه‌ی آشوری در مورد ساکنان زاگرس به کار رفته است نه در مورد خود آشوریان، آیا چون در کتیبه‌های آشوری اسم دیااکو و دیگر سران مادی نیز ذکر شده می‌توان حکم بر آرامی - آشوری بودن آنان کرد؟ بنابراین، اسم مزدك در مورد ساکنان زاگرس به کار رفته و واژه‌ای زاگرسی/کُردی است[۳۷]. «ادوئارت مایر» نیز نام‌های مزدك در بایگانی‌های آشوریِ متعلق به سده هشتم پیش از میلاد را نام‌های مادی می‌داند (چایلد، ۱۳۹۰: ۵۹ -۶۰)

با توجه به مستدل نبودن دیگر نظریه‌ها، فعلاً اجماع نظر بر نوشته‌ی طبری است که مزدك را اهل المدرئه در ماد دانسته است (کلیما، ۱۳۵۹، ۱۸۵). طبری مأخذ معتبری داشته‌است که او را اهل المدرئه دانسته است[۳۸] (کریستن‌سن، همان، ۱۵۷). مدرئه همان ماذرایان در ساحل چپ دجله که اکنون کوت العماره است (کریستن‌سن، همان، ۱۵۸). ساحل شرقی یا چپ دجله همان جایی است که استرابون و بطلیوس ساکنان آن را کردوئن می‌نامیدند.[۳۹] جایی که زادگاه همیشگی و مهد نژاد کُردها (نیکیتین، ۱۳۷۳، ۱۰۰، و مینورکسی در تابانی، ، ۱۳۸۰، ۵۴) و تاریخ ملتی کهن تر از کُردها در این منطقه نمی‌شناسد (اسپایزر در تابانی، ۱۳۸۰، ۶۷).[۳۹] لازاریف می‌نویسد که «در دوران خلافت (اموی/عباسی) کُردستان و مرزهایش همانند دوران

Do Not Distribution

امپراطوری ساسانی، تغییری نیافته بود و بخش کُردستان از جزیره و مزوپوتامیای شمال و ارمنیا و آذربایجان و عراق عربی و... را شامل می‌شد» (لازاریف، ۲۰۱۰، ۵۲). جزیره که لازاریف چه در دوره‌ی ساسانیان تا خلفای عربی محل سکونت کُردها می‌داند، همان ساحل چپ دجله یا کردوئن (است)، که در زمان اسلام به جزیره‌ی ابن عمر و بوتان تغییر نام داده شد (ئه لخه لیل، ۲۰۱۱، ۳۳). بنابراین، در سراسر دوران ساسانیان اکثر مردم خاور دجله را... کُردها و لرها و باختر فرات را آرامیان و سریانی و... تشکیل می‌دادند (مقدمه منزوی بر تجارب الامم مسکویه، ۱۳۷۶، ۷).

بنابراین، اگر چه در هیچ منبع مستقل شناخته شده‌ای، اشاره‌ای به کُرد بودن مزدك نشده است، ظاهراً مقایسه‌ی منابع، ما را به اثبات کُرد بودن مزدك رهنمون می‌کند، جنبش و قیام اجتماعی مزدك در ناحیه‌ای شکل گرفت و ادامه یافت که کُردها در آن‌جا می‌زیستند.

کتاب فئودالیسم در ایران می‌نویسد که، جنبش مزدك فقط در ناحیه غرب و شمال غربی ایران شکل گرفت و در بقیه‌ی مناطق ایران اثری از تأثیر جنبش مزدك وجود نداشت.[٤٠] ابن بلخی در باره‌ی فرار مزدك به آذربایجان، در زمان کودتای موبدان و نجبای ساسانی که به خلع و زندانی شدن و فرار قباد به میان «هیاطله» شد، می‌نویسد که مزدك پایتخت را ترك کرده به آذربایجان (مادکوچك) رفت که مدتی بعد به پایتخت برگشت: «از شومی این طریقت بد جهان بر قباد بشورید و از اطراف دست برآوردند و بزرگان فرس جمع شدند قباد را بگرفتند و محبوس کردند پادشاهی به برادرش جاماسب دادند مزدگ بگریخت به آذربایجان (ماد کوچك) رفت و اتباع او لعنهم الله بر وی جمع شدند و شوکتی عظیم داشت چنانکه قصد او نتوانستند کرد» (فارس‌نامه ص ۸۵ به نقل از رئیس نیا، ۱۳۶۰، ۸۲۳).[٤١] بعد از شکست جنبش مزدك، آذربایجان (ماد کوچك) به یکی از پناهگاه‌های عمده‌ی توده‌ای از کشتار و مرگ رسته مزدکیان و از محیط‌های فعال ادامه آرمان مزدك گردید (رئیس نیا، همان، ۸۲۴) خسروی نیز در کتاب «مزدك» می‌نویسد: مزدکیان پس از شکست، حوالی دینور و آذربایجان (مادکوچك) و جبال مرکز آنان بود و پس از شکست در جبال به ری رفتند چون مکان ضد انوشیرون بود (خسروی، ۱۳۵۹، ۴۶).[٤٢] آذربایجان همان حوزه‌ی جغرافیایی ماد کوچك است که محققان، ساکنان آن‌جا را قبل از مهاجرت ترکان، در دوره‌ی سلجوقیان و مغولان، اکثریت کُرد تشخیص داده‌اند.[٤٣] کُرد بودن آذربایجان در دوره‌ی ساسانیان از قرارداد مرزبان آذربایجان در زمان عمر با حذیقه سردار عمر که بلاذری به آن اشاره کرده است، نیز روشن است: « مرزبان از جانب همه‌ی اهل آذربایجان با حذیقه صلح کرد و هفتصد هزار درهم پرداخت به آن شرط که حذیقه کسی را نکشد و اسیری نگیرد، آتکشده‌ای ویران نسازد و بر کُردان، لاسجان و سبلان و ساترودان تعرض نکند و خاصه اهل شیز را از رقص و پایکوبی در روزهای عید و انجام دیگر مراسم باز ندارد» (البلاذری، ۱۳۶۴، ۸۴). بلاذری اشاره کرده است مرزبان آذربایجان از طرف همه‌ی اهل آذربایجان (ماد کوچك)... به شرطی که بر کُردان... تعرض نشود. همین کُردهایی که در آذربایجان (مادکوچك) و جبال و دینور در زمان ساسانیان، به مزدکیان پیوستند – در واقع اصل مزدکیان بودند – در دوره‌ی اسلام و خلافت عباسیان، که اتحادی از فئودالیسم ایرانی و خلافت عربی و شمشیر ترکی بود، قیام خرمدینان را در ستیز با اینان، شعله‌ور

Do Not Distribution

ساختند.[۴۴] اما قبل از پرداختن به خرم‌دینان و اثبات هستی کُرد بودن آن‌ها، لازم می‌بینیم ابتدا سخنی چند از مادکوچك (آذربایجان) و چگونگی و زمان تُرك شدن آن را به قلم بیاورم که وقتی اسم آذربایجان به کار می‌رود، چون امروز بخشی از آذربایجان، ترك نشین شده است، این خیال واهی تصور نشود که همیشه تُرك نشین بوده است و سابقه‌ی تاریخی آن جدا از مهمانان ناخوانده تُرك است.

ماد کوچک کردی یاآذربایجان ترکی؟

اولین بار در قرن ۵ هجری، سلطان سنجر سلجوقی، اسم عام کردستان را نسبت به مناطقی که ساکنان آن کُرد بودند به کار برد. قبل از آن ما با اسم عام کُرد که شامل جغرافیای تاریخی کُردها باشد در هیچ منبعی بر نمی‌خوریم. اما آیا نبود لفظ عام کُرد به معنی نبود واقعی کُردها بوده است؟ نبود واژه‌ی عام کردستان در قرن قبل از ۱۱/۵م، نه معنی نبود کُرد و کردستان بلکه گویای عدم ارتباط، مابین نام و هستی کُردها، در حاکمیت حقیقت است. کُردها تا قرون ۱۱ و ۱۲م، که هجوم سیل‌آسای مهاجرت ترکان (مغول، سلاجقه و ترکمن و...) به منطقه آغاز شد، ساکنان اصلی آذربایجان/مادکوچك و صاحبان اصلی تاریخ آن، از جمله تاریخ مزدکیان و خرمدینان هستند و واژه‌ی قدیم آذربایجان، هیچ بار قومی/نژادی نداشته است. بعد از هجوم سلجوقیان و مغولان به تدریج و با زور شمشیر، نقشه‌ی انسانی آن تغییر، و از کُرد به ترك و آذری، تغییر هویت داده شد. البته اکنون تا جایی که آذری یا ترك‌نشین است، خاك و سرزمین آنان است بحث اصلی این است که تاریخ ما قبل سکونت آنان (ترك‌ها و آذری‌ها)، متعلق با ساکنان اصلی آن‌جا، یعنی کُردها است. از جمله تاریخ خرم‌دینان و سلسله‌های کُردی چون روادی و شدادی و... . شایان تأمل است واژه‌ی آذربایجان مقدم بر مردم ترك در منطقه است، اما واژه‌ی کردستان متأخرتر از مردم کُرد است.

ما قبلاً اشاره کردیم که تغییر نام یك منطقه به معنی تغییر ساکنان و زبان مردمان آن حوزه نیست.[۴۵] حوزه جغرافیایی که امروزه به نام آذربایجان مشهور است، مورخین رومی و یونانی بیشتر ماد کوچك می‌نامیدند. فقط از زمان اسکندر به بعد به مناسبت اسم والی آن جا، آتروپات Atrpatkan یاآتروپاتن یا ماد آتروپاتن گویند در زمان ساسانیان آذرپاتکان، بعد شد آذربایجان (پیرنیا، ۱۳۴۶، ۲۶۲۴). آذربایجان را تمامی مورخان باستان از جمله استرابون، اریان، یوسف فلاویوس و... بخشی از سرزمین ماد دانسته و آن را ماد آتروپاتن نامیده‌اند (رضا، ۱۳۹۰:۱۵۵). «بارتولد» نیز آذربایجان را بخشی جدایی ناپذیر از سرزمین ماد دانسته است (همان). ما ابتدا واژه‌ی آذربایجان و ریشه‌ی تاریخی آن را روشن خواهیم‌کرد که این واژه به هیچ وجه بار نژادی، قومی و زبانی نداشته و صرفاً ریشه گرفته از اسم والی آن‌جا بوده، و تا قرن ۵ که ترکان ظهور کردند ساکنان آن‌جا همان بومیان باستانی ماد و گوتی بوده‌اند که کُرد بودن آن‌ها را بیان کردیم،[۴۶] سپس حوزه‌ی جغرافیایی و نژاد ساکنان آن را مشخص کرده

Do Not Distribution

و به نقد نظریات پان ترکیستی که سعی در دادن بار نژادی/قومی به مفهوم آذربایجـان داشـته و سابقه‌ی ترکان و آذری‌ها را به ماقبل تاریخ در منطقه می‌برند، خواهیم پرداخت.

تبارشناسی واژه‌ی آذربایجان

در مورد وجه تسمیه این سرزمین نظریات گوناگونی وجود دارد، برخی از مورخان پیـدایش این نام را با آتش و آتش‌کده در این سرزمین مرتبط می‌دانند، برای مثال طبـری مـی‌نویـسد: «آتش‌خانه‌های عجم آن‌جا بودی و عجم آتـش را آذر خواننـد بـه زبـان پهلـوی از بهـر آن آذربایگان خوانند که در اصل آتش‌های عجم آن‌جا داشتندی و پرستیدندی» (تاریخ‌نامه طبری ج ۱ ص ۵۲۹)، یاقوت حموی نیز در البلدان می‌نویسد: «آذر در پهلـوی آتـش و بـایگن بـه معنی نگهبان است چون در آن‌جا آتش‌کده بسیار بوده چنین نامیده شده است». (معجم البلـدان ص ۱۵۹) یعنی نگهبان آتش. اعتمادالسلطنه نیز نظر یاقوت را تاکید کرده اسـت (رئـیس نیـا، ۱۳۶۰، ۹۱). شارل لبوی فرانسوی: «پرستش این عنصر – آتش – که معبود بزرگ ایـران بـود در هیچ جا به اندازه‌ی آذربایجان باستانی (آتروپات Atrpatkan) بر جای‌تر نبـود همـین هـم هست که به‌این سرزمین نام آذربایجان داده است، آذر در زبان ایرانیان به معنـی آتـش اسـت». ویلیامز جکسن آمریکایی نیز ریشه‌ی نام آذربایجان را از آذر و آتش‌پرسـتی را تأییـد کـرده است و «وجود تپه‌ها در آذربایجان را متعلق به دوران آتش‌پرستی زرتشتیان دانسته که بـر اثـر تراکم خاکسترهای آتشکده‌ای بوجود آمده است» (جکسن در رئیس نیا، ۹۲).[۴۷] پورداود اگـر چه نظریه‌ی یاقوت را رد می‌کند، وجود نام آذر در آذربایجـان را مـی‌پذیرنـد. بارتولومـه، بوگولیوبوف و... نیز، نام آذربایجان را ساخته شده از آذر خدای آتش اوستا می‌دانند (رئـیس نیا، همان، ۹۵به بعد).

اما اکثریت مورخان ریشه‌ی نام آذربایجان را نه در وجود آتش‌کده در آن‌جا، بلکـه از نـام شخصی آتروپات حاکم ماد کوچك می‌دانند. اولین کسی که در خـصوص نامیـده شـدن «مـاد کوچك» به «ماد آتروپان» یا «آتورپاتکان» که شکل اولیه‌ی نام آذربایجان است روایت بـسیار روشنی دارد «استرابون» جغرافیدان یونانی است که یك قـرن ق. م در آماسـیه آسـیای صـغیر سکنی داشته و می‌نویسد: «چون دور پادشاهی هخامنشیان به پایان آمد و اسکندر مقـدونی بـر ایران دست یافت سرداری به نام آتورپات برخاسته، آن سرزمین را که بخشی از خـاك مـادان و به نام ماد کوچك معروف بوده، از افتادن به دست یونانیان نگه داشت و آن سرزمین بـه نـام او «آتورپاتگان» خوانده شد. (استرابون به نقل ازقلی زاده، ۱۳۸۷، ۳۴). «علـی اف» نویـسنده‌ی آذری نیز تأیید کرده: «مادها به دو بخش جداگانه تقسیم می‌شـد: یـك بخـش را مـاد بـزرگ می‌نامند و بخش دوم را ماد آتروپاتکان، کـه نـام خـود را از رهبـر نظـام خـود آتروپـات Atrpatkan گرفت» (علی اف، ۱۳۸۹، ۱۰۵). «ولادیمیروویچ بارتولد» نیز در مـورد پیـدایش نام آذربایجان می‌نویسد: «آذربایجان کنونی تا زمان اسکندر مقدونی جزو سرزمین ایرانی مـاد بود و حکومت جداگانه‌ای نداشت در جریان پیکار گوگمل (۳۳۱ ق. م) ساتراپ، سراسـر مـاد

شخصی به نام آتروپات بود. پس از اسکندر آتوریات هم‌چنان فرمانروا بود. پس منطقه‌ی تحت فرمانش به صورت موروثی درآمد. بخشی از این منطقه که «ماد کوچك» نامیده می‌شد به نام آتورپاتنا – آتروپاتن – شناخته می‌شد که ارمنیان آن را آترپاتکان می‌نامیدند. نام آذربایجان از این‌جا پدید آمد. تلاش برای توضیح دیگری پیرامون این نام، فاقد هرگونه پایه و اساس است» (Bertold,1963,775-776). «زکی ولیدی طوغان» محقق اهل ترکیه نیز با استناد به نوشته‌ی «استرابون» ذیل ماده‌ی «نام آذربایجان و حدود تاریخی آن» در «دایره المعارف اسلام» «(پیدایش) نام آذربایجان با اسکندر بزرگ گره خورده است. آن نام از نام یکی از سرداران سلاله‌ی کیانی – ایرانی – به نام آتروپات Atrpatkan در سال ۳۲۸ ق. م، از طرف اسکندر از ولایات سرزمین ماد را اداره می‌کرد، مشتق شده است» (طوغان، ۱۹۷۰، ۹۳). بنابراین، پس از حمله‌ی اسکندر بخشی از سرزمین ماد به نام ساتراپ آن سرزمین آتروپاتکان Atrpatkan نامیده شد (رضا، ۱۳۸۲: ۱۲۳) بسیاری از مورخان دیگر نیز این نظر را تأیید کرده‌اند.[۴۸]

بنابراین، آذربایجان ریشه در نام آتروپات Atrpatkan، سردار ماد کوچك دارد: همان گونه که کشور ازبکستان نام سرزمین خود را از نام «ازبك»، امپراطوری عثمانی از عثمان و کلمبیا از نام کلمبو... گرفته شده است (قلیزاده، ۱۳۸۷، ۳۵) که در آثار مولفان یونانی به صورت آتروپاتنه، شکل پارسی میانه آن آتروپاتکان و... سریانی آن: ادوبایگان، ارمنی کهن آتراپاتکان، گرجی آذربادگان و در نوشته‌های عربی به پیروی از متون سریانی، به نام‌های آذرباذکان و آذربیجان و آذربایقان و... آمده است. (قلی زاده، همان، ۳۶ – ۳۷).[۴۹]

بنابراین، در هر دو نظریه ریشه نام آذربایجان یا ریشه در آذر (آتش) و بایگن (نهگبان)، به معنی نگهبان آتش است یا ریشه در نام شخصی آتروپات Atrpatkan، حاکم «ماد کوچك» که بعد به اسم خود و خاندانش به آتروپاتکان و بعد آذربایجان مشهور شد، و هیچ معنای نژادی/قومی و زبانی در نام گذاری مادکوچك به آذربایجان بعدی دخیل نبوده است.[۵۰] بنابراین، وجود نام آذربایجان در باستان، به معنی وجود ملت یا زبانی به نام آذری یا ترك در آن‌جا نیست. اسم آذربایجان که ریشه در آتروپات یا آذر دارد، در هر دو معنی ریشه‌ای اشرافی است و با فرهنگ بومی و توده ساکنان آن حیطه، سخت بتوان رابطه‌ای برقرار کرد. اگر ریشه این مفهوم را – همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم – در واژه‌ی آذر به معنی آتش و بایگان به معنی نگهبان آتش بجوییم، آتش پرستی در ماد کوچك رواجی نداشته است آتش و آتش پرستی نتیجه دین زرتشت است و آیینی است از شرق ایران. مادی‌ها به دلیل پایبندی به آیین مهر و توتم‌های مارپرستی نه تنها زرتشت را از ماد بیرون راندند، بلکه در آیین زرتشت به آژی‌دهاك، اهریمن و... ملقب گشتند.[51] امپراطوری هخامنشی نیز با دکترین دین زرتشتی سعی در نابودی آیین مهر و فرهنگ مادها داشت بنابراین، بزرگ‌ترین آتش‌کده‌ها و بهترین مغان را به منطقه ماد فرستاده، تا دکترین دین زرتشتی را به منطقه تحمیل کنند[۵۲] و بعد از فروپاشی ماد بزرگ و تسخیر زبانی/آیینی آن، روی ماد کوچك تمرکز شد و خاندان‌های اشرافی ایرانی به همراه مغان به آن‌جا نقل مکان کردند. پس نام آذربایجان حتی اگر ریشه در مفهوم آذر ایرانی داشته باشد نامی‌برساخته و تحمیلی از طرف ایران است و حتی اگر بتوان رگه‌هایی از زبان

ایرانی/آذری که برخی از محققان[۵۳] بدان اشاره کرده‌اند در گذشته‌ی خیلی دورتر از مهاجرت ترکان، بدان‌جا یافت، این زبان زبانی مادی نبوده است، بلکه تحمیل اشرافیت ایرانی و زبانی صرفاً روکش و مختص به طبقه‌ی حاکمه‌ی ایرانی و جنبه‌ی اداری داشته است، نه برگرفته از توده‌ی مادی/کُردیِ ماد کوچك. متأسفانه چون صاحبان قلم و آثار، نه توده کشاورز و ساکنان بومی آن‌جا، بلکه اشرافیت تحمیلی خارجی/ایرانی بود، آثاری ممکن است در ارتباط با زبان آذری/ایرانی نیز کشف شود که به معنی بومی بودن زبان آذری/ایرانی – کسروی – نمی‌باشد، بلکه همان‌طور که زبان ترکی در قرن ۵ با هجوم توده‌های ترك تحمیل شد، در قرون قبل از آن نیز، در صورت پذیرش فرضیه‌ی کسروی – را دال بر ایرانی بودن و قدیمی‌بودن آذری بپذیریم – زبان آذری از طرف ایرانیت به وسیله‌ی حکومت تحمیل شده است که قطعاً با زبان بومی/یافثی آن‌جا تفاوت داشته است. همان‌طور که کسروی زبان ترکی را زبان تحمیل شده بر بومیان آذربایجان می‌داند، زبان آذری نیز – البته اگر همچین زبانی مستقل از ترکی وجود داشته باشد – زبانی تحمیل شده از ایرانیان بر بومیان آن‌جا بوده است. زبان پهلوی در دوره‌ی بعد از سلوکیان، جایگزین زبان مادی در این منطقه شد (رئیس نیا، همان، ۸۵۴) مارکوارت، اصل حقیقی زبان پهلوی را زبان آذربایجان می‌داند که زبان کتبی اشکانیان بوده است (مارکوارت، ۱۳۷۳، ۱۳۲) بنابراین، زبان آذری یا ترکی است یا پهلوی، که زبانی بومی و مادی نیست، بلکه تحمیل شده از اشکانیان و ایرانیان به آذربایجان است، زمانی که اشرافیت مذهبی ایرانی بر ماد کوچك مسلط شد با امحاء زبان بومی ماد کوچك، زبان ایرانی پهلوی یا آذری بر منطقه تحمیل شد. موبدان زرتشتی همراه با سپاهیان شاهنشاه به همه جا از جمله انطاکیه و آلبان و... می‌رفتند و آیین خود را به زور در این سرزمین‌ها رایج می‌کردند (گرگورویچ، ۱۳۵۰: ۱۳۱). «زبان ایرانی که زبان دینی و مغان بود و مغان ظاهراً در دولت جدید (ماد آتروپاتن) نقش رهبری داشتند، در اسامی خاص و غیره که به دست ما رسیده منعکس شده است و زبان‌ها و لهجه‌های گوناگونی را که، به احتمال قوی، هنوز در آن زمان در ماد متداول بوده مستور می‌دارد. ولی این دولت جدید واجد وحدت اقتصادی و سیاسی گذشته بود...» (دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۴۱۶). توجه شود که دیاکونوف نمی‌گوید زبان‌های مادی را از بین برد بلکه واژه‌ی مستور را به کار می‌برد. چون زبان ایرانی تحمیل شده از طرف اشرافیت و مغان ایرانی، زبان حاکم و صاحب قلم بود زبان مادی را مستور، اما از بین نبرده است و این زبان تا قرن پنجم، نه در میان طبقات حاکم عرب، ایرانی و ترك، بلکه در میان توده‌ی مردم که اکثریت کُرد بودند هم‌چنان زنده بود. حتی بعد از هجوم ترکان، اغوزیان و مغولان هم اکنون نیز بخشی از سرزمین ماد آتروپاتن، که در آن زمان شامل کُردستان نیز می‌شد، هم‌چنان کُرد و زبان کُردی رایج است، اگر چه در سطح ادارات و زبان رسمی آن فارسی است.

البلدان در ۲۷۸ ه، مردم آذربایجان را مخلوطی از عجم آذری و جاودانیه القدم دانسته است (حموی، گنابادی، ۱۳۶۲، ۳۶). منظور از جاودانیه قدم، خرم‌دینان بوده است. بنابراین، حموی که در ۲۷۸ ه می‌زیسته است، اولاً که خرم‌دینان را از عجم آذری جدا دانسته است. ثانیاً مورخان اعراب صرفاً ایرانیان را عجم خطاب می‌کردند. پس اگر هم از مردم آذری سخن رانده، منظور از آن‌ها ایرانیان بوده‌اند که همانند اعراب مهاجم که در خاك آذربایجان سکنی

Do Not Distribution

گزدیدند، بعد از تصرف ماد توسط هخامنشیان به منطقه مهاجرت کرده باشند. مهم‌تر از آن حموی نوشته جاودانیه قدم، یعنی جاودانیه‌ها - خرم‌دینان - قدیمی‌تر از عجمِ آذریِ مهاجر بوده‌اند. قطعاً در مدت دو سه قرن حکومت ایران، زبان ایرانی در آن منطقه تفوق بارزی داشته است (دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۴۱۵).

نظریه‌ی دیگر که به نظر درست می‌رسد - ریشه‌ی آتروپاتی آذربایجان - نیز نه تنها مانند نظریه‌ی آذر+ بایگان = نگهبان آتش، هیچ مفهوم قومی/زبانی از آن استخراج نمی‌شود، بلکه نتیجه‌ی تحمیل اشرافیت ایرانی است. آتروپات از طرف هخامنشیان، حاکم ماد شده بود. حال یك پارسی یا یکی از اشراف ایرانی دوست مادی - مانند هارپاگ - منصوب حکومت ایرانی در ماد کوچك بوده است. حتی در این مورد هم کلمه‌ی آذربایجان ارتباط خاصی با توده زبانی/نژادی ساکن در ماد کوچك ندارد، بلکه ریشه در خاندان حاکم منصوب از طرف ایران دارد. بنابراین، در هر دو نظریه نمی‌توان رابطه‌ای نژادی/زبانی میان واژه‌ی تحمیلی آذربایجان و توده‌ی مردم ساکن در ماد کوچك به دست داد. حتی استدلال آتروپات‌ها - کسانی که ریشه‌ی آن را نه آذر و آتش، بلکه آتروپات حاکم می‌دانند - به همان استدلال آذری‌ها - کسانی که ریشه‌ی آذربایجان را در آذر یعنی آتش می‌جویند - بر می‌گردد. پورداود آتروپات را ایزد آتش معنی می‌کند آتروپات برگمارده‌ی هخامنشیان، بر ماد کوچك بوده است، برگمارده‌ای که از آتش‌کده‌ها نگهبانی کند و این نام، نام شخصی نیست بلکه لقب ایرانی اوست در نگهبانی از آتش‌کده های ماد کوچك. بنابراین، ریشه‌ی آتروپات هم به آذربایگان بر می-گردد. در هر دو صورت نظریه‌ی بعضی مورخان - کسروی، پورداوود، استرابون و علی اوف... - که آذربایجان ریشه در نام آتروپات حاکم ماد کوچك دارد بی‌ربط به نظریه‌ی نگهبان آتش در استدلال دیگر مورخان - طبری، حموی و جکسن و... - نیست بلکه هر دو از یك واقعیت ریشه می‌گیرند. آتروپات حاکم منصوبی ماد کوچك، از طرف هخامنشیان، برای حفظ امنیت و ترویج مذهب زرتشتی، و نگهبانی از آتش‌کده‌های تحمیلی دکترین زرتشت در ماد کوچك منصوب شده است. نام خود آتروپات ریشه در نگهبان آتش دارد و احتمالاً لقب اوست. «آتروپات عنوان شخص و جنبه‌ی مذهبی داشت و در واقع حاکم دینی بود. پس از او نیز کسانی به عنوان مذکور فرمانروایی این منطقه را بر عهده داشتند. از مأخذ نیز بر می‌آید که آتروپاتن مرکز اصلی آیین زرتشت بود» (رضا، ۱۳۸۲: ۱۲۴) نام آذربایجان نیز از آتروپات، لاجرم آذربایجان ریشه در نگهبان آتش دارد. بنابراین، قدیمی‌ترین نظریه در مورد ریشه‌ی نام آذربایجان به استرابون بر می‌گردد که نسبت به قدمت ساکنان اصلی آن، یعنی مادها، بسیار جدید و بعد از تصرف شدن آن توسط ایرانیان است که مورخان ایرانی آن را منبع، و بر اساس آن سعی در ریشه‌یابی آن در فرهنگ ایرانی دارند. کسروی که ریشه‌ی ترکی زبان آذری را به چالش می‌کشد اصل اساس استدلال خویش را مبنی بر ایرانی بودن آذری، در واژه‌ی آتروپاتن/آذربایجان می جوید، که خود واژه‌ای خارجی نسبت به ساکنان آن‌جا و آن سرزمین بوده است. ریشه‌ی منابع امثال کسروی به دوره‌ای بر می‌گردد که ماد کوچك به تسخیر ایرانیان در آمده بود. اما اگر مورخی قدیمی‌تر از استرابون در دوره‌ی حاکمیت مادها وجود داشت، قطعاً واژه‌ی آتروپات هم محلی از اعراب نداشت. عدم واژه را نباید به معنی نبود مضمون دید.

نام اصلی این منطقه نه آذربایجان یا آتروپات، بلکه همان ماد کوچک بخشی از سرزمین همیشگی مادها است. آتروپات در سال ۳۲۸ ق. م، به عنوان ساتراپ به آن منطقه فرستاده شد (رضا، ۱۳۸۲: ۱۲۴)، در حالی که حاکمیت و سکونت مادها، به حداقل ۵۰۰ سال قبل از این تاریخ باز می‌گردد. متأسفانه اطلاعاتی که ما از سرزمین ماد داریم در نبود کشفیات باستان شناسی، برگرفته از مورخان عمدتاً یونانی است که بعد از سلطه‌ی ایران بر ماد، و بعد از تغییرات ایرانی در آن سرزمین، قلم به نگارش برداشته‌اند. همان‌طور که هگمتانه ــ رجوع شود به مطالب بعدی ــ را بعد از تغییرات ایرانی و طبق کاخ‌های ایرانی چون تخت جمشید وصف کردند، فرهنگ و زبان مادها را نیز بعد از سلطه‌ی ایرانی و طبق فرهنگ و زبان ایرانی توصیف کرده‌اند که متأسفانه دوران ماد، ماقبل تاریخ نگاشته شده است و نبود آن در تاریخ نگارش یافته به معنی نبود واقعی آن نیست. مورخان یونانی بعد از تحمیل زبان و جمعیت ایرانی بر ماد کوچك، آن هم از منبع شفاهی خود پارسیان به جمع‌آوری اطلاعات پرداخته‌اند و حکم به تشابه فرهنگی/زبانی و یا فرهنگ ایرانی ماد کوچك کرده‌اند، مورخان امروزی هم بدون توجه به چگونگی کسب اطلاعات مورخان یونانی حکم به صحت آن داده‌اند.

بنابراین، همان‌طور که توضیح دادیم واژه‌ی آذربایجان هیچ ربطی به زبان یا قوم خاصی ندارد. آن‌چه را که زبان آذری می‌نامند همان زبان ترکی یا از شاخه‌های زبان ترکی یا اورال ــ التایی است. جدا ساختن آذری از ترکی مفهومی برساخته است. جنگ ایدئولوژیك ایران و ترکیه، و سعی در جذب ترکان و ممانعت از گرایشات استقلال‌طلبانه‌ی ترك‌ها از طرف ایران، باعث شد زبان آذری را از ترکی جدا و ریشه‌ی آن را به دوره‌ی مادها و قدیمی‌تر از دوره‌ی مهاجرت ترکان به این ناحیه بدانند. حتی اگر زبان آذری از ترکی جدا و شاخه‌ای از به اصطلاح زبان‌های ایرانی باشد، باز هیچ ربطی به ساکنان بومی نداشته و همچنان زبانی تحمیلی بر منطقه محسوب می‌گردد با این تفاوت نه تحمیلی از سوی ترك‌ها بلکه از سوی ایرانی‌ها. پس اگر ایرانی‌ها حاکمیت زبانی و نفوسی چندین قرن ترك‌ها را به رسمیت نشناخته و در صدد احیای هویت ایرانی قبل از حاکمیت ترك‌ها هستند، کُردها هم حق دارند حاکمیت زبانی، نفوسی و فرهنگی چندین سده‌ی ایرانی را به رسمیت نشناخته و در صدد احیایی هویت کُردی ماد کوچك برآیند.

استدلال یارشاطر در ریشه‌ی مادی زبان آذری بسیار تحقیر آمیز و نظریات کسروی بسیار پان ایرانیستی است[۵۴] که البته به همان اندازه هم بی‌اساس است، چون همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، بسیاری از محققان[۵۵] زبان کُردی را بازمانده‌ی زبان مادی می‌دانند نه آذری را. ضعف استدلال‌های مدافعان نظریه‌ی قوم/زبان آذری قبل از قرن پنجم هجری از این نوشته‌ی ماهیار نوایی به خوبی مشهود است: «چون این استان (آذربایجان) از قدیم آذربایگان نامیده شده، ناچار از زمان‌های قدیم زبان و مردم آن هم به آذری معروف شده‌اند» (رئیس نیا، همان، ۸۵۸). در حالی که اولاً همان‌طور که اشاره کردیم از قدیم آذربایجان نبوده و بعد از سلطه‌ی ایرانیان، آذربایجان یا آتروپاتکان نامیده شد. متأسفانه علم تاریخ‌نگاری از زمانی آغاز به نوشتن کرده است که ایرانیان بر ماد غالب و واژهٔ و فرهنگ خود را بر منطقه تحمیل کرده

Do Not Distribution

بودند. ثانیاً وجود واژه‌ی آذربایجان به معنی وجود حمل آن بر مردمی آذری نیست. بسیاری از اسامی مناطق نیز در ایران عربی یا ترکی نامیده شده است، آیا ایرانیان می‌پذیرند که مردم آن‌جا را همیشه عرب یا ترک بپندارند؟ با استفاده یا بهتر بگوییم سوء استفاده از نام آذربایجان، حکم به آذری بودن زبان و مردم آذربایجان قدیم می‌کنند. درحالی که همان‌طور ثابت کردیم واژه‌ی آذربایجان، هیچ ارتباطی با مفاهیم قومی، نژادی و زبانی ندارد.

یاقوت حموی می‌گوید: «زبان آذربایجان را جز خود مردم آذربایجان نمی‌فهمیده‌اند»[۵۸] اشپولر می‌گوید به کسانی می‌گفتند کُرد و ساکنان منطقه‌ای را زبان کُردی می‌دانستند که زبانی مبهم، به غیر از فارسی، ترکی و عربی داشتند. هیچ کس زبان آن‌ها را نمی‌شناخت (اشپولر، ۱۳۸۶، ۴۳۶و۴۳۷). اگر زبان آذری آن‌طور که ترکان آن را جزو زبان ترکی، و ایرانیان آن را شاخه‌ای از زبان ایرانی می‌دانند، بوده باشد، قطعاً برای حموی و امثالهم زبانی قابل فهم بود. همان‌طور که در ادامه در صدد اثبات آن برخواهیم آمد اکثریت مردمان آذربایجان تا قبل از مهاجرت ترکان در قرن ۵ ه، کُرد بوده و لاجرم زبان رایج در آن منطقه هم زبانی کُردی بوده است که از نظر حموی جز خود مردم آن‌جا کسی نمی‌فهمیده است. همان‌طور که - به قول اشپولر - زبان کُردی را به کسانی که نه ترک، نه عرب و نه ایرانی بودند اطلاق می‌کردند، در دوره‌ی سلجوقی نیز به شکل تحقیر آمیز واژه کُردستان را برای مناطقی به کار بردند که از نظر سیاسی نه حاکمیت ایران را پذیرفته بودند، نه اعراب و نه ترکان را، و جغرافیایی که توسط سلجوقیان کُردستان تعریف شد، همان‌طور که مورخین اسلامی اشاره کرده‌اند. یکی از بخش‌های آن هم آذربایجان بود. بنابراین، هم از نظر زبانی/نژادی و هم از نظر جغرافیایی مناطق و مردمانی را کُرد می‌گفتند که نه ترک، نه ایرانی و نه عرب بودند و سلطه‌ی هیچ یک از اینان را نمی‌پذیرفته و همیشه بر علیه حاکمیت - از کوروش هخامنشی تا خلفای عباسی و سلاجقه و مغول - یاغی و عصیانگر بوده‌اند. بنابراین، زبانی که از نظر حموی برای هیچ کس به غیر از خود ساکنان آذربایجان قابل فهم نبود به احتمال قریب به یقین همان زبان کُردی بوده است.

زبانی که به آذری مشهور است، همان زبان ترکی است. بسیاری از مورخان آذری/ترک، هیچ فرقی مابین زبان آذری و ترک قائل نیستند.[۵۹] «زبان نوشته‌های اورخون - در مغولستان - با زبان های ترکی قرابت و شباهت دارد و با زبان آذربایجانی دارای یک رشته اشتراکات و مختصات همانند است... می توان گفت زبان قبیله‌ای که اساس زبان عموم خلقی آذربایجان است، مخصوصاً زبان طایفه‌ی اغوز به زبان کتیبه‌های اورخون نزدیک است». (دمیرچی زاده،۳۳). زبان ترکی به چندین شاخه تقسیم می‌شوند که ترکی آذربایجان به گروه غربی خانوده زبان‌های ترکی وابسته است، شاخه‌ی غربی خانواده‌ی زبان های ترکی از آن جمله زبان آذربایجانی عبارت بوده‌اند از طوایف خزر، سابیر، سووار، هون گون، ترك غز، اغوز، قبچاق و... زبان آذربایجان نیز مانند دیگر زبان‌های وابسته به گروه غربی تحت تأثیر حوادث اجتماعی تاریخی به صورت زبان واحد خلق تشکیل یافته است. (دمیرچی زاده به نقل از رئیس نیا، ۸۵۰۸۵۱). بنابراین، برخلاف برخی از محققان ترك[۶۰] که هستی زبان ترکی را تا دوره‌ی سومری در منطقه تعقیب می‌کنند «سده‌های ۱۱ - ۱۲ م دوره شکل گیری خلق آذربایجان است... با نفوذ انبوه طوایف اغوز سلجوق و قبچاق در سده ۱۰ - ۱۱ م، (ترك‌ها) اکثریت می‌یابند. ترك‌هایی که در

Do Not Distribution

سده‌ی ۵ ه، آمده بودند زبان عموم خلقی آذربایجان را بر اساس اغوز – سلجوق تشکل داده و زبان‌های دیگر به تحلیل می‌روند» (حاجیف، تاریخ آذربایجان ص ۱۷، به نقل از رئیس نیا، ۸۸۳).[۶۱] بنابراین، حتی اگر فرضیه‌ی ضعیف همسانی زبان سومری با اورال – التایی ثابت شود[۶۲] هیچ ربطی به آذربایجان ندارد. سومر در جنوب بین‌النهرین است که بعداً ماوای نژاد سامی شد و هیچ ربطی تاریخی، جغرافیایی و زبانی با آذربایجان (ماد کوچك) ندارد. بنابراین، آن‌طور به نظر می‌رسد که زبان و ساکنان آذربایجان تا قبل از مهاجرت ترکان در سده ۵ ه، کُردها بوده‌اند که البته با توجه به نپرداختن مورخان اسلامی به آن مناطق، و مکتوب نبودن زبان کُردی در آن دوره، صرفاً در حد حدس و گمان است، اما شاید قوی‌ترین حدس و فرضیه‌ای که فعلاً براساس کمبود منابع بتوان اظهار کرد.

مدافعان نظریه‌ی ترك/آذری بودن همیشگی ماد کوچك، استدلال می‌کنند که «بدون وجود زمینه‌ای از زبان ترکی در آذربایجان ق. م، در سده‌های بعدی ورود ترك‌ها، قادر به عوض کردن زبان این مردم نمی‌شدند» (رئیس نیا، همان، ۸۸۵). در حالی که همچین چیزی ممکن است چون هجوم ترك‌ها در قرن ۱۱ – ۱۲ م به مناطق ماد کوچك (آذربایجان) صرفاً هجوم موقت و هژمونی سیاسی نبود، بلکه مهاجرت‌های دسته جمعی عظیمی از ترکان و اغوزها با نیروی نظامی قدرتمندی ساختار زبان و ساکنان منطقه را به کلی تغییر دادند و بسیاری از بومیان منطقه (کُردها) را از دم تیغ گذراندند و این فرآیند نه موقت، بلکه قرن‌ها از سلجوقیان تا صفویان ادامه داشت. همان‌طور که ارانسکی در مقدمه‌ی فقه اللغه ایرانی ص ۲۴۱، به درستی اشاره می‌کند: «در ظرف مدت قریب یك هزار و پانصد سال در سرزمین‌های وسیع آسیای میانه و فلات ایران، زبان‌های ایران به شدت در مقابل السنه ترکی تحت فشار قرار گرفته و عقب‌نشینی کرده‌اند و بخش مهمی از مردم ایرانی زبان سغدیان و خوارزمیان و آذربایجان جنوبی کلا به زبان ترکی متکلم گشته‌اند». (ارانسکی، به نقل از رئیس نیا، همان، ۸۸۷). در مورد ترکی گشتن زبان مردم آذربایجان نیز چنین نظر داده است: «در زمان سلجوقیان قبایل ترکی زبان در نواحی شمال غربی فلات ایران و آذربایجان نیز پدید آمدند و جریان برخورد اختلاط زبان های ترکی با لهجه‌های محلی آذربایجان جنوب آغاز گشت. شمار ساکنان به خصوص در عهد مغول شدید شد و بخش مهم از آذربایجان ترکی زبان گشت. گرایش ترکی شدن در میان قبایل کُرد خراسان نیز مشاهده می‌گردد» (ارانسکی، فقه اللغه، ۲۳۸ – ۲۴۴ –).

ماد کوچک کردی

از نظر دیاکونوف سرزمین ماد را از لحاظ جغرافیایی و تاریخی به سه بخش مشخص تقسیم می‌گردد؛ بخش نخست که بخش غربی یا ماد آتروپاتن نامیده می‌شود از رود ارس در شمال تا کوه الوند در جنوب ممتد بوده در ناحیه دریاچه اورمیه – رضائیه – و رودهای جغتو و دیگر رودك‌هایی را که به موازات آن به دریاچه مزبور می‌ریزند و هم‌چنین ناحیه‌ی دره‌ی رود قزل اوزن – سفیدرود – که جبال البرز را قطع کرده نزدیك شهر رشت کنونی به دریای خزر می-

Do Not Distribution

ریزد، شامل می‌شود. سراسر این ناحیه که اکنون آذربایجان و کُردستان ایران را شامل می‌شود، سلسله جبالی که از شمال به جنوب یا از شمال غربی به جنوب شرقی ممتدند پوشانده است. ماد آتروپاتن به ۱۲ ناحیه جغرافیایی اصلی تقسیم می‌کند: ۱- از رود ارس تا جبال آورین‌داغ و قره‌داغ که شامل شهرهای کنونی قتور، خوی و مرند می‌شود. ۲- دره‌ی رود قره سو - شعبه‌ی جنوبی رود ارس. ۳- ناحیه‌ی دریاچه‌ی اورمیه... ۴- دره‌ی رود قزل اوزن - سفید رود - و شعبه‌های آن... ۵- بخش علیای رود زاب کوچك... رشته‌ی شرقی جبال اقفی... از اورمیه تا رود دیاله... شهرهای کنونی میان دوآب و بانه و سلیمانیه و زهاب و سنندج... ۶- بخش علیای رود دیاله... مثلث شهرهای کنونی سلیمانیه، زهاب و سنندج که در این بخش شهرزور نزدیك سلیمانیه پرجمعیت‌تر بود... جبال زاگرس به سوی همدان... ۷- بخش وسطای مسیر رود دیاله... نزدیك شهر کنونی خانقین... ۸- بخش علیای رود کرخه: ماهیدشت و سیمره و گاماسیاب... کوه‌های لرستان... ۹- ناحیه‌ی ماد سفلی و پارتاکانان که شامل همدان و اصفهان و ری و... (دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۷۹به بعد...). غرض از آوردن این مطالب از کتاب دیاکونوف این است که بخش اعظم ماد آتروپاتن را، هم اکنون نیز شهرهای کُردنشین تشکیل می‌دهند و همان‌طور که قبلاً هم مفصل توضیح دادیم در طول تاریخ از کتیبه‌های بابلی و آشوری، تا مورخان اسلامی و... ساکنان کُرد و واژه‌های شبیه کاردو، کاردوخوی و کورتی و گوتی و کُرد در خطاب به ساکنان این حوزه به کار رفته است، اما هیچ سند و کتیبه‌ای از قوم ترك یا واژه‌های شبیه آن خطاب به ساکنان این مرز و بوم به کار نرفته است. بنابراین، همان‌طور که مینورسکی اشاره کرده است، پیدایش لهجه‌ی شمال غربی ایران بدون شرکت عامل مادی نبوده و بسط و توسعه‌ی کُردها، فقط از سرزمین ماد کوچك که همان آتروپاتکان یا آذربایجان امروزی عنوان می‌شود، صورت گرفته است (مینورکسی، درنیکیتین، همان، ۴۷). همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم[۶۳] این‌که بازمانده‌های اصلی مادها کُردها هستند در حد قوی‌ترین فرضیه‌ی رایج است. اگر هم اکنون یا در قدیم زبانی غیر از کرُدی در منطقه رایج بوده، اگر آذری ترکی بوده، ناشی از هجوم ترکان از قرن ۱۱ م به بعد است و اگر آذری ایرانی بوده است - که کسروی و علی‌اف مدافع آن هستند - ناشی از تحمیل دستگاه حکومتی ایرانی زبان از دوره هخامنشیان - خاندان آتروپات - به بعد بوده است. همان‌طور که دیاکونوف هم اشاره کرده است، ساکنان آن منطقه -ماد آتروپاتن - مانند مانناییان، لولوبیان، کاسپیان و... هم‌چنان - دردروه‌ی حاکمیت خاندان آتروپات - خود را «مادی» می‌خواندند و خصوصیات خویش را حفظ کرده بودند. اما زبان ایرانی که زبان دینی و مغان بود - شاید همان زبانی که از نظر امثال کسروی به آذری قدیم مشهور شد قادری - مغان نیز در دولت جدید - ماد آتروپاتن - نقش رهبری داشتند باعث مستور شدن زبان و لهجه‌های گوناگونی را که به احتمال قوی، هنوز در آن زمان در ماد متداول بود، شد. (دیاکونوف، همان، ۴۱۶).

دیاکونوف مرز شمالی ماد آتروپاتن را تا رود ارس می‌داند. اما حوزه‌ی جغرافیایی آذربایجان (ماد کوچك) در مرزهای شمالی با کجا بوده است؟ معجم البلدان «حدود آذربایجان... از شمال به بردعه از شرق به دیلم و جنوب به طارم و زنجان... ابن فقیه «بردعه» و «دل اران» را جزو شهر آذربایجان به شمار آورده است. زکریا قزوینی اران را بین آذربایجان و

Do Not Distribution

ارمینه و... معرفی کرده است» (رئیس نیا، همان، ۷۷) ابن اثیر نیز در فصل بیان غـزوه فـضلون کُردی و... اران را جزو آذربایجان دانسته است (ابن اثیر حـوادث سـال‌هـای ۴۲۵ و...). ابـن حوقل سه سرزمین یاده شده - ارمنیه، اران، آذربایجان - را یك اقلیم شمرده زیرا همیشه تحت حکومت[۶۴] یك تن بوده است، از ابن ابی الساج تا دیسم بن شاذلویه و مرزبان بن محمـد سـلار و... .

از مطالب چنین پیداست که سرزمین‌های آن سوی و این سوی ارس در دوران اسلامی یـك واحد جغرافیایی و سیاسی بوده که پیوند تنگاتنگ سیاسی فرهنگی و قـومی داشـته‌انـد، ایـن وضع ادامه داشت تا موج‌های پیاپی سلاجقه آمدند و بساط حکومت‌های محلـی آذربایجـان و اران را در نوردیدند و اران به آذربایجان ملحق شد. مهاجرت‌های انبوه ترك زبان‌ها بـه هـر دو سرزمین و تشدید جریان فراگیر انتشاز زبان ترکی و شکل‌گیری زبان آذربایجان و عقب نـشینی زبان‌های محلی، زمینه‌ی مساعدی برای تسریع روند ارتباط و پیوند همه جانبـه‌ی فرهنگـی و قومی آن سو و این سوی ارس، در راه هم‌زبانی فراهم شده بود، با یورش مغول تقویـت شـد. اران که به بخشی از آذربایجان تبدیل شده بود حتی نام خود را نیز از دست داد. نـام قـره‌بـاغ جای اران را گرفت. یونانیان نام آلبانیا را بر این منطقه گذاشتند. بعد (در دوره اسـلامی) شـد اران و (دوره‌ی مغولان) به قره‌باغ، که شامل شکی، شیروان، گنجه، داغستان، نخجوان و... (که) تا دوره‌ی فتعلی شاه ولایات ایران بود که با عهدنامه‌ی گلـستان (۱۲۲۸ - ۱۸۱۳) و تـرکمن- چای - ۱۲۴۳ - ۱۸۲۸ - به روسیه تزاری ملحق شد (رئیس نیا، همان، ۸۸و۸۷). این سرزمین در ۱۹۱۸ جمهوری مستقل آذربایجان و در ۱۹۲۰ جمهوری شوروی سوسیالیسیت آذربایجـان نامیده شد... روس‌ها بدان نام آذربایجان داده‌اند (همان، ۸۹).

دانشمندان شوروی خلق آلبانیا (اران) را متشکل از قبایل اوتـی، کاسـپی و... مـی‌داننـد. دیاکونوف همه‌ی آن‌ها - قبلاً اشاره کردیم - مادی می‌داند. اوتی همان گوتی اسـت، افتـادن «ك» از ابتدای آن خاص زبان‌های کوهستانی زاگرس است، زبـان عیلامـی نیـز دارای چنـین ویژگی است (علی اف، ۱۳۸۸، ۹۷). اوتیان در جنوب رود ارس در آذربایجان (ماد کوچـك، قادری) می‌زیستند جایی که پیش از آن - بر اساس اطلاعـات بـه دسـت آمـده از سـومریان واکدیان - گوتیان سکونت داشتند. در منابع ارمنی گاهی آلبانیا اوتـی، آلبانیـان و اوتیـان نامیده می‌شوند. بنابراین، گوتیان قدیم آذربایجان... همان اوتی‌های بعدی جنوب مـاوراء قفقاز هستند. گوتیان پس از قرن‌ها برتری در میان رودان به شدت ضعیف شدند در پایـان قـرن ۲۲ ق. م از آن منطقه رانده شده و به موطن اصلی خود در کوهـای کُردسـتان و آذربایجـان جنوبی بازگشتند، بعد از درگیری با ساکنان آن‌جا بالاجبار در جستجوی محل سکونت امن بـه سوی شمال به ناحیه‌ی جنوب ماوراء قفقاز روانه شدند. منابع اورارتویی پـس از طـی هـزار و اندی سال از آن‌ها با نام اتیون‌ها یاد می‌کنند، هرودت در قرن پنج ق. م از اوتیـان سـاکن در نواحی جنوب ارس نام می‌برد و پس از پانـصد سـال آن‌هـا در آلبانیـا مـستقر مـی‌شـوند و نویسندگان قرون وسطی کل آلبانیا را اوتی و آلبانیان را اوتیان نامیده‌انـد (علـی اف، همـان، ۹۷و۹۸). هرودت اقوام کاسپی، موخوی و اوتیان در سده‌های ششم و پنجم پیش از مـیلاد در شرق قفقاز را ذکر کرده است (به نقل از رضا، ۱۳۸۲: ۱۳۵). این سه قوم هسته‌ی اصلی سـاکنان

Do Not Distribution

منطقه‌ای را تشکیل می‌دادند که بعدها آلبانیا نامیده شد (همان: ۱۳۶). کهن‌ترین نوشته‌ای که از قوم کاسی یاد شده است، مربوط به هزاره‌ی سوم پیش از میلاد است. استرابون جای کاسی‌ها را در نواحی شرقی قفقاز و حدود دربند خزر دانسته است و اکثر محققان سرزمین آنان را با ناحیه‌ی پاتیاکاران Kaspak میان دو رود کر و ارس، و دریای خزر یکی می‌دانند (همان:۱۳۷). بنابراین، ساکنان اصلی منطقه‌ی آلبانیا که بعداً اران نامیده شد، اوتی‌ها که همان گوتیان کُرد هستند و کاسی‌ها/کاسپین‌ها که آن‌ها نیز از قبایل اصلی کُرد هستند، بودند. بنا به نوشته استرابون نام کهن دریای خزر مرتبط به همین نام (کاسپیان) است. (Strabo.1984.4).

هرتسفلد بر آن است که «ass» در زبان مادی به صورت «asp» تلفظ می‌شد. به همین جهت کاس kass به صورت kasp درآمده است. (Herzfeld,1968,195). مردم کاسپی تیره‌ای از اقوام کاسی بوده‌اند، واژه‌ی «پی» به معنی کنار آب و کاسپیان را می‌توان همان کاسی‌های کنار دریا یا دریایی دانست (رضا، ۱۳۸۲: ۱۳۸). ما قبلاً بیان کردیم که کاسی‌ها و گوتی‌ها از توده‌ی اصلی ساکنان ماد بودند. کاسی‌ها و گوتی‌ها از سه هزار سال ق. م، در این نواحی سکونت داشته‌اند، در حالی که مهاجرت ایرانی‌ها به دو هزار سال ق. م، هم نمی‌رسد. بنابراین، نه تنها کاسی‌ها و اوتی‌های ساکن آلبانیا ایرانی نبوده و مادی/کُردی[65] بودند بلکه با مهاجرت و تهاجم ایرانی‌ها به تدریج در آن ناحیه رنگ باختند تا بعدها با هجوم ترکان برای همیشه مستور ماندند.

آلبانیا سرزمینی غیر آریایی بوده است (مارکوارت، ۱۳۷۳، ۱۱۷) که مردم اصلی آن (آلبانیا، اران) با هیچ یك از همسایگان بزرگ خود پیوندی نداشتند. ایرانیان برای دفاع از مرزهای خود ابتدا در دوره‌ی هخامنشیان و سپس ساسانیان به این ناحیه رسوخ کردند. خاطره‌ی استحکامات آن ناحیه یعنی دربند (در زبان ارمنی جور، در عربی، باب) و بسیاری دروازه‌های آن با نام شاهان ساسانی کاوات- قباد ۴۸۸ -۵۳۱ - و انوشیروان همراه است. امیر نشین‌های دست نشانده‌ی سازمان می‌دادند و اصطلاح طبرسران، شاه خراسان و... اشاره به طبقه‌ی اول این دست نشاندگان بومی است و بعضی اسامی طایفه‌ای مأخوذ از نام طوایف اصلی آن نواحی نیست، بلکه برگرفته از نام اشرافیت بیگانه‌ای— ایرانی (قادری) است که در رأس بودند (مینورسکی، ۱۳۸۷، ۲۰ -۲۱). در زمان ساسانیان حدوداً سی‌هزار از خاندان مهرانیان را به منطقه اران کوچاندند (مینورسکی، همان). ساسانیان برای نگه‌داشتن آلبانی در زیر سیطره‌ی خود و پدید آوردن تکیه گاهی برای خویش در آن‌جا، مردم پارسی زبان را به آلبانی می‌کوچاندند. (تاریخ آذربایجان نقل از رئیس نیا، ۱۳۸۰: ۱۹). در واپسین سال‌های حکومت ساسانی خاندان مهرانی، شاخه‌ای از دودمان ساسانی بر آلبانیای قفقاز فرمان می‌رانده است (رئیس نیا، ۱۳۸۰: ۳۳). ساسانیان برای دفاع از این گذرگاه، واحدهای نظامی بزرگی نگ‌هداری می‌کردند، در بخش‌های داخلی مملکت هم دژها ساخته و در آن‌ها هم واحدهای نظامی مستقر می‌گردید. هزینه‌ی این واحدها به عهده اهالی این محل بود. شاهان ساسانی برای پدید آوردن پشتیبانان، در محل‌های دارای اهمیت استراتژیك، طوایف ایرانی زبان سکنی می‌دادند(بابایف، به نقل از رئیس نیا، ۱۹ -۲۵). گذشته از حکومت مهرانی آلبانی، مرزبان

Do Not Distribution

گمارده‌ی دربار ساسانی «شهربراز» بود که از مردم فارس و از خاندان «شهربراز» بود (رئیس نیا، ۱۳۸۰: ۳۴). انوشیروان که قبلاً ترکان را به آذربایجان و قفقاز جنوبی انتقال داده بود برای به اقلیت در آوردن آن‌ها، سیاست اسکان پارسیان را در این سرزمین تعقیب کرد و یک جامعه‌ی پارسی به نام «سیاسیجه» را در اینجا و جماعتی از سغدی‌ها را در حوالی تفلیس مسکن داد و ترکان را به سرزمین‌های داخلی‌تر ایران انتقال داد (طوغان به نقل از رئیس نیا، همان). بلاذری خاطر نشان ساخته که در اران، تا ظهور اسلام سیاسیجان - جامعه‌ی پارسی - هم‌چنان حاکم و بعد از آن دژهای خود را رها کردند (همان:۲۱). بعد از اسلام نیز ۲۴ هزار سپاهی عرب به آن‌جا کوچانده شد و به تصرف اعراب در آمد که دربند را باب الأبواب و آلبانیا را اران نامیدند (همان:۲۲).

«بردعه» پایتخت بعدی آلبانیا را شخصی به نام «واچه» (کلمه‌ای هورامی‌به معنی بگو، قادری) آلبانیایی در عصر ساسانی تأسیس کرد. یزدگرد دوم پادشاه ساسانی، واچه، شاه آلبانیا را از طریق توسل به زور به پذیرش آیین مغان واداشت (رضا، ۱۳۸۶: ۲۶۸). «در سال ۴۶۱ هجری «واچه» یاغی شد و تاج و تخت خود را از دست داد و ساسانیان کشورش را رأساً اداره کردند...» (مینورسکی، همان، ۱۸- ۱۹). بنابراین، منطقه‌ی آلبانیا (اران) که هم از نظر جغرافیایی و هم زبانی/نژادی بخشی از ماد بود، اولین بار به طور جدی مورد هجوم - زبانی/جمعیتی و سیاسی - ایرانیان واقع شد. حضور مهاجمان ایرانی در قفقاز در مجاورت دروازه‌ها در جذب یا عقب راندن ساکنان اصلی نقش مهمی داشته است. (مینورسکی، همان، ۲۲). بنابراین، اولین مهاجمان بیگانه به خاك ماد کوچك (آذربایجان و آلبانیا) ایرانیان بودند که توده‌ی ساکنان گوتی، کاسپی و... (کُرد) را وادار به عقب نشینی یا محو و مستحیل در فرهنگ و زبان حاکم خود کردند. بنابراین، منطقه آلبانیا از عهد داریوش اول تابع دولت هخامنشی بوده است (رضا به نقل از رئیس نیا، ۱۳۸۰: ۳۳). قبل از آن ما هیچ سندیتی از ارتباط آن با ایرانیان و فرهنگ ایرانی نداریم، بلکه کم‌کم با سلطه‌ی سیاسی ایرانی نفوس و زبان و فرهنگ ایرانی نیز در دستگاه حاکمه آن‌جا نفوذ یافت.

بنابراین، هر دو سوی رود ارس از نظر قومی و نژادی یك‌دست بوده‌اند. کُردها در این سو و آن سوی ارس در سده‌های نخستین اسلامی هم حضور داشته‌اند (رئیس نیا، ۱۳۸۰: ۴۲). هنوز هم کُردها در جمهوری آذربایجان و ارمنستان ساکنند و نام بسیاری از محل‌ها در دو سوی رود کر با (کُرد) ترکیب شده است (مینورسکی به نقل رئیس نیا، همان: ۴۳). کُردها در روزگار بس قدیم در آذربایجان رخنه کرده و حتی از ارس نیز گذشته‌اند و چنین به نظر می رسد که کُردها با استقرار دایمی‌تر در آذربایجان، آن را در برابر مهاجمان ولایات خزر حفظ کردند (مینورسکی به نقل از رئیس نیا: همان). مادر گنجوی نیز چنان که خود در مقدمه‌ی مثنوی لیلی و مجنون، اشاره کُرده از نژاد کُرد بوده است:

گر مادر من رئیسه کُرد   مادر صفتانه پیش من مُرد

Do Not Distribution

شرف‌خان بدلیسی نیز از سکونت بیست و چهار گروه از اکراد در قره‌باغ اشاره کرده است (رئیس نیا، همان:۴۳). اما بارتولد رود ارس را نه تنها مرز طبیعی، بلکه مرز قومی و نژادی شمرده است: «رود ارس که اکنون آذربایجان ایران را از قفقاز جدا می‌کند، در روزگاران کهن مرز قومی و نژادی قاطعی میان سرزمین ایرانی و ماد و سرزمین آلبانیا به شمار می‌رفت. بنا به نوشته ن. یامار مردم آلبانیا از اقوام یافثی بودند» (Bartold,1963,775). نوشته بارتولد مقرون به صحت نیست و مرز قومی و نژادی خاصی ما بین دو سوی رود ارس وجود نداشته و همیشه غیر آریایی/ایرانی بوده است. همان‌طور که گفتیم مارکوارت نیز همانند ن. یامار، آلبانیا را سرزمینی غیر آریایی دانسته است (مارکوارت. میر احمدی، ۱۳۷۳، ۱۱۷). اما با قرن‌ها سلطه‌ی سیاسی ایرانیان و همان‌طور که اشاره کردیم اسکان مهاجران ایرانی در این مناطق، هژمونی سکونتی کُردان در مناطقی که به ایران نزدیک‌تر و امکان مهاجرت و سلطه بیشتر بود، از دست رفت. این سوی رود ارس را با توجه به منابع مکتوب اداری که بایگانی نظام حاکم است متشابه با زبان و فرهنگ ایرانی، و لاجرم ایرانی دانسته‌اند.

بخش شمالی ماد کوچك (آذربایجان) با هجوم ترکان و مغولان (۵ ه. ۱۱م) دست‌خوش تغییرات عمیق زبانی/نژادی شد. هجوم ترکان/مغولان برخلاف هجوم ایرانی‌ها در چند قرن قبل به مناطق ماد، صرفاً هجومی سیاسی/زبانی نبود، بلکه هجوم جمعیتی/نفوسی نیز بود و صرفاً برخلاف تسلط فرهنگی/زبانی و سیاسی ایران، در بسیاری از جاها با کشتار ساکنان منطقه تسلطی قومیتی نیز به دست آوردند. در دوره‌ی سلجوقیان، مغول و تیموریان کوچ‌های بزرگ ترکان صبغه بومی آن نواحی را دگرگون کرد و در مغرب ایران صاحب زمین‌های وسیع شدند (باسورث، فرای، ۱۳۷۹، ۱۴۳).

در سال ۴۱۶ ه، در زمان وهسودان - روادی کُرد - نخستین موج مهاجرت ترکان غز به آذربایجان رسید و می‌رفت تا ترکیب سکنه را بکلی دگرگون سازد. موج دوم ترکان که قوی‌تر بود در سال ۴۲۹ ه، ۱۰۳۷ م، به ریاست بوقا و... روی داد و دست به غارت مملکت گشودند، در سال ۴۲۹ مراغه را غارت کردند و سکنه شهر را کشتار کردند، آنان بسیاری از کُردان را به دم تیغ سپردند و روستاهایشان را غارت کردند (مادلونگ، ۱۳۷۹ف ۲۰۶ - ۲۰۷). گروه کثیری از کُردان را کشتند (رضا، ۱۳۹۰: ۲۳۰) در دوره‌ی اسلامی نیز جدا از مهاجرت‌ها و هجوم قبایل عرب، در قرون ۵ و ۶ مورد هجوم ترکان و مغولان قرار گرفت. در سال ۴۵۸ که ترکان به شروان یورش بردند، هنوز شروان و ساکنین آن کُردها بودند و مساکن کُردان را غارت کردند (مینورسکی، همان، ۶۳و۸۷). با ورود و جایگزینی اقوام ترک، زبان ترکی در اران و شروان و ناحیه‌ی دربند و داغستان رواج و گسترش یافت و چندی بعد بر زبان‌های بومی فایق آمد (رضا، ۱۳۸۶: ۵۳۰). بدین روال در سده‌های ۱۱ - ۱۲ م، ۵ - ۶ ه، زبان ترکی، عرصه را بر زبان‌های محلی سخت تنگ کرد (همان:۵۳۲).

بنابراین، نهال نوپای ترك/مغول فقط با خون کُرد در منطقه‌ی ماد کوچك (آذربایجان و اران) آبیاری شد. هم‌چنان که بسیاری از مورخان اشاره کرده‌اند[۶۴] و در ادامه به آن می‌پردازیم، در دوره‌ی اسلامی تا هجوم ترکان/مغولان اکثریت ساکنان آذربایجان و اران و

Do Not Distribution

شروان کُرد بوده‌اند و این از حکومت‌ها و امارت‌های آن‌جا که دست شدادیان و روادیان کُرد بود به خوبی مشهود است.[۶۵]

هنگام شکست سپاه ایران در جنگ قادسیه از اعراب، رستم فرمانده سپاه ایران به یزدگرد پیشنهاد عقب نشینی به آذربایجان (ماد کوچك) را می‌دهد اما یزدگرد به دلیل مزدکی بودن ساکنان آذربایجان و عدم اطمینان از حمایت آن‌ها، سر از خراسان در می‌آورد (خسروی، ۱۳۵۹، ۴۶). ساکنان آذربایجان چه کسانی بودند که شاه ساسانی هیچ امیدی به حمایت از آنان نداشت و همانند داریوش سوم بعد از شکست از اسکندر، به جای ماد کوچك و اکباتان سر از خراسان در آورد؟ همان‌طور که قبلاً بحث کردیم، آذربایجان ریشه در نام آتروپات ساتراپ هخامنشی ماد کوچك دارد و هیچ وجهه‌ی قومی/نژادی از آن مورد نظر نبوده است و مزدکیان نیز کُرد بودند. بیان کردیم که ساکنان آذربایجان تا قبل از آمدن اسلام همان بومیان مادی/گوتی بودند که طبق نظر اکثریت محققان کُرد بوده‌اند. اگر ایرانیان یا زبان ایرانی در آن‌جا نفوذ کرده است به دلیل تسلط سیاسی بوده و نفوذ عنصر ایرانی، محدود به اشرافیت مذهبی حاکم بوده است. اما آذربایجان در دوره‌ی اسلامی متشکل از چه گروه قومی/نژادی بوده است؟

بیشتر جمعیت آذربایجان در هنگام فتح اعراب، ایرانی[۶۶] و گویش‌های گوناگون که بیشتر آن‌ها کُرد بودند (مادلونگ، ۱۳۷۹، ۱۹۶). کُرد بودن اهالی آذربایجان در قراردادی که بین مرزبان آذربایجان و حذیقه سردار عمر (خلیفه دوم) بسته شد نمایان است: مرزبان (آذربایجان) از جانب همه اهل آذربایجان با حذیقه صلح کرد و هفتصد هزار درهم پرداخت به آن شرط که حذیقه کسی را نکشد و اسیری نگیرد، آتش‌کده‌ای ویران نسازد و بر کُردان لاسجان و سبلان و ساترودان تعرض نکند و خاصه اهل شیز را از رقص و پایکوبی در روزهای عید و انجام دیگر مراسم باز ندارد (بلاذری، ۱۳۶۴، ۸۴). در این قرارداد که بلاذری به آن اشاره می‌کند مرزبان آذربایجان از طرف همه‌ی اهل آذربایجان صلح می‌کند به شرطی که به کُردان تعرض نشود.

بعد از فتوحات اسلام و جایگزینی متعدد سلسله‌های عرب، ایرانی و ترک، نواحی کُردستان و آذربایجان همیشه یاغی و عصیانگر و به جز در ظاهر، حاکمیت و سلطه‌ی هیچ یك از حکم‌رانان را نپذیرفته است. «در طی این قرن‌ها تمام ایران خاصه‌ی آن‌چه از قلمرو غزنویان و سامانیان خارج بود (جبال و آذربایجان - قادری) صحنه جنب و جوش طوایف کُرد و عشایر «شبانکاره‌یی» بود که هر چند از حیث زندگی شبانی و چادرنشینی با بدوی‌های اعراب و طوایف ترك و غز تفاوت نداشتند؛ باری از حیث نژاد و زبان و آداب و رسوم، نشانه‌هایی از فرهنگ محلی و قومی، آن‌ها را با ایران و دنیای باستانی پیوند می‌داد» (زرین کوب، ۱۳۶۸، ۳۳۱). البته نام عام ایران برساخته‌ی ذهن ایرانیگری زرین‌کوب است. «در بین این طوایف... آن‌چه به نام کُرد خوانده می‌شود، هر چند در معنی عام تمام اقوام شبانکاره را به که صورت شبانی به سر می‌بردند و با سکونت در شهر سروکار نداشتند شامل می‌گشت... اما در معنی خاص این عنوان متضمن اشارت به عنصر قومی واحد و مشخصی بود که از اوایل عهد فتوح اسلامی در نواحی جبال زاگرس با ویژگی‌های زبانی و فرهنگی و با اخلاق و آداب خاص خویش همه جا حضور داشته‌اند. کردکای، الواح سومری، کردوخوی گزنفون، آمادا و

Do Not Distribution

پارسوای (کیبته آشوری- قادری) از همین کُردها هستند» (زرین‌کوب، همان، ۳۳۲).
همان‌طور که گفتیم مفهوم ایران برساخته‌ی مورخان پارسی است، در حالی طبق فقره‌ی ذکر شده‌ی خودِ زرین‌کوب با کردخوی و آمادای هم‌ریشه هستند که پیوند مردم آذربایجان را با گوتی و کُرد را بیان می‌کند. زرین کوب در ادامه به اکثریت کُردان در نواحی آذربایجان و اران و جبال (ماد کوچك) در دوره عباسی اذعان نموده و به آغاز پایان هژمونی جمعیتی/سیاسی آنان توسط ترك‌های سلجوقی مهاجم اشاره می‌کند: «در قرون نخستین اسلامی نقش اکراد به معنی خاص نه در مفهوم عام،... مساکن آن‌ها از حدود جبال زاگرس تا نواحی آذربایجان و اران و دربند را هم شامل می‌شده است و در این نواحی سلاله‌هایی از اکراد حکومت‌های طولانی یا کوتاه داشته‌اند یا به عنوان چریك در دستگاه‌های امرای غیر کُرد... بوده‌اند... با قوای خوارج که طبیعت شبانکارگی قومی آن‌ها با آن سازگار بود توافق داشته‌اند، نقش آن‌ها در شورش صاحب الزنج و دیسم حسنویه در دینور شدادیان و روادیان در اران و آذربایجان... عصری که ظهور طغرل بیگ سلجوقی به آن پایان داد، بدیهی است...» (زرین‌کوب، همان، ۳۳۳). بنابراین، هژمونی جمعیتی کُردها در آذربایجان تا قبل از سلجوقیان، مورد اذعان است. کُردان ایرانی‌تبار در این سو و آن سوی ارس در سده‌های نخستین اسلامی حضوری فراوان داشتند (رئیس نیا، ۱۳۸۰: ۴۲). مینورسکی نیز، تکیه‌گاه اصلی بابك را مردمی از عشایر جنگجو می‌داند و قرارگاه اصلی کُردها را در جنوب ارمنستان – ارس همان ناحیه‌ی شورش بابك – می‌داند.

همان‌طور که مورخان اشاره کرده‌اند، ساکنان سرزمین ماد کوچك (آذربایجان و اران) کُرد و همیشه نسبت به حاکمیت خلفا و امرای دست نشانده‌ی آنان (طاهریان، سامانیان و غزنویان و...) یاغی و شورشی بوده‌اند[۷۱] که یکی از مهم‌ترین شورش‌های این نواحی، شورش خرم‌دینان، که در ادامه‌ی جاویدانیان و مزدکیان، همانند شدادیان و روادیان، کُرد بود. (در ادامه به طور مستقل به خرم‌دینان خواهیم پرداخت). اگر حکومتی غیرکُردی در این منطقه بوده است، نه به دلیل ساکنان غیرکُرد، بلکه سلطه‌ی سیاسی بیگانه بوده است. یکی از خاندان‌های خارجی/تحمیلی که به دلیل مشارکت در سرکوب خرم‌دینان، از جانب خلیفه، در آذربایجان حکومت یافت، ساجیان بودند. «ابوالساج – خاندان ساجیان – در آذربایجان از جانب خلیفه قدرت داشت، وی که از طوایف اشروسنه و خویشان افشین بود، از اقوام سغد در طی جنگ‌های افشین سردار خلیفه، با سپاه بابك خرم‌دین – ۲۲۱ ه – از خود تهور و جلادت قابل ملاحظه نشان داد... هنگام توقیف افشین هم‌چنان به خلیفه وفادار و شمشیر خود را در اختیار فرمان خلیفه عباسی گذاشت» (زرین‌کوب، ۱۳۸۴، ۳۰۳). محمد بن ابی الساج از حدود ۷۹ – ۲۷۶ ه، از جانب معتمد خلیفه مأمور استقرار نظم در آذربایجان و ارمنستان شده بود، به هم‌دستی برادرش یوسف توانست ولایات آذربایجان، اران وارمنستان را تحت فرمان درآورد (رئس‌نیا، ۱۳۸۰: ۳۹). بعد از انقراض ساجیان (خاندان غیر بومی تحمیلی- قادری)، آذربایجان به دست دیسَم بن ابراهیم شادلویه، – کُردی از خوارج – افتاد (زرین کوب، همان، ۳۲۶).

Do Not Distribution

کرد بودن روادیان

قبل از پرداختن به روادیون، اشاره‌ی مختصر نیز به «دیسَم کُردی» داشته باشیم. همان‌طور که اشاره کردیم ساجیان حکومتی غیر بومی و تحمیلی از طرف خلیفه بود. اما دیسَم کُردی چطـور به حکومت در آذربایجان رسید؟ مورخان[۶۷] اشاره کرده‌اند که دیسَم به خاطر اکثریت کُردان در تبریز و آذربایجان توانست موقتاً حکومت آن‌جـا را بـه دسـت آورد (مادلونـگ در فـرای، ۱۳۷۹، ۲۰۲ – ۲۰۳، زرین‌کوب، همان، ۳۱۰ بـه بعـد، کـسروی، ۱۳۷۷، ۶۰ و ۶۴ – ۶۵). مرزبان به دلیل این‌که دیسَم از حمایت کُردان اردبیل و تبریز برخوردار بود بـا او کنـار آمـد (زرین‌کوب، همان،) و وهسودان آل مسافر در مقابل حمله‌ی محمد بن عبدالرزاق از طـوس بـه آذربایجان، دیسَم را به آذربایجان برای مقابله فرستاد. چرا که دیسَم کُـردی هـم آذربایجـان را خوب می‌شناخت و هم از حمایت کُردان آن‌جا برخوردار بود (مادلونگ، همان، ۲۰۳، کسروی همان). بنابراین، دیسم نه تنها حاکمی خارجی از جانب خلیفه نبود، بلکه او از خوارج (زریـن‌-کوب، همان، ۳۲۶) و پدر دیسَم یکی از یاران هارون وازقی ریس خوارج موصل، دیـسم نیـز مانند پدرش مذهب خارجی داشت (مادلونگ، همان،۲۰۱) و عقیـده‌ای بـه خلیفـه و خلافـت نداشت (کسروی، همان، ۶۰). حاکمیت تزلزل پذیر او به دلیل کُرد بودن او که هم‌زبـان و هـم نژاد اکثریت ساکنان آذربایجان بود، ممکن شد.

بعد از دیسَم که موفق به تشکیل حکومتی استوار در آذربایجان و اران نـشد، روادیـان کـه بسیاری از مورخان آنان را کُرد دانسته‌اند، با توجه به غلبه‌ی عنـصر کُـرد در آذربایجـان، بـه حکومت رسیدند (مادلونگ، همان، ۲۰۵). با زوال آل مسافر، قلمرو آنـان بـه دسـت کُـردان روادی افتاد و با غلبه‌ی اکراد آذربایجان، قدرت را از دست دیلمیـان انتـزاع نمـود (زریـن کوب، همان، ۳۱۳). ابوالهیجاء رئیس کُردان (مادلونگ، همان، ۲۰۷) با کمك کُردان، مرزبـان را به اسارت در آورد و با حبس و قتل او – ۳۷۰ ه، به قدرت سالاریان در آذربایجان خاتمـه داد و با غلبه‌ی کُردان روادی، قدرت سالاریان دیلمی (دیلیمان نه آذربایجانی بلکه ماوای آن‌ها شمال ایران است، قادری) در آذربایجان پایان یافت (زرین‌کوب، همـان، ۳۱۴). روادیـان از اکراد آذربایجان و با غلبه‌ی آنان یك سلاله‌ی کُرد در امارت آذربایجان جای دیلیمان را گرفت و آن‌چه کروفر طولانی دیسم نتوانست به ایجاد یك سلاله کُردی در آذربایجـان منجـر شـود، غلبه‌ی ابوالهیجاء روادی تحقق بخشید (زرین‌کوب، همان، ۳۱۵). روادیان درست است در قرن چهارم هجری به قدرت رسیدند اما ساکنان همیشگی آذربایجان و قبل از آن به دلیـل مخالفـت با خلفا از صحنه‌ی سیاسی حذف شده بودند. «پسران ابن رواد در حوادث عهد قارون و مـأمون در آذربایجان صیت و آوازه داشتند، بعد از وقایع مربوط به قیام بابك، تـدریجاً نـام و نـشان آن‌ها پایان یافت. در دوره‌ی غلبه‌ی آل ساج، قلعه‌ی بذ ویران شد و نواحی تبریـز از نظـارت آن‌ها خارج گشت – ۲۳۴ ه» (زرین کوب، همان، ۳۱۶). «سه پسر رواد، وجنا، یحیی و محمـد در زمان هارون الرشید در تبریز و آذربایگان، سر به شورش و یاغی‌گـری برداشـته... بـلاذری می‌نویسد وجنا و برادرانش در تبریز بنیادهای نهادند. ابن ندیم می‌گوید بابك دو سال در تبریز نزد محمد بن رواد کار می‌کرد و سپس نزد مادرش بازگـشت» (کـسروی، ۱۳۷۷، ۱۳۵). ابـن

خردادبه که در سال ۲۳۴ ه، کتابش را تألیف نموده در شمردن شهرهای آذربایگان، تبریـز را از آن محمد پسر رواد دانسته است (کسروی، همان). بنابراین، روادیان کُرد سال‌ها پیش از بابـك نیز حاکم تبریز و اردبیل بوده‌اند، اما تا یك قرن بعد اسمی از این خاندان نیست تـا ابوالهیجـاء روادی خداوند اهر و ورزقان شناخته می‌شود و پادشاهی سراسر آذربایگان می‌یابد (کـسروی، همان، ۱۳۶).

اما در مورد اصل و نصب روادیان شك و شبه‌های فراوانی وجود دارد، نه تنها مورخان تازی و پارسی، بلکه شرق‌شناسان اروپا نیز که به کاوش پرداخته‌اند و کتاب‌ها تألیف نموده‌اند، هرگز ایشان را نشناخته‌اند (کسروی، ۱۳۷۷، ۱۱۵). کسروی در پاسخ بـه دلیـل در تاریـك مانـدن روادیان در تاریخ می‌نویسد: «چون از سال ۳۶۹ که ابن مسکویه تارخ خود تجارب الامم را بـه پایان می‌رساند تا سال ۴۲۰ که نخستین بار ابن اثیر نام وهسودان را می‌برد، تـاریخ آذربایگـان پاك تاریك است ۵۰ سال از برافتادن سالاریان و پادشاهی یافتن روادیان از حادثه‌هـای همـین دوره‌ی تاریك است، هیچ گونه یادی از مورخان پارسی و عربی نیست... شرق‌شناسان که کتاب ابن مسکویه را خوانده سپس ناگهان در کتاب ابن اثیر نـام وهـسودان خداونـد آذرباگیـان را دیده‌اند... وهسودان را بازمانده‌ی خاندان سالاریان پنداشته‌اند، به ویژه آن که وهسودان از نام-های دیلیمان است و مملان را نیز نامی دیلمی پنداشته‌اند، نگارنده - کسروی - نیـز در رسـاله آذری یا زبان باستان آذربایگان وهسودان و مملان را به اشتباه دیلمی می‌پنداشتم... بعد فهمیدم پندار است و آن دو امیر از خاندان‌های جداگانه بوده‌اند که روادی نامیده می‌شوند و دیدیم از قرن‌ها پیش در آذربایگان فرمانروایی داشته‌اند» (کسروی، همان، ۱۱۶).

کسروی، روادیان را از نژاد تازی می‌داند و معتقد به دو «روادیان تازی و روادیـان کُـردی (است) در آذربایگان قرون چهارم و پنجم هجری، دو خاندان مهم به نام روادی بودنـد. روادی ازدی که نژاد تازی داشتند دیگری خاندان محمد بن شداد که حکمران اران و شدادیان معـروف بودند، نژاد کُرد داشتند» (همان، ۱۳۲).[۶۸] تنها استدلال ضعیف کسروی در جداگانه دانستن دو روادی، استناد به ابن خلکان است که «این ایل را بـا زبـر «را» و «واو» مـی نگـارد «واو» بـی تشدید که با روادی تازی متفاوت است» (کسروی، همان، ۲۲۶) که قطعاً دلیلی قانع کننـد در دو تیره دانستن روادیان نیست.

زرین‌کوب در پاسخ به کسروی می‌نویسد: «به دلیل غلبه‌ی عنصر غیر عربـی در آذربایجـان روادی از عرب به تبار کُردی تحول نژاد یافت» و با توجه به این‌که «طاهریان در خراسان خـود را عرب نشان می‌دادند، تحول از موالات قبیله ازدی به تبار و نژاد کُردی غرابت و اشکالی، در محیط نژادی آن‌جا نداشت» و «غلبه‌ی عناصر غیر عربی در آذربایجـان ایـن عهـد بـه خـوبی می‌تواند تحول نژادی سلاله روادی ابوالهیجا را از انتساب عربی به تبار کُردی... توجیه کنـد» زرین‌کوب در ادامه می‌افزاید «این‌که در برخی روایات بعد نصب اکراد را به اعراب رسانیده‌اند ظاهراً توجیهی برای همین کُرد شدن اعراب ازدی در بین روادیان است» (زرین‌کوب، همـان، ۳۱۶ - ۳۱۷ و پاورقی ۵۵۸). مینورسکی نیز کُرد مآب شـدن روادیـان را ناشـی از سـلطه و هژمونی کُردان می‌داند «برای اعراب جدا افتاده در آذربایجان داد و ستد زناشویی بـا عناصـر محلی امری طبیعی بود، تا آن‌جا که الرواد الازدی معنی واقعی را از دست داد و الرواد الکُردی

Do Not Distribution

جانشین آن شد» (مینورسکی، ۱۳۷۵: ۱۶۵). هم‌چنین وی می‌نویسد: «اگر چه محمد بن شداد کُرد بود، اما به نظر نمی‌رسد که با روادیان تبریز رابطه‌ی مستقیمی داشته است. اینان اصل عربی داشتند و از طریق ازدواج‌های محلی کُرد ماب گشتند» (همان:۴۸). مقدماتی که زرین‌کوب و مینورسکی می‌چینند درست، اما نتیجه‌ای که از این مقدمات می‌گیرد غیر منطقی و استدلالی معکوس است. مینورسکی و زرین‌کوب به هژمونی و اکثریت نژادی/زبانی کُردها در آذربایجان و اران معترف هستند و غلبه‌ی عنصر غیر عربی – کُردی – را دلیل تحول نژادی اعراب ازدی به کُرد بودن می‌دانند و مثال‌هایی می‌زنند که بر ضد استدلال خودشان است. این‌که طاهریان نصب خود را به عرب می‌رسانند، با توجه به هژمونی فرهنگی/زبانی عرب در کل دنیای اسلام بود، اما قطعاً هیچ عربی، کُرد شدن – که در آن دوره اسمی تحقیرآمیز شبیه به تور بود – را افتخار نمی‌دانست. درست است که کُردها اکثریت آذربایجان را تشکیل می‌دادند، اما این اکثریت نفوس، مشروعیت سیاسی/فرهنگی، درمقابل اعراب حاکم نمی‌آورد که، اعراب اصل و نسب خود را به کُردها نسبت دهند، بلکه این کُردها بودند که نسب خود را به اعراب نسبت می‌دادند و برای خود نسب‌های ساختگی جعل می‌کردند. خاندان‌های کُرد بسیاری با ساختن نسب نامه، شیبانی – عرب – شدند (مقدمه مترجم بر تجارب اللمم مسکویه. منزوی، ۱۳۷۶: ۸). مانند روادیان کُرد که نسب عربی برای خود ساختند. در خراسان هم پارس‌ها اکثریت بودند در حالی که همان‌طور که خود زرین‌کوب اشاره می‌کند، نه تنها هیچ عربی ریشه نژادی پارسی برای خود جعل نکرد بلکه طاهریان، اصل و نسب خود را به اعراب نسبت دادند. هم‌چنین استدلال این که مورخان عرب – مسعودی و... – اصل و نسب کُردها را به اعراب می‌رسانند استدلالی معکوس است. چون کُردهای بسیاری به دلیل سلطه‌ی فرهنگی/سیاسی اعراب، اصل و نسب خود را به اعراب رسانده‌اند[۶۹] ریشه‌ی عربی بودن اکراد توسط مورخین عرب ساخته شد.

بنابراین، نه آنطور که کسروی می‌گوید، نه دو طوایف جداگانه یا قوم جداگانه روادی داریم و نه اجداد روادیان، عرب بوده‌اند آن‌طور که زرین‌کوب می‌نویسد. بلکه فقط یك قبیله روادی بوده که اجداد آن‌ها – که توسط خلفای عباسی از قدرت محروم شده‌اند و یك قرنی از تاریخ ناپیدا می‌شوند – برای به دست آوردن مشروعیت حکومت نزد خلفا – که هرگونه مشروعیتی منوط به تأیید خلفا بود – به ساختن اصل و نسب عربی، دستبرد زده‌اند. همانند طاهریان، صفویان و حتی حکومت امروز حاکم بر ایران. در اکثر منابع هم – که در ادامه به آن می‌پردازیم – اگر خلاقیت‌های تخیلی کسروی را جدی نگیریم، که بر اساس فتحه و کسره، نوشته‌ی مورخی – که ده‌ها بار از روی کتابش نسخه برداری شده تا به دست کسروی رسیده – نژاد و زبان یك قوم را جعل می‌کند، نه دو طایفه روادی از هم جدا انگاشته شده و نه به عرب بودن روادیان اشاره‌ای شده است، بلکه روادیان یك تیره‌ی کُرد بوده‌اند که امکان دارد به دلیل کسب مشروعیت سیاسی، خود را از نژاد عرب معرفی کرده باشند که دلیلی بر عرب بودن آن‌ها نیست.

خود کسروی با اشاره از زبان ابن مسکویه که هم دوره‌ی تحولات آن عصر آذربایجان است، در نقل‌هایی که از زبان ابن عمید نقل می‌کند، این مطلب تکرار شده که کُردان در

Do Not Distribution

آذربایگان فراوان و چیره بودند. (کسروی، همان، ۱۵۲). هم‌چنین این‌که ابن عمید و ابن مسکویه ابوالهیجاء را کُرد پنداشته‌اند (همان، ۱۵۲). کسروی نوشته ابن مسکویه و ابن عمید، که هم دوره‌ی روادیان بودند را، زیر سؤال برده و منکر کُرد بودن ابوالهیجاء می‌شود: «ابن عمید و ابن مسکویه دچار اشتباه شده‌اند که ابوالهیجاء را کُرد پنداشته‌اند و و اگر چه می‌پذیرد که فراوانی کُردان در آذربایگان در هر دوره بوده، اما در دوره‌ی روادیان کُردان چیره نبودند» (همان، ۱۵۲). مورخان دیگری نیز چون ماکلیر فرانسوی، مادلونگ، مینورسکی، زرین‌کوب، ابن اثیر، ابن خلکان و... به کرُد بودن روادیان حکم کرده‌اند. خود کسروی نقل می‌کند که از مورخان جز ابن اثیر به سرگذشت این طایفه (روادیان) نپرداخته است. ابن اثیر نیز روادیان و ابوالهیجاء را کُرد پنداشته است. (ابن اثیر حوادث سال‌های ۴۲۰ نقل از کسروی، ۱۶۸). بنابراین، عرب پنداشتن روادیان توسط کسروی، از همان اشتباهاتی است که به دلیل این‌که بسیاری از کُردان و ایرانی‌ها و... به دلیل هژمونی فرهنگی/سیاسی اعراب اصل و نسب خود را به آن‌ها رسانده‌اند، می‌باشد.

یکی دیگر از دلایل متقن نبودن کُردهای روادی و کُرد بودن سلسله‌ها و مردم آن دیار، این است که همان‌طور که خود کسروی اشاره می‌کند، ایرانیان باستان و مورخان اسلامی تنها سرگذشت پادشاهان را روایت می‌کنند (کسروی، همان، ۱۰) و روایت کردن کُردها که به کشورگشایی و تشکیل امپراطوری دست نزده‌اند و تأثیری چندان بر تاریخ خاورمیانه نداشته‌اند برای مورخان چندان جذاب نبوده است (زرنوف مقدمه شرفنامه). به این دلیل، فقط دو مورخ، این تواریخ را آورده‌اند؛ خلیفه عیدی بیك از مولفان صفویه و دیگری منجم باشی در کتاب صحائف الاخبار از نزدیکان سلطان سلیم (کسروی همان، ۱۲). منجم باشی نیز از روی نسخه اصلی باب الابواب روایت کرده است که اصل اثر باب الابواب ناپدید شده است (مینورسکی، ۱۳۸۷، ۵). مؤلف باب الابواب که به قول منجم باشی در ۵۰۰ ه فوت شده است از گرجی‌ها و ترکان مهاجم متنفر است (مینورسکی، همان، ۵). متاسفانه اصل کتاب باب الابواب که از ترك‌ها و گرجی‌ها متنفر بوده و بعید نیست نویسنده‌ی آن کُرد بوده باشد، هنوز پیدا نشده است و قطعاً منجم باشی ترك، بر طبق میل خود از آن کتاب روایت کرده است چرا که از درباریان سلطان سلیم بوده که سعی در جذب و انقیاد خاندان‌های کُردی داشته است. در تأیید این گفته، می‌توان متن ترکی این اثر که با عنوان صحیف الأخبار در استانبول منتشر شد را با متن اصلی مقایسه کنیم. ترجمه ترکی فقط تلخیصی است از متن و همراه با حذف بسیاری از نکات مهم اصل عربی (مینورسکی، ۱۳۸۷: ۳). سه فصل مسافریان، روادیان و شدادیان که در نسخه اصلی شامل ۲۱ صفحه و ۶۵۱ سطر است در چاپ ترکی تنها معادل ۳۱–۵۳ سطر است و روادیان به کلی حذف شده است... فصل‌های شروان و دربند – باب الابواب – که موضوع ماست در نسخه‌ی الف شامل ۲۵ صفحه و ۷۵۵ سطر است، در حالی که در ترجمه‌ی ترکی تنها ۸۳ سطر است (مینورسکی، همان، ۴ – ۵). ترجمه ترکی آن در ۱۸۶۸– ۱۲۸۵ ه.ق، منتشر شد که فصل مربوط به روادیان به کلی حذف شده و بقیه تلخیص و دست‌کاری شده است، چون مربوط به کُردها بوده، پس حذف تاریخ آذربایجان کاری آگاهانه بوده است. این دست‌کاری متن اصلی در سال ۱۸۶۸ م روی داده که در این سال‌ها هنوز امپراطوری عثمانی زیر لوای پرچم اسلام و

Do Not Distribution

با سربازان ترك، عرب و کُرد سعی در شکافتن قلب کفار با شمشیر اسلام داشت و هنوز نه خبری از ناسیونالیسم مدرن بود نه نهضت ترکان جوان، اما در ترجمه‌ی کتاب منجم باشی بـه ترکـی، بخشی که مربوط به کُردها بوده یا به کلی حذف شده یا تلخیص و دستبرد زده شده است.[70]

ابوالهیجاء کُرد، در نواحی اردبیل و نخجوان، ابودلف شـیبانی را مغلـوب نمـود و نـواحی اسپورگان در حدود اران را هم ضمیمه‌ی قلمرو خـویش کـرد و در ۳۷۸ هجـری در گذشـت (زرین‌کوب، همان، ۳۱۷). بعد از ابوالهیجاء پسرش مملان جای پدر را گرفته و شهرت او بیشتر به خاطر غزوه‌هایی بود که با امراء نصرانی، گرجی، ارمنی و حتی سپاهیان بیزانس داشت. پسر و جانشین او ابومنصور وهسودان در ۴۱۰ هجری به امارت رسید. (همان، ۳۱۸). چـون از سـال ۳۶۹ که ابن مسکویه تاریخ خود تجارب الأمم را به پایان رسانده و تا سال ۴۲۰ کـه نخـستین بار ابن اثیر نام وهسودان را می‌برد، تاریخ آذربایجان پاك تاریـك اسـت و بـه دلیـل ایـن‌کـه وهسودان اسمی دیلیمی است، مورخان به اشتباهی وهسودان و مملان را دیلم پنداشته و آن‌ها را بازمانده‌ی خاندان سالاریان پنداشته‌اند (کسروی، همان، ۱۱۶). زرین‌کوب نیز که روادیـان و وهسودان و مملان را از سران کُردی آن‌ها می‌داند اسامی دیلمی روادیان را ناشی از آمیختگـی نژادی می‌داند (همان، ۳۱۷). مابین ابومنصور وهسودان پسر مملان ونوه ابوالهیجا کُرد کـه بـا کمك خویشاوندان کُرد خویش سعی در اخراج مهاجمان غز و ترك در آذربایجـان کـرد، فـرق می‌گذارد (زرین‌کوب، همان، ۳۲۲).

«مقارن اوایل امارت وهسودان، طوایف غز به دنبال ناخرسندی از سلطان محمـود غزنـوی از اطراف خراسان به ایالت جبال و اصفهان ریختند و غارت کنان بـه حـدود آذربایجـان آمدنـد وهسودان - روادی کُرد، قادری - نخست وجود آن‌ها را در آن نواحی جهـت دفـع دشـمنان مایه‌ی امید یافت... اما سرکشی‌های آن‌ها که ناشی از خوی بیابانی قوم بـود ولایـت را چنـان دچار ناامنی کرد که وهسودان در تبریز و مراغه در سال ۴۳۵ هجری در صدد اخراجشان برآمد. وهسودان به کمك خویشاوندان کُرد خود و با اتکا به نفرت مردم از آن قوم به زحمـت و حیلـه موفق به طرد و اخراج آن‌ها شد» (زرین‌کوب، همان، ۳۱۸).[71] «با ورود طغرل بیگ سلجوقی به آذربایجان در ۴۴۶ ه، البته استقلال روادیان خاتمه یافت. اما وهسودان با طغرل از در دوستی و اظهار اطاعت در آمد و امارت وی در آذربایجان - که آن زمان شامل اران نیز بود، قـادری - هم‌چنان به وی واگذار شد چند سال بعد هم پسر وی ابونصر مملان بن وهسودان کُردی به حکـم طغرل جای پدر را گرفت - ۴۵۰ ه - بدین گونه سلاله کُردان، بـا اظهـار متابعـت نـسبت بـه سلجوقیان چیزی از قدرت محلی خود را از دست ندادند، فقط با عزل ممـلان از جانـب «الـب ارسلان» - ۱۰۷۱/۴۶۵، سلاله روادیان در آذربایجان از صحنه‌ی تاریخ خارج شـد. هـر چنـد شاخه‌ای از این اکراد به نام شدادیان در ولایت اران هم‌چنان در قدرت ماند. سلاله رواد از ایـن پس در حوادث آذربایجان دیگر هرگز نقش مستقل قابل ملاحظه‌ای نیافت و خاندان احمـدیلیان مراغه هم که به آن‌ها - روادیان کُردی - منسب بود، فقط مدت‌ها بعد آوازه یافـت» (زریـن- کوب، همان، ۳۱۹). ابن اثیر، ابومنـصور وهـسودان پـسر ممـلان را روادی کُـردی و شـاه آذربایگان و اران خوانده است (ابن اثیر حوادث سال‌های ۴۲۰، بـه نقـل از کـسروی، ۱۵۳).

Do Not Distribution

مملان جنگ‌هایی با رومیان داشته است به همین دلیل قطران به ستایش مملان و ابو حسن شدادی می‌پردازد:

یکی بگیرد چند آنکه داشتی مملان　　یکی بگیرد چندانکه داشتی فضلون

قطران که شاعر دربار آن‌ها بوده است، نسب مملان را عجم (غیر عرب) دانسته «ز بهر آن که نسب زی عجم کشد سوی ام...» اما کسروی نسبت عجمی مملان را نادرست و یقین می‌داند که او عرب بوده است (کسروی، همان، ۱۵۵).[۷۲] «هنگام ورود غزان به آذربایگان — به قول ابن اثیر – امیر وهسودان کُردی، شاه آذربایگان بود. غزان، آذربایگان را تاراج کردند، در ۴۲۹ به مراغه تاختند و مردم آن‌جا از کُردان هذبانی را بی‌اندازه بکشتند و به کُردستان و ارمنستان نیز پرداختند» (ابن اثیر حوادث سال‌های ۴۲۵ به نقل از کسروی، ۱۶۸). «غزان پس از شکست در ۴۳۰ هجری به موصل رفتند، با کُردان جنگیدند و بسیاری از کُردها را کشته و به زن و مال ایشان دست یافته، کُردان را روانه‌ی کوه‌ها کردند» (ابن اثیر به نقل از کسروی، ۱۷۰). «غزان هم‌چنین در دیاربکر و موصل و جزیره (کردوئن قادری) دست به کشتار زدند... بعد از شکست از کُردان موصل به آذربایگان برگشتند» (ابن اثیر حوادث سال‌های ۴۲۵).

پس از اِستیلای سلجوقیان و زوال روادیان، نخستین بار نام یك حکمران بومی در سال ۵۰۱ هجری برده می‌شود به نام احمدیلیان، ابن اثیر نام امیر احمدیل را که نیای احمدیلیان است می‌برد، او را خداوند مراغه می‌خواند. ابن اثیر، احمدیل را پسر ابراهیم، پسر وهسودان روادی کُردی از بازماندگان روادیان می‌داند (ابن اثیر. حوادث سال‌های ۵۱۰). احمدیل در سال ۵۱۰ به دست فدائیان کشته شد (ابن اثیر، همان). «علاءالدین کرپا ارسلان»، از معروف‌ترین فرمانروایان زمان خود و نواده احمدیلیان بوده که نظامی‌گنجوی بهرامنامه‌ی خود را به نام او سروده است (کسروی، همان، ۲۰۶). راوندی که هم‌زمان علاءالدین بوده او را به داوری ستوده و خداوند مراغه دانسته است (کسروی، همان، ۲۰۸). نظامی پس از پایان رسانیدن بهرامنامه در سال ۵۹۴ هجری، آن را به «روئین دژ» پیش علاءالدین فرستاد.[۷۳]

وامداری نه کز تهی شکمی　　دژ روئین بود ز بی درمی
میخ زرین که مرکز زمی است　　نام روئین دژش ز محکمی است

(بهرامنامه گنجوی)

احمدیلی‌ها که بقایای روادیان بودند، تا زمان یورش مغولان در نیمه‌ی اول قرن ۷ در حوالی مراغه دوام آوردند (رئیس نیا، ۱۳۸۰: ۴۶). آخرین فرمانروا از احمدیلیان در روئین دژ – که به قول ابن اثیر بازمانده روادیان کُرد بودند – در سال ۶۱۸ به دست مغولان کشتار و تاراج شدند (کسروی، همان، ۲۱۳).[۷۴] به قول ابن اثیر، خداوند مراغه زنی بود در روئین دژ نشیمن داشت (همان). پیشروی ترکان در مراغه در ۱۰۲۹ م، تعداد زیادی از کُردان قبیله‌ی هذبانی را از بین بردند. هم‌چنین در ارومیه بسیاری از کُردهای قلمرو ابوالهیجاء را از بین بردند. (لازاریف، همان، ۷۴) مغولان در سوریه و آذربایجان به هرچی کُرد می رسیدند

Do Not Distribution

می‌کشتند، هجوم ترکان در ادامه هجوم سلجوقیان به سرزمین کُردها بود سلجوقیان نیز در سال ۱۱۰۱ م نزدیک ۲۰۰۰ کُرد را کشتند. (همان، ۷۶).

کرد بودن شدادیان

با ورود طغرل بیگ، استقلال روادیان و با «الب ارسلان» – ۱۰۷۱/۴۶۵ – روادیان در آذربایجان از صحنه تاریخ محو شدند، تا در اران شاخه‌ای از این اکراد به نام شدادیان هم‌چنان در قدرت ماندند (زرین‌کوب، همان، ۳۱۹). از قول مورخین عرب و ارمنی: «محمد بن شداد از سرکردگان عشایر هذبانی و اکراد روادی بوده که قوم وی از دیر باز در ولایت اران و نواحی باکو و گنجه و دربند و بردعه می‌زیستند» (زرین کوب، همان، ۳۲۰). شدادیان از کُردهای هذبانی بودند (کسروی، همان، ۲۱۹) و هذبانیه از اکراد خوارج بودند (مسعودی به نقل از کسروی، ۵۵۹). شدادیان، کُرد و کرسی‌شان اردبیل و گنجه بود از ۳۴۰ تا ۴۶۸ هجری، به مدت ۱۲۸ سال حکومت‌شان دوام داشت. (مینورکسی، ۱۳۸۷، ۱۱).

شدادیان بر دو گروه‌اند: «گروهی در اران فرمان رانده‌اند وگروه دیگر در انی و ارمنستان، که از مورخان تنها منجم باشی از شدادیان اران نام برده است» (کسروی، همان، ۲۱۹). کسروی می‌نویسد که ابن اثیر، فضلون کُرد – شدادی – را حاکم تکه‌ای از آذربایگان دانسته (ابن اثیر حوادث سال‌های ۴۲۱ به نقل از کسروی) و نژاد و تبار فضلون را نشناخته و نمی‌دانسته او فرمانروای سراسر اران و بخش بزرگی از ارمنستان بوده است (کسروی، همان، ۲۲۰). این گفته‌ی کسروی مقرون به صحت نیست چون ابن اثیر در فصل بیان غزوه فضلون کُردی، اران را بخشی از آذربایجان معرفی کرده است (رئیس نیا، همان، ۸۰). شدادیان تا زمان سلجوقیان اران را در دست داشتند و بازماندگانشان در انی ارمنستان بیش از صد سال حکم‌رانی کردند (کسروی، همان، ۲۲۵).

«پسران محمد بن شداد، ابوالحسن علی لشکری و مرزبان بن محمد، تصرفات ابن شداد در اران را دوباره تصرف و از سالاریان انتزاع نمودند – ۳۶۰ ه – غلبه‌ی شدادیان بر گنجه به وسیله‌س برادر دیگر آن‌ها، فضلون بن محمد با حمایت اکراد ولایت انجام شد که با تصرف اران ۴۸ سال حکومت کرد و به آبادانی و ساختن پل بر روی ارس همت گماشت... بعد از وی نواده‌اش لشکری دوم – ابوالحسنعلی – که در دوران او با هجوم ترکمانان غز به آذربایجان و اران مقارن شد» (زرین کوب، ۳۲ – ۳۲۱). در زمان فضلون، این خاندان نه تنها سراسر اران بلکه بر دوین ارمنستان هم حاکم بودند. منجم باشی می‌نویسد: «مردم بسیار از او خوشنود بودند» (کسروی، همان، ۲۳۴). «شدادیان در ۳۹۵ هجری شروان را از چنگ مسافریان انتزاع نموده و بر اران – مرز میان کُر و ارس – حاکم شدند» (مینورسکی، ۱۳۸۷، ۱۴۵). بردعه، اغلب اوقات جذب مدار قدرت شدادیان شده است. مقارن – ۱۰۶۳/۴۵۵ – ابوالاسوار گنجه‌ای، سه بار به شروان حمله برد و با استقبال کُردان محلی روبرو شد در – ۱۰۶۵/۴۵۷ – کُردان مسقط را مورد تهدید قرار دادند و در ۴۶۱ در باب، نام فضل بن سوار در خطبه‌ها خوانده شد (مینورکسی، ۱۳۸۷، ۱۴۶). در ۴۵۸ ه، هنوز شروان و ساکنین آن کُردان بودند.

Do Not Distribution

در این سال — ۴۵۸ و... – ترکان به شروان یورش بردند و مساکن کُردان را غارت کردند (منجم باشی به نقل از باب الابواب در مینورسکی، خادم، ۱۳۸۷، ۶۳). با غلبه‌ی طغرل و الب ارسلان استقلال محلی این سلاله هم در ۴۴۶ هجری پایان یافت. ابن اثیر می‌نویسد: «سلطان ملك‌شاه شهرها را از فضلون روادی گرفته به سرهنگ ساوتکین خادم سپرد. فضلون به سرزمین خود برگشته و توانا شده بشورید. سلطان، امیر بوزان را فرستاد با وی جنگ کرد و دستگیرش ساخت و سرزمین او را به دیگران بخشید. فضلون در ۴۸۴ در بغداد با تنگدستی بسیار در مسجدی درکنار دجله جان سپرد» (ابن اثیر به نقل از کسروی، ۲۵۸). تا شهرت صلاح الدین، نام این سلسله از اکراد از تاریخ حذف می‌شود (زرین کوب، همان، ۳۳۲).

هم‌چنین، مورخان خداوندان ارومی نیز – صدقه بن علی بن صدقه – که به قول بلاذری – در زمان هارون رشید به همدستی وجنا پسر رواد سر به نافرمانی و شورش درآوردند، کُرد دانسته‌اند (کسروی، همان، ۱۳۹). «مأمون، زریقه نوه‌ی صدیقه را به جنگ خرم‌دینان حکم کرد. صدیقه نرفت... بعد زریقه، آهنگ موصل کرد. مأمون برآشفت. محمد بن حمید طوسی را والی آذربایگان کرده و به جنگ زریقه فرستاد که او را دستگیر و روانه بغداد کرد که بعد از آن از او خبری نیست» (کسروی، همانم، ۱۴۰).

بنابراین، سرزمین ماد کوچك از ۲۳ قرن قبل از میلاد تا قرن ۵ هجری مقارن با هجوم ترکان/مغولان، هم‌چنان کُرد بوده‌اند. با ورود مهمانان ناخوانده اغوز، ترك، مغول، اق قویونلو و قره قویونلو و قزلباشان ترکمن، ساختار جمعیتی/نژادی و زبانی آن تغییر یافت و از کُردی به ترکی و آذری درآمد. بعد از سلجوقیان و مغولان و تیموریان مهاجم، که حاکمیت، جمعیت و زبان کُردها را به چالش کشیدند، نوبت به دیگر قبایل ترکی رسید. «دو قبیله ترکمانی قره‌قوینلو و اق‌قوینلو، از ترکستان به آذربایجان در اواخر قرن ۱۳ م مهاجرت کردند و آق‌قوینلو در نواحی دیاربکر و اق قوینلو در ارزنجان مقیم شدند» (هینتس، ۱۳۶۲، ۳۲). اوزون‌حسن، شبیخون‌هایی به فرمانروایان کُرد در مشرق زد و بعد از پیروزی بر قره قوینلوها در ۱۴۶۷ م به مطیع ساختن قبایل کُرد پرداخت. (هینتس، همان، ۵۷). اسکندر پسر قرایوسف، پس از شکست از شاهرخ در ۱۴۲۱ م به کُردستان و آذربایجان یورش برده و در کُردستان به پیروزی‌های سیاسی بسیاری نایل آمد. در ۸۳۰/۱۴۲۷ بر سلطان احمد شاهزاده‌ی کُرد چیرگی یافت (سیوری، ۱۳۸۲، ۳۶). «بعد از زوال اق قوینلوها، کُردها به طور موقت استقلال خود را بازیافتند تا این‌که بار دیگر به دست شاه اسماعیل با کمك ترکمن‌های هر دو قبیله‌ی اق قوینلو و قره قوینلو، سرکوب شدند» (هینتس، همان، ۵۷). صفویان در برخورد با کُردها همان سیاست اووزن حسن را در پیش گرفتند که قزلباشان را به جای فرمانروایان کُرد گذاشتند (لازاریف، ۲۰۱۰، ۱۴۳). شاه اسماعیل نیز پس از تحکیم مقعیت خود در ایران مرکزی در ۹۱۱ هجری، در صدد امنیت در مرزهای غربی با کُردستان و دیاربکر، به یك سلسله لشکرکشی اقدام کرد و اردوی «شیر صارم کُرد» را منهدم ساخت و به پیگرد شیر صارم کُرد، با کُردان جنگی سخت درگرفت که از طرفین بسیار کشته شدند، درنهایت پسر و برادر شیر صارم به اسارت، و به قتل رسیدند (سیوری، همان، ۸۴). صفویان پیرو سیاست کشتار کُردان بودند سه تا امیر بزرگ کُرد

Do Not Distribution

و ۴۰۰ نفر از عشیره‌ی دوومبه لیان در یك روز به فرمان شاه طهماسب کشتند (لازاریف، همان، ۱۴۴). شاه اسماعیل ۱۱ امیر کُردی را به زندان انداخت (لازاریف، همان، ۱۳۱). «شاه عباس بعد از دست یافتن به قلعه دمدم، قصاب‌خانه‌ی خونی بر پا کرد از موکریان... هر کس دم دست آن‌ها بود می‌کشتند و هیچ رحمی به هیچ کُردی نمی‌کردند» (همان، ۱۵۱). شاه اسماعیل سه بار سعی کرد که جزیره و امیر بوتان را خراج‌گزار خود کند اما بیهوده بود. اسماعیل بارها سپاهیانش را می‌فرستاد برای ریشه کن کردن موکریان و از بین بردنشان، اما موفق نشدند (لازاریف، همان، ۱۵۵). «بزرگ‌ترین جنبش آن سده به رهبری «میر سلیمان به به»... که این جنبش بر علیه تورکیه و ایران بود – قرن ۱۷– اما در سال ۱۶۹۹ قزلباشان شکستشان دادند... بعد از شکست میری بابان، سرکرده‌ی سربازان ایرانی فرمان داد به کشتن همه ساکنان کُردستان اردلان... مناره‌ای از استخوان درست کرد... چون فرمانروایان اردلان با «سلیمان به به» بودند» (محمد شریف قاچی مورخ اردلان به نقل از لازاریف، همان، ۱۵۸). «در سده ۱۷م دشمنی کُرد و فارس زیاد بود... عشیره‌ی بلباس هم در آذربایجان که مطیع نبودند، شورش کردند. در ۱۷۱۵ شورش کُردها در ایران... در ۱۷۴۴ عشیره دونبولی شورش کردند در سلماس... آذربایجان‌ها از آن حمایت کردند... که این شورش در زمان نادر به سختی سرکوب شد... عبدالرحمان بابان در زمان محمد خان قاجار شورش کرد... که می‌گفت دوست دارد از زیر سلطه‌ی ترك و ایرانی، کُردستان را آزاد کند» (لازاریف، همان، ۱۵۹). در زمان شاه عباس، شورش قلعه «دم دم» امیرخان برادوست، پس از نزدیك یك سال محاصره و جنگ، همه قتل عام شدند (امین زکی، همان، ۱۴۴). «هم عثمانی و هم صفوی به جابه جا کردن کُردها پرداختند؛ شاه عباس در ۱۶۱۲، حدود ۱۵ هزار از کُردها را به خراسان انتقال داد... نادرشاه هم از خراسان به مشهد انتقال داد» (لازاریف، همان۱۵۰). بنابراین، هجوم اغوزها، آغاز تمام نشدنی مهاجرت ترکان به سرزمین مادکوچك (آذربایجان و کُردستان) و آغاز پایان هستی کُردها در آن سرزمین بود. این بدین معنی نیست که کُردها ادعای سرزمینِ ترك‌نشین کنونی را بکنند. به هرحال اکنون ساکنان آن ترك و سرزمین ترك‌ها است، بلکه به این معنی است که قبل از هجوم ترکان در قرن ۱۱ م تاریخ آن سرزمین، بخشی از تاریخ کُردهاست نه ترك‌ها و... .

اسم عام کردستان

در دوران خلافت، کُردستان و مرزهایش همانند دوران امپراطوری ساسانی بود و تغییری نیافته بود، که شامل جزیره و مزوپوتامیای شمال و آذربایجان و عراق عربی و همدان و... می‌شد (لازاریف، ۲۰۱۰، ۵۲). اسم کُردستان اولین بار در قرن ۱۲ م، از طرف سلطان سنجر سلجوقی به کار رفت که پایتخت آن، شهر بهار در همدان بود. شامل آذربایجان، لرستان، همدان، دینور، کرمانشاه، سنه (سنندج)، شرق زاگرس و شهرزور بود. (لازاریف، همان، ۴۹) اما در کُتب جغرافیایی، اولین بار اسم کُردستان در کتاب نزهه القلوب حمدالله مستوفی – ۸ ه – به کار رفت، شامل: ولایات ارمن، جزیره، اربیل (هولیر) و آمد، که مرکزش شهر بهار در شمال همدان بود که شهرهای طاق بستان، بیستون، ماهیدشت، دربند، تاج خاتون، خفتیان،

Do Not Distribution

بهار، دینور، شهرژور،کرمانشاه، کنگاور، دربند زنگی و شهر الشتر را توابع آن می‌دانند (مستوفی به نقل از تابانی، ۲۶). بنابراین، تا قرن ۵ ه، و یکی دو قرن بعد از آن که مستوفی کتابش را به نگارش درآورد، آذربایجان – اران هم قسمتی از آن بود – و همدان و... بخشی از کُردستان و اکثریت ساکنان آن کُرد به حساب می‌آمدند. واضح است نواحی که ایرانی، ترك یا عرب بودند، به اسم کُردستان –که در آن زمان تحقیر آمیز بود – معروف نمی‌شد. لازاریف نیز به ساکنان کُردِ مناطقی که در زمان مستوفی کُردستان تعریف می‌شد معترف، و می‌نویسد: «نویسندگان عربی کُردستان را به جایی که کُردها در آن ساکن هستند می‌نامیدند» (لازاریف، همان، ۵۱). قطعاً همان‌طور که لازاریف نیز اشاره کرده است، نویسندگان عربی سرزمین‌هایی را کُردستان تعریف کرده‌اند که اکثریت ساکنان آن و زبان رایج در آن کُردی بوده است. بنابراین، آذربایجان/ماد کوچك و اران که مهد شورش خرم‌دینان بود، سرزمینی کُردنشین بوده است. آذربایجان همان‌طور که در دوره‌ی باستان، همیشه بخشی از ماد بوده است در دوران اسلامی نیز بخشی از جبال بوده است. جبال شامل منطقه‌ی وسیعی از سرزمین ماد کهن بوده و جایگزین نام ماد غربی شده است (رضا، ۱۳۹۰:۱۶۰). در دوره‌ی مامون نیز حکومت آذربایجان و جبال – ماد – بر عهده‌ی یك والی بوده است (رضا، ۱۳۹۰: ۱۶۱). اصفهانی می‌نویسد: «مامون، عبدالله بن طاهر را به جنگ بابك و امرای آذربایجان و جبل بر گماشته بود» (اصفهانی، شعار، ۱۳۶۴: ۲۰۷).

کُردها همانند دوره ساسانیان و هخامنشیان،[۷۵] در دوران اسلام نیز شورش‌های متعددی را به مرحله ظهور رساندند و چون «امر واقعی» هیچ‌گاه تن به «نظم نمادین» حاکمیت عرب/اسلام، ترك و ایرانی نداده‌اند. کُردها با همه‌ی شورش‌هایی که دشمن قدرت مرکزی خلافت بودند همکاری داشتند و قدرت خلافت در مناطق کُردی فقط در ظاهر بود (لازاریف، همان، ۶۸). «ابن حوقل» چهار دور و ساکنان «شهرزور» را کُرد می‌داند. یاقوت حموی، ساکنان شهرزور را یاغی و شورشی توصیف می‌کند. عرب‌ها در شهرزور خشونت زیادی به خرج دادند. ساکنان شهرزور مطیع خلیفه نبوده و خلیفه هم هیچ‌گاه نتوانست بر آن‌ها مسلط شود. یعقوبی دو شهر مهم کُردنشین زمان عمر را قرمسین و حلوان نام می‌برد. حلوان و سنه – سیسهر – مانند شهرزور مطیع نبوده و همیشه شورشی بودند. شهرهای کُردی مانند دینور و حلوان و «سهره‌ورد» و «شهره‌زور» به دلیل شورش‌های متعدد بر علیه خلافت، بعدها ویران شدند. موصل که – به قول ابن حوقل – اکثر ساکنانش کُرد بودند، یکی از مراکز شورش‌های کُردی بر علیه دستگاه خلافت بود. شورش موصل به رهبری جعفر پسر فهرجیس در سال ۹۰۲ م، شورش شهرزور به سرکردگی ابی ربیع کُردی، شورش بعدی موصل به رهبری محمد پسر بلال کُردی، شورش اصفهان به رهبری عبدالله پسر ابراهیم کُردی و... . تمام شورش‌ها از جزیره و موصل تا اصفهان و همدان و شهرزور بر ضد خلافت، – چه اموی چه عباسی – در دست کُردها بود. شورش خوارج در ۸۸۶ م در موصل و حلوان بود. هم‌چنین کُردها در شورش خوارج در سال ۷۰۰ – ۷۰۱ م مشارکت داشتند. ابن اثیر طایفه‌ی یعقوبی کُرد را با شورش‌های خوارج هم‌پیمان می‌داند. هم‌چنین کُردها در شورش «زنجیه‌کان» در ۸۶۹ م در خوزستان، سهم مهمی داشتند. کُردهای خوزستان به رهبری محمد پسر هزار کُردی در این شورش شرکت داشتند. در سده‌ی

Do Not Distribution

دهم میلادی فرمانروای کُرد در نواحی سوریه به اسم جعفر پسر حمیدی کُرد با شورش قرامطه‌ی کُرد در عراق و سوریه، همکاری داشت. کُردها هیچ‌گاه گردنشان را برای هیچ قدرتی، کج نکردند و همیشه از نژاد خود دفاع می‌کردند، هر چند که هیچ‌گاه صاحب دولت خودی نشدند اما از هیچ کس هم اطاعت نکردند. (لازاریف، همان، از ۵۳ تا ۷۷).

ابومسلم و خرم‌دینان

اما مهم‌ترین شورش کُردی، بر ضد خلافت عربی/اسلامی و فئودالیسم ایرانی، شورش خرم‌دینان بود. شورش خرم‌دینان شاید آخرین شورش کُردی/میترایی بر ضد آیین متافیزیکی و ساختار طبقاتی تحمیل شده‌ی ایرانی بود که هنوز تن به منطق اندیشه‌ی ایرانی نداده داست، بعد از شورش خرم‌دینان، عرفان در کُردستان حاکم می‌شود که گذار از عمل خرم‌دینی، از تراژدی عمل به سکون و تسلیم عرفان، هنوز مورد بررسی قرار نگرفته است. بسیاری از مورخان و حتی خود خرم‌دینان، همان‌قدر که به مزدکیان تأسی می‌جویند، به ابومسلم هم ارادت می‌ورزیدند، قبل از آن‌ها، اشاره‌ای هر چند مختصر به ابومسلم خالی از لطف نخواهد بود. لازم به یادآوری است که ما در این فصل صرفاً در پی اثبات کُرد بودن خرم‌دینان و ابومسلم هستیم و هرگونه تحلیل فلسفی آن را به فصل‌های بعد موکول می‌کنیم. اگر هم در مطالب قبلی در مورد ماد کوچك (آذربایجان) علی رغم میل قلبی، کش‌دار شد صرفاً برای این بود که ثابت شود مناطق زیر نفوذ خرم‌دینان در آن زمان کُردنشین بوده‌اند، چون شورش خرم‌دینان از دیدگاه تاریخ‌نویسی کُردی و مفهوم‌سازی اندیشه‌ی سیاسی کُرد، اهمیت بسزایی دارد که متأسفانه تاکنون تاریخ‌نویسان کُرد اهمیت آن را درك نکرده‌اند.

کرد بودن ابومسلم

ابومسلم در «ماه بصره» به دنیا آمد (حقیقت رفیع، ۱۳۸۱، ۱۳۵). بعضی‌ها هم او را از مردم اصفهان می‌دانند (اصفهانی، به نقل از صدیقی، ۶۲). همان‌طور که قبلاً نوشتیم ماه بصره بخشی از ماد قدیم که بعداً کُردستان نام گذاری شد، بود. به احتمال زیاد ابومسلم از کُردان اصفهان بود. ابودلامه شاعر دربار خلیفه، که معاصر ابومسلم بود، او را ابومجرم و پدرانش را کُرد شمرد (یوسفی، ۱۳۷۸، ۳۰).[۷۶] مقدسی، ابن خلکان و مؤلف تاریخ سیستان نیز او را «ابومسلم کُرد» خوانده‌اند (صدیقی، ۱۳۸۷، ۶۲).

اگر چه کُردها قبل از زمان صفویه نیز در خراسان[۷۷] سکنی داشته‌اند. - کُرد بودن ابومسلم خراسانی، خاطرات دعبل خزاعی، در راه عبور و رسیدن به مرو و برخورد او با کُردی‌های علوی، خاطرات تیمور در کتاب منم تیمور جهان‌گشا، که در مسیر قوچان به گروهی برمی‌خورد؛ که می‌گویند: ما کُردیم و هم‌زمان با دوره‌ی تیمور، «کلاویخو» نیز در سفرنامه‌ی خود اشاره به وجود کُردها در خراسان می‌نماید. (رنجبر، ۱۳۸۱، ۸)، اگر چه ما هیچ ادعا و

Do Not Distribution

سندی در مورد کُرد بودن توده‌ی پیروان ابومسلم نداریم، بعید نیست در آن زمان هنوز توده‌ی مردم آن دیار کُرد بوده باشند، به ویژه شورش‌های دیگری در همان نواحی بر ضد ایرانیت روی داده است.

اما آن‌چه مسلم است بهانه‌ی خون ابومسلم، جرقه‌ای بود که خرمن نارضایتی‌ها بر ضد خلافت عربی و دهقانان و اعیانی بود که از امویان حمایت می‌کردند (آموزتی، فرای، ۱۳۷۰: ۴۲۵). ابومسلم بزرگ‌ترین دشمن دهقانان بود (آمورتی، همان). بسیاری از ایرانیان به طرفداری از بنی امیه با ابومسلم جنگیدند (یوسفی، ۱۳۷۸: ۱۶۳). موافقت ابومسلم با قتل ابوسلمه خلال (طرفدار ال علی) و مبارزه شدید او با شیعیان بخارا، منکر مبارزه او در راه شیعه می‌باشد (یوسفی، همان: ۱۶۴). هم‌چنین وی «به آفرید» را که دین زرتشتی داشت و کتابی به فارسی ارائه داده بود را کشت (یوسفی، همان، ۱۵۸) پس در راه ایرانی بودن نیز قیام نکرده است. حاملان اصلی فرهنگ و سنن ایرانی در زمان ساسانیان دهقانان (اشرافیون) بودند. اکثر شعرا از جمله فردوسی بزرگ و سامانیان و... از دهقانان خراسان بودند. در واقع هر آن‌چه از دوران اسلامی، به فرهنگ ایرانی تعریف می‌شود به دهقانان مربوط می‌شود. اما ابومسلم بزرگ‌ترین دشمن دهقانان بود با ظهور ابومسلم، در اثنای انقراض امویان، برای اولین بار مزدکیان زندگی مخفیانه خود را ترك کردند (کلیما، ۱۳۷۱: ۵۹ به بعد). «وقتی خبر قتل ابومسلم به خراسان و نواحی جبال رسید، خرم‌دینان بر آشفتند... اینان مسلمیه عنوان داشتند که قائل به امامت ابومسلم بودند. بعد از وفات وی اختلاف کردند... بعضی گفتند ابومسلم نمرده و نخواهد مرد ظاهر شده و زمین را پر از عدالت... فرقه دیگری مرگ او را محقق شمرده و به امامت فاطمه دخترش قائل بودند، فاطمیه عنوان داشتند. اکنون یعنی به سال سیصد و سی دو بیشتر خرمیان از فرقه‌ی «کُردکیه» و «لودشاهیه» هستند که از همه‌ی خرمیان معتبرترند، بابك خرم‌دین که در اران و آذربایجان بر ضد مامون و معتصم خروج کرد، از آن‌ها بود. غالب خرمیان در خراسان و ری و اصفهان و آذربایجان و کرج و برج و صیروان و صیمره و اریوجان و ماسبذان و... هستند بیشتر در مزارع و روستا اقامت دارند...» (مسعودی، ۱۳۷۰: ۲۹۷). بسیاری از جنبش‌های پس از آن به خون‌خواهی ابومسلم روی داد. «سنباد» که ویرانی کعبه را شعار خود قرار داده بود، شمار کثیری از کشاورزان جبال را به دور خود جمع کرده بود (متحده در فرای، ۱۳۷۹: ۵۹). اشپولر نیز می‌نویسد که، پیروان سنباد ساکنان کوه‌ها بودند. ناحیه میان طبرستان و ناحیه جبال که در گذشته پهنه فعالیت‌های «به آفرید» بود ناحیه‌ی سنباد شد (اشپولر در فرای، ۱۳۷۹، ۴۲۸). بنابراین، به راستی می توان به طرح این فرضیه خطر کرد که توده‌ی مردم هنوز ماد/کُرد بوده باشند چون هنگام ورود ایرانیان از استپهای جنوب روسیه، قوم/طبقه‌ی برتر بودند اما توده‌ی مردم قدیم ماد هم‌چنان حضور داشتند. جنبش‌های دیگری نظیر سنباد، اگر چه در شرق ایران شروع شد اما اکثر پیروان او کشاورزان جبال (ماد، کُردستان) و در پیوند با جبال گسترش یافت.

Do Not Distribution

کرد بودن بابک و خرم‌دینان:

طبری می‌گوید بابك از تیره‌ی مزدك بود (طبری در نفیسی، ۸). ظاهراً بابك در نهاوند اشتغال داشت سپس به تبریز رفت و در ۱۸ سالگی به نزد مادرش در «بَز» رفت (رفیع، ۱۳۸۱، ۲۸۱). ابن الندیم در الفهرست می‌گوید: «پدرش مردی از مردم مداین و روغن فروش بود، به مرزهای آذربایجان رفت و در دیهی که بلال‌آباد نام داشت از روستای میمد جای گرفت... زنی اعور را دلباخته شد و این زن مادر بابك بود،... بابك در خدمت شبل بن منقی ازدی در دیهی بالای کوهی بود و چهارپایانش را نگاه می‌داشت، از غلامان تنبور زدن آموخت، پس از آن‌جا به تبریز از اعمال آذربایجان رفت و دو سال نزد محمد بن روادی بود. سپس نزدیك مادر بازگشت و نزد وی ماند» (ابن ندیم، ۱۳۸۱، ۶۱۴). ابوحنیفه دینوری در اخبار الطوال می‌نویسد: «مردم در نسب و مذهب بابك اختلاف کرده‌اند و آن‌چه بر من درست آمد و ثابت شد این است که او از فرزندان مطهر بن فاطمه دختر ابومسلم بوده است و طایفه‌ی فاطمیه از خرمیه به وی منسوبند» (دینوری، در نفیسی، ۱۲). سمعانی نام پدر بابك را مرداس نوشته است (سمعانی در زرین‌کوب، ۲۱۶). مرداس از دو جزء «مرد» و «اس»آمده است به معنی مردم خوار است. پدر ضحاك را نیز مرداس خوانده‌اند. (زرین‌کوب، همان، ۲۱۶). البته عنوانی است که از طرف دیگری قالب شده است.

آنچه از روایات می‌توان استنباط کرد، بابك در جغرافیای/تاریخی متولد شد که جزو سرزمین ماد و جبال که بعدها کُردستان نامیده شد، بود. اگر روایت طبری درست باشد، ما کُرد بودن مزدکیان را بیان کردیم. اگر روایت دینوری درست باشد، کُرد بودن ابومسلم را نیز بیان کردیم. بابك ابتدا در نهاوند (ماه البصره) سرزمین ماد، اشتغال داشته است، سپس به ماد کوچك رفته است. شاید کُرد بودن بابك را نتوان ثابت کرد، اما به هیچ وجه نمی‌توان وی را ترك، عرب یا ایرانی دانست. ترك، عرب در آن زمان در آذربایجان و ارس به شکل توده‌ای نبوده‌اند. در هیچ روایتی نیز نه در مورد شخص بابك و نه پیروانش اشاره‌ای به ترك یا عرب بودن آنان نشده است. ایرانی نبودن بابك نیز محرز است چرا که وی اصلاً فارسی بلد نبوده است صحبت کند (ابن الندیم، همان، ۶۱۳، اشپولر، ۱۳۷۷، ۳۴۴). مهم‌تر از همه، این که جنبش بابك همان‌قدرکه ضد عربی/اسلامی بود ضد ایرانی/زرتشتی نیز بود. ایرانیان در سرکوب آن و همکاری با خلفای عربی تردیدی به خود راه ندادند (زرین‌کوب، ۱۳..، ۲۲۱). این جنبش توسط افشین ایرانی و سپاهش، غلامان ترك، و مشروعیت خلیفه سرکوب شد. زبان بابك مابین کُردی و تالشی بوده است. مهم‌تر از آن این‌که بابك نزد یکی از پسران روادی محمد بن رواد – کُرد – با تبریز و بذ که بعدها ملجا نیروی انقلابی او گشت آشنا شد. (ابن الندیم، همان، ۴۰۶. زرین‌کوب، ۱۳۸۴، ۲۳۴). بابك با کُردهای روادی با بذ آشنا شد یعنی در اصل «بذی» نبوده از نهاوند و جبال آمده و نقشه و نژاد مشترکی با کُردهای روادی داشته است. همان‌طور که در مورد قیام مزدك اشاره کرده‌ایم کار من قهرمان سازی نیست تنها قهرمان، توده‌ی مردم است. قیام خرم‌دینان قبل از بابك نیز بوده است. بنابراین، نژاد و زبان بابك چندان اهمیتی ندارد، مهم توده‌ی پیروان بابك و خرم‌دینان هستند.

Do Not Distribution

جغرافیای انسانی خرم‌دینان:

ابن ندیم در کتاب الفهرست می‌نویسد: «خرمیه دو دسته‌اند... دسته‌ای که محمره نامیده می‌شوند در آذربایجان و دینور و همدان و اصفهان... طایفه‌ای هستند که به نام اطفال اللقطه (بچه‌های پیدا شده) خوانده می‌شودند که مؤسس آن مزدك است» (ابن الندیم، همان، ۶۱۱). مسعودی در مروج الذهب می‌نویسد: «... بیشتر خرمیان از فرقه‌ی «کردکیه» و «لودشاهیه» هستند که از همه‌ی خرمیان معتبرترند. بابك خرم‌دین که در اران و آذربایجان بر ضد مامون و معتصم خروج کرد از آن‌ها بود. غالب خرمیان در خراسان و ری و اصفهان و آذربایجان و کرج و برج و صیروان و صیمره و اریوجان و ماسبذان و... هستند بیشتر در مزارع و روستا اقامت دارند» (مسعودی، ۱۳۷۰ ۲۹۷). بنابر گفته‌ی ابن اثیر «جمعی کثیر از مردم جبال و همدان و اصفهان و ماسبندان و غیره دین خرمی را پذیرفتند و جمع شدند و در همدان لشکرگاه ساختند و معتصم بر ایشان سپاه فرستاد و اسحاق بن ابراهیم مصعب با آن سپاه بود و او را در ماه شوال این سال مأمور جبال کرد و اسحاق در اطراف همدان با این مردم روبرو شد و شصت هزار تن از ایشان را کشت» (ابن اثیر حوادث سال‌های ۲۱۵...). زرین‌کوب قیام بابك را در البذ در نواحی کوهستان اران و نزدیك ارس در ۲۰۱ هجری می‌داند (زرین‌کوب، ۱۳۸۴، ۶۹). وی در ادامه‌ی همان کتابش نواحی بین ارس و اران را در دوره عباسیان کُرد می‌دانند «در قرون نخستین اسلامی نقش اکراد به معنی خاص نه در مفهوم عام،... مساکن آن‌ها از حدود جبال زاگرس تا نواحی آذربایجان و اران و دربند را هم شامل می‌شده است» (زرین‌کوب، همان، ۳۳۳). غلام‌حسین صدیقی فهرست کامل‌تری از جایگاه خرم‌دینان را ارائه می‌دهد: «ماسبذان، مهرگان‌کده (در عراق عجم نزدیك صیمره جاده حلوان به همدان)، نواحی اصفهان و برج، ورسنجان، قسم، کودشت از اعمال صیمره از مهرگان‌کده، بلاد سیروان، اروجان از بلاد ماسبذان و همدان و ماه کوفه، ماه بصره، روستای قامدان که کُردها در آن منزل داشتند، روستای فهمان که اهل آن کُرد بودند، آذربایجان و ارمنیه، ری و خراسان و... که بیشتر در دیها مقیم بودند..» (صدیقی، ۱۳۷۳، ۲۵۸). آذربایجان و ارس که همان سرزمین ماد کوچك بودند و بعدها بخشی از کُردستان نامیده شدند. صیروان، صیمره، ماسبذان و... را نیز مارکوارت بخشی از سرزمین ماد آورده است (مارکوارت، ۱۳۷۳: ۴۴ به بعد). طبری بخش اعظم اهالی جبال را خرم‌دینان معرفی کرده است (فخوری، همان:۱۶۳). خواجه نظام الملك نیز ولایت جبال و عراق عجم، که هر دو به ماد قدیم گفته می‌شود (فرای، کمبریج، ۱۳۷۹: ۲۲)، را مرکز اصلی خرم‌دینان توصیف کرده است. بسیاری از مکان‌هایی که آن را مأوای خرم‌دینان معرفی می‌کنند، در اصل خرم‌دینی نبوده‌اند. جنبش‌های مذهبی مخالف دستگاه اسکولاستیك حاکم بوده‌اند که برای توجیه سرکوب و حذف آن‌ها، لقب خرم‌دینی را به آن‌ها داده‌اند. نظام الملك بسیاری از شیعیان و باطنیان را نیز خرم‌دینی به حساب می آورد (نظام الملك به نقل از نفیسی، ۱۳۷۳، ۲۰)، که خرم‌دینی نبودند. بنابراین، جنبش‌های خراسان، طبرستان، فارس و... را به سختی بتوان به خرم‌دینان نسبت داد. خرم‌دینان در جغرافیای انسانی کردستان بوده است نه جاهای دیگر. بسیاری از شورش‌های دیگر خارج از کردستان، تنها مخالفت‌های سیاسی بوده است نه مخالفت

Do Not Distribution

ایدئولوژیك مانند خرم‌دینان کُردی. برای مثال، «دلایل روشنی در دست نیست که ثابت کند مازیار قصد بیرون آمدن بر خلیفه را داشته باشد. مازیار اوایل مطیع کامل خلیفه بود و مخالفت او ناشی از قربانی شدن میان دو رجل سیاسی (طاهر و افشین) بود نه ایدئولوژی خاصی» (مادلونگ در فرای، همان، ۱۷۸). از دلایل عدم کامیابی مازیار نیز همین بود که زرتشتی‌های طبرستان تمایلات مزدکی/خرم‌دینی را نپذیرفته و مذهب خرم‌دینان نزد آنان مانند مسلمانان مطرود بود (زرین‌کوب، ۲۴۲). این نوشته‌ی مادلونگ در مورد قیام مازیار را به بسیاری از جنبش‌های درگیر هم می‌توان نسبت داد، در بسیاری جاها شورش‌های خوارج، شیعیان و... را خرم‌دینی معرفی کرده‌اند در حالی که هیچ نسبتی با خرم‌دینان و ایدئولوژی آنان نداشتند. دلیل پراکندگی چغرافیایی آن نیز همین می‌باشد. درحالی که اصل خرم‌دینان محدود به آذربایجان و جبال بود. ما هیچ سند دیگری در مورد اتهامات – آزادی جنسی و لذات دنیوی – که به خرم‌دینان بابك نسبت داده‌اند به دیگر قیام‌هایی که در خراسان و اهواز و... به خرم‌دینان مشهور گشته‌اند، نداریم. همان‌طور که مادلونگ در مورد مازیار گفته است: بسیاری از این جنبش‌ها یا صرفاً سیاسی بودند یا درون دینی، هیچ ربطی به ایدئولوژی خرم‌دینانی/مزدکی نداشته است. بلکه دستگاه خلافت حاکم برای توجیه سرکوب آن جنبش‌های دینی/سیاسی، اتهام خرم‌دینی بودن را نیز – که نزد مسلمانان بسیار زشت و از آن متنفر بودند – به آنان قالب کرده‌اند. مانند امروز هر جنبشی درخاورمیانه راه می‌افتد آن‌ها را عوامل القاعده و... می‌دانند.

بنابراین، مرکز اصلی خرم‌دینان همان نواحی شمال غربی، همدان، اصهفان، ماسبذان، مهرگان، جبال و آذربایجان بوده است، که بعدها کُردستان نامیده شد. «جنبش بابك به ساکنان کوهی... محدود ماند و در میان اعراب و ترك و بربر که به تعبیر «جاحظ» ماده اسلام و سپاه آن بودند، رخنه نکرده بود» (فخوری، ۱۳۸۱: ۱۶۹). جایی مانند اصفهان که به عنوان یکی از مراکز اصلی معرفی می‌شود به این معنی نیست تمام اهالی آن خرم‌دینی بوده‌اند، بلکه بخش‌هایی از آن مانند قامدان که «کُردها در آن منزل داشتند» (صدیقی، همان، ۲۵۸) خرم‌دینی بودند. فتوح البلدان بلاذری و البلدان یعقوبی، اشاره می‌کنند که «اهالی اصفهان مردمی به هم آمیخته‌اند و عربشان اندك است... از روستاهای اصفهان یکی روستای قامدان است که کُردها در آن‌جا هستند و خرم‌دینان در همین جا ظهور کرده‌اند و دیگر روستای فهمان که کُردهای خرم‌دینی در آن سکونت دارند» (بلاذری و یعقوبی به نقل از کتاب زمینه‌ی فرهنگ مردم...). یعقوبی هم اشاره می‌کند که «در ناحیه‌ی اصفهان کُردانی زندگی می‌کردند که زندگی اجتماعی پستی داشتند بنابراین، خرمیه در اصفهان دست به شورش زد» (یعقوبی به نقل از فرای، ۱۳۷۹، ۴۳۵).

نژاد و ملیت خرم‌دینان:

مسعودی دو فرقه‌ی مهم خرم‌دینان را کودکیه و کُرد شاهیه می‌داند (مسعودی، ج۲، ۱۳۷۰، ۲۹۷). منظور از کودکیه به احتمال قوی به پیروان پسر فاطمه دختر ابومسلم اطلاق شده است

Do Not Distribution

که به قول نظام الملك کودك دانا می‌خواندند (نظام الملك، همان ۲۰۴. اشپولر، ۱۳۸۶، ۳۷۰). «نام دسته‌ی دیگر که کودشاهیه و لودشاهیه دیده می‌شود شکل صحیح آن کردشاهیه است چنانکه التنبیه و الاشراف نیز می‌نویسد بلاد جبال کُردان فراوان بودند و به گفته یعقوبی جمعی از ایشان خرم‌دین بودند» (صدیقی، ۱۳۸۷: ۲۵۹). احتمالاً به معنای شاه کُردهاست. فرقه‌ی دیگر به محمره شهرت دارند (طبری، ج۳، ۳۸). که در آذربایجان و نهاوند و دینور و... خرم‌دینان را به‌این نام خوانده‌اند (بغدادی به نقل از صدیقی، همان، ۲۶۵). «فرقه‌ی دیگر از ایشان به خسرویه مشهور است که اطلاع درستی از آن در دست نیست، همین‌قدر می‌دانیم که یکی از قبایل کُرد در فارس خسرویه نامیده می‌شوند» (صدیقی، همان، ۲۶۵). ظاهراً در تمامی جنبش‌هایی خرمدینی، کُردها نقش اصلی را داشته‌اند. ابو جعفر احمد بن الحسین اهوازی جماعتی از اکراد جبال و اهل کوه بذ را که خرم‌دینی بودند به مذهب خود (قرمطی) آورد (ماسیون، در صدیقی، ۳۲۱). «موافق گفته‌ی نظام الملك خرم‌دینان در زمان خلافت واثق (۲۲۷ – ۲۳۲) و پس از آن در اصفهان به سرکشی پرداختند... که بعد از شر و فساد زیاد از ایشان... آخر الامر گرفتار شدند و ایشان را بگرفتند و بکشتند و سرها در اصفهان بگردانیدند و بدین فتح همه‌ی اسلام شادی کردند و نامه نوشتند» (نظام الملك به نقل از صدیقی، ۳۲۲). صدیقی در ادامه اشاره می‌کند که تحولاتی که طبری در زمان خلافت واثق به آن اشاره می‌کند که «در این سال وصیف ترك از ناحیت اسفهان و جبال و فارس به عراق آمد و او برای دفع کُردان که این نواحی را فراگرفته بودند، رفته بود و پانصد تن از کُردان را از آن جمله کودکان در زنجیر و بند کرده با خود به عراق آوردند و در زندان کردند» (طبری، ج۳، ۱۳۵۱ به نقل ازصدیقی ۳۲۲)، بسیار محتمل است که شورش کُردان مزبور باشد که نظام الملك به آن اشاره کرده و این کُردان، خرم‌دینان بوده‌اند (صدیقی، همان، ۳۲۲ – ۳۲۳). بنابراین، از منابع به خوبی نمایان است که نه تنها سرزمین قیام خرم‌دینان، سکونت‌گاه کُردان بوده است، بلکه اکثریت خرم‌دینان و شورش‌های آنان توسط کُردها شکل گرفته است.

بسیاری از مورخان[۷۸] خرم‌دینان را ادامه‌ی جنبش مزدکیان و بسیاری هم[۷۹] در تداوم ابومسلم می‌دانند که، در هر دو صورت ما هم کُرد بودن مزدکیان را اثبات کردیم و هم کُرد بودن ابومسلم را. نهضت بابك در آذربایجان و جبال، تداوم مقاومت مبارزه اتباع مزدك در عهد ساسانی را در همین نواحی حفظ کرده بود. بابك، ابومسلم و مزدك را با هم آشتی داد. «خرم‌دینان بقایایی از مزدکیان بودند که از همان اوایل سقوط ساسانیان در آذربایجان به طور مخفی تعلیم مزدك را نشر می‌دادند» (زرین‌کوب، ۱۳۸۴، ۶۸). برخی از مورخان[۸۰] به درستی بر اساس قرارداد اشاره شده در کتاب بلاذری[۸۱]، مابین مرزبان آذربایجان و خلیفه‌ی عمر، عمده سپاه آذربایجان را هنگام حمله اعراب کُرد می‌دانند که به مذهب خرم‌دینان گرویدند. مارکوارت تأکید می‌کند که در قسمت سبلان اغب کُردها ساکن بودند و چون ایلات و عشایر بودند همیشه روح عصیان داشتند به همین دلیل خیالات کمونیستی بابك در میان این کُردان به خوبی ترقی کرد، این مردم (کُردها) نه زرتشتی خالص بودند و نه مسلمان. (مارکوارت، به نقل از رئیس نیا، ۱۳۵۸، ۱۲۶). بنابراین، «شورش خرم‌دینان که بر اساس بنیان مزدکیسم بنیاد نهاده شده بود، در پیوند با کُردها شکل گرفته بود.

Do Not Distribution

«بابك سرکرده‌ی شورش خرم‌دینیان در سال ۸۱۶ – ۸۳۷ – ... با طایفه یعقوبی کُـرد پیمـان داشت که او را همکاری و کمك کنند... عصمت کُردی که فرمانروای شهر مرند بـود یکـی از همکاران (فرمانده اصلی یا معاون، قادری) خرم‌دینان بود و زندگی خـود را قربـانی شـورش خرم‌دینان کرد» (لازاریف، عه بدوللا، ۲۰۱۰، ۶۷). ظاهراً روادیانِ کُـرد نیـز بـا خـرم‌دینـان همکاری و تاوان همکاری خویش را نیز داده‌اند. «روادیان در دوره‌ی غلبه ال سـاج ضـمن آن که قلعه‌ی بذ ویران شد تبریز از نظارت آنان خارج شد» (زریـن کـوب، ۱۳۸۴، ۳۱۶). پـس هنگام قیام بابك خرم‌دین، تبریز و بذ در دست قدرت روادیـان بـوده اسـت و از نـشانه‌هـای همکاری روادیان کُرد با بابك همین است که بعد از سرکوب جنبش بابك و ویرانی بـذ، آن‌هـا نیز قدرت خود را از دست دادند و تا یکی دو قرن بعد اسمی از آن‌ها، نیست. عمده افراد خرم-دینان بابك، روادیان کُرد بوده‌اند و در واقع بابك با کمك روادیان کُرد و عصمت کُردی حاکم مرند، و طایفه یعقوبی کُرد موفق به قیام شد.

موسی خورنی مورخ ارمنی که به هرودت ارمنستان مشهور است، بنیان گذاری ارمنـستان را به تیگرانا پادشاه ارمنستان ربط می‌دهد و می‌نویسد که تیگرانا در اتحاد با کوروش، آژی‌دهـاك پادشاه ماران (مادها) را سرنگون و ارمنستان آزاد شد. اما نکته‌ی مهم در خورنی نه این مطالـب ذکر شده، بلکه اشاره غیر مستقیم او به کُرد بودن خرم‌دینان و روستاهای خرم و... مهم‌تر از همه این‌که این کُردان را از نسل آژی‌دهاك می‌داند، است. موسـی خـورنی در قـرن ۹ م حـدوداً ۳ هجری می‌زیست. خورنی می‌نویسد که تیگرانا پادشاه ارمنستان بعد از شکست آژی‌دهاك، مارها – ارمنیان به ماد می‌گفتند مار – را به سه شهر کوچك خرام – خرم – جوخـو و خوشـاکنیك... اژداناکان تا دژ نخجوان کوچاند و این ساکنان خام ونخجـوان و... را فرزنـدان آژی‌دهـاك و مارها – مادها – می‌داند. که آزادانه در ماسیس – آرارات – و ارمنستان می‌زیستند. مینورسکی به درستی منظور خورنی از آن‌ها را کُردها می‌داند «شك نیست که منظـور خـورنی از مارهـا، کُردها هستند» (مینورسکی، ۱۳۸۷: ۱۸۰). خورنی ساکنان خرم، مکان اصلی خرم‌دینان را کُرد توصیف کرده است.

همان‌طور که نوشتیم مورخان زیادی جنبش خرم‌دینان را ادامه‌ی جنبش مزدکیان می‌داننـد. مزدکیان بعد از کشت و کشتار انوشیروان به طور پنهانی زیسته و بعد از از بین رفتن ساسـانیان، در دوران اسلام، در قالب خرم‌دینان دوباره ظهور کردند. «نهضت بابك در آذربایجان و جبال... تداوم مقاومت مبارزه‌ی اتباع مزدك در عهد ساسانی را در همین نواحی حفظ کرده بود. آلتهایم و ویسهوفر به درستی به قیام گئوماتا جنبه‌ی اجتماعی داده و وی را سـلف مزدکیـان شـمردند. علی‌اف و دیاکونوف به درستی ورود فرهنـگ طبقـاتی را باعـث زوال امپراطـوری مادهـا و آستیاگ دانستند. ویسهوفر همان شرایطی را که باعث نابودی آستیاگ شد به گئوماتا نیز تسری می‌دهد. در همه‌ی این جنبش‌ها ایده‌های مشترکی را می‌توان استخراج کرد. همه‌ی نویـسندگان اعتقاد دارند که گئوماتا بعد از ۸ ماه، که از پایه‌های قدرت خود اطمینان یافـت جنبـه مـادی بودن و ضد پارسی بودن قیام خود را آشکار کرد. بنابراین، مزدکیان نیز اگر فرصت می‌یافتنـد جنبه کُردی/مادی بودن قیام خود را آشکار می‌کردند. البته ما هیچ اطلاعی نداریم، انوشیروان همه‌ی نوشته‌های مربوط به مزدکیان را از بین برده، شاید هم آشکار کرده‌اند کـه مـا اطلاعـی

Do Not Distribution

نداریم. بنابراین، تاریخ کُردها از ضحاك (آستیاگ) به گئوماتا و مزدکیان تا خرم‌دینان و... تاریخ کاملی برای نگاشتن تاریخ اندیشه‌ی سیاسی و تاریخ اجتماعی کُردها می‌باشد.

در این فصل از تحقیق، تاریخ کُردها را به خرم‌دینان خاتمه می‌دهیم؛ نه این‌که تاریخ کُردها به خرم‌دینان خاتمه می‌یابد، بلکه به‌این دلیل که ما در این فصل صرفاً به اثبات هستی کُرد پرداختیم و تحلیل و راه‌های اگزیستنس شدن این هستی را به فصل‌های بعد موکول خواهیم‌کرد. چون درمورد کُرد بودن این جنبش‌ها شك وجود داشت ما به آن پرداختیم. اما در مورد کُرد بودن جنبش‌های معاصر هیچ شکی وجود ندارد. البته نه این‌که در دوره‌ی معاصر نیز سعی در کتمان کردن حقیقت کُرد نبوده است. این‌که کُردها ترك کوهی و... خوانده می‌شوند قطعاً به مانند مزدکیان و خرم‌دینان که کافر و... خوانده می‌شدند سعی در کتمان کردن حقیقت کُرد بودن آنان بوده است، اما با این تفاوت که در دنیای معاصر تاریخ در انحصار شاهانی مانند اتاتورك و رضاخان نبوده است که کسی به کُرد بودن این جنبش‌ها پی نبرد. بلکه با گسترش آگاهی تاریخی کُردها از یك سو و گسترش دنیای ارتباطات و اطلاعات و ورود مهاجران اروپایی به منطقه، دیگر امکان کتمان کردن کُرد بودن این جنبش‌ها وجود نداشت.

Do Not Distribution

Do Not Distribution

بخش دوم:

تکوین، تثبیت و تدوین عقل سیاسی ایران

در تقابل با کُرد

Do Not Distribution

فصل سوم:

تکوین عقل سیاسی ایرانی در مقابل هویت‌خواهی مادی:

Do Not Distribution

مقدمه:

چرا کوروش[1] در اساطیر و فرهنگ دینی آریایی/سامی و یونانی به منجی، مسیح، پدر و قانون گذار ملقب گردید، اما مادها و آستیاگ به آژی‌دهاك، اهریمن، تخمه تیامات، بی عقل و...؟ چرا مادها به حاشیه‌ی تاریخ رانده شدند و پارس‌ها ورودی دالان تاریخ شدند؟ برای جواب دادن به این سئوالات، باید در اعماق تاریخ به نقطه‌ی صفری که، کُردها (ماد/گوتی)، به اهریمن، شر و بی عقل و ایرانی‌ها به نیکی و عقل و خیر اهورایی، ملقب گشتند، دست یافتند. نقطه‌ی صفری که مرز میان عقل و بی‌عقلی، اهورا و اهریمنی، نیکی و شر، لوگوس و اروس و... برساخته، از هم جدا و نسبت به هم بیرونی، که راه هرگونه تبادل را بر روی هم بستند. زمانی که با رفع بلای اهریمنی کُردها، عمل خشونت‌آمیز آن در حاکمیت حقیقت، قطعی و ماندگار شد.

اساس کار ما بررسی چگونگی تکوین عقل سیاسی ایرانی و ساز و کارهای غیرت بخشی آن است. عقل سیاسی ایران بعد از انفکاك و غیرسازی کُردها/مادها و بعد از آرامش ناشی از سرکوب و طرد کُردها، تکوین یافت. ایرانیت با انتزاع به اهورا، نیکی و... جوهر واقعی آن سلب شده است، همان‌طور که کُردها با القاب اهریمن، شیطان و آژی‌دهاك، جوهر واقعی آن‌ها سلب شده است. بنابراین، برای رسیدن به نقطه‌ی صفر و سرآغاز جدایی و انفکاك ایرانی‌ها از کُردها و چگونگی طرد و غیر سازی کُردها، باید «نقد آسمان به نقد زمین، نقد الهیات به نقد سیاست و نقد سیاست به نقد سلطه‌ی قومی» مبدل شود. نقد عقل ایرانی نقد دین و الهیات آن است، نقد دین و الهیات ایرانی، نقد ایدئولوژی آن و نقد ایدئولوژی آن نقد سیاست آن و نقد سیاست آن نقد ساختار اجتماعی و سلطه‌ی قومی آن است.[2] نقد عقل ایرانی، نقد «استبداد اندیشه‌ورزانه» پارسی است. نقد عقل ایرانی گلهای خیالی را از زنجیر سلطه‌ی پارسی برچیده، تا که اسارت زنجیر معلوم شود. نقد عقل سیاسی ایران، گلهای نمادین پرچین پرخار سلطه‌ی قومی پارس را از بین برده تا که خارهای پرچین اسارت فاش شود. بنابراین، هدف این تحقیق، از یك سو، نقد عقل سیاسی ایرانی، یعنی ابزارها و توجیهات استبداد ایرانی و سلطه‌ی قومی پارس و از سویی دیگر مفهوم‌سازی جنبش‌های سیاسی کُرد است.

Do Not Distribution

در این بخش به واکنش و نحوه رابطه‌ی ایرانی‌ها/پارس‌ها با کُردها (مادها)، در دوران حاکمیت هخامنشیان تا قبل از داریوش خواهیم پرداخت و بیان می‌کنیم که اساس شکل‌گیری هر دو بعد ذهنی (اساطیر دینی)، و عینی (ساختار اجتماعی/سیاسی و دولت) عقل سیاسی ایرانی، در تقابل با هویت مادی/میترایی معنا یافت. بُعد سیاسی/اجتماعی عقل ایرانی با دال مرکزی فره‌ایزدی و مؤلفه‌های مشروعیت آسمانی/حقِ‌الهی، عدالت سلسله مراتبی/طبقاتی (افلاطونی)، فرهنگ دینی/متافیزیکی (لوگوس)، معرفت هرمسی، بر اساس نفی و غیر سازی کُردها/مادها، با مؤلفه‌های دموکراسی بدوی، مشروعیت زمینی/قرارداد اجتماعی، عدالت برابری/اشتراکی، فرهنگ زمینی/دیونیزوسی (اروس) و روحیه‌ای پرومته‌ای تکوین یافته است. در بُعد ذهنی، تکوین دین و اساطیر ایرانی در تقابل دیگری ماد/میترا بود. زرتشت در برابر میترا، فریدون و کیخسرو در برابر تورتان و ضحاك و وندیداد اوستا در برابر سمبل‌های میترایی. ابتدا با ارائه‌ی تاریخ مختصری از مادها، از یك سو، به نقد و نفی نظریات روتین و بی‌اساس انتقال صلح آمیز قدرت از ماد به پارس، سلطه‌ی مشترك ماد و پارس، مادی بودن کوروش، خویشاوندی مادها و پارس‌ها، پرداخته و از سویی دیگر، ثابت خواهیم کرد که از نظر اجتماعی/سیاسی و آیینی/دینی، اساس امپراطوری هخامنشی/ایرانی براساس نفی مادها و در مقابل آن‌ها به وجود آمد.

Do Not Distribution

۱- پارس، ماد: تعامل یا تقابل

- تاریخ ماد:

اگر ما روایت هرودت را مورد سلسله مراتب شاهان ماد را بپذیریم، تاریخ اولین پادشاهی ماد در سال ۷۰۰ ق. م، آغاز می‌شود که مصادف است با اوج قدرت نیروی نظامی آشوریان در زمان سارگن (۷۲۰ - ۷۰۵) در شمال و زاگرس مرکزی (Brown,1986,111). طبق گفته‌ی هرودت دیااکو مؤسس حقیقی دولت ماد است (هرودت، ۱۳۸۷، ۷۷) که در سال ۷۲۸ ق. م، در اثر توافق رؤسای قبایل مادی/ماننایی، به عنوان حاکم و داور برای حل اختلافات و اجرای عدالت برگزیده شد.[۳] در سال ۷۱۵ احتمالاً به دلیل عدم پرداخت خراج یا شورش، با حمله‌ی دوباره‌ی آشور به حمص در سوریه تبعید شد (زرین‌کوب، ۱۳۶۸، ۸۹)[۴] در سال ۷۰۹ با فرار از تبعید، یا توافق خود آشوری‌ها - احتمالاً یا برای گرفتن منظم خراج از مادی‌ها به رهبری دیااکو، یا متحد کردن مادها بر علیه اوراتویی‌ها و یا ایرانی‌های تازه وارد - دوباره به ماد برگشته و حکمران شد. فرمانروایی ۵۳ ساله‌ی او (هرودت، همان، ۷۹) در سال ۶۷۸ به اتمام رسید (علی اف، ۱۳۸۸، ۳۲۰).[۵] در سال ۶۷۸ «کشتریته» مادی که در منابع آشوری همان «فراارتس» هرودت است (Bivar,2005,342)، جانشین دیااکو، در سال ۶۷۴ موجب نگرانی اسرحدون و مرزهای آشور شد. (زرین‌کوب، همان، ۸۹)[۶] منابع آشوری از چگونگی نتیجه‌ی جنگ و سرنوشت کشتریته چیزی نمی‌گویند. احتمالاً بر خلاف نظر هرودت، که هجوم سکاها را به دوران هوخشتره[۷] می‌داند در زمان کشتریته بوده و کشتریته، در سال ۶۵۳ ق. م، توسط سکاها شکست و از بین رفته است. (گیرشمن، ۱۳۸۸، ۹۹). بعد از ۲۸ سال حاکمیت سکاها - ۶۵۳ - ۶۲۵ ق. م - هوخشتره - به قول هرودت - با کشتن سکاها اتحاد ماد را دوباره برقرار کرده است. احتمالاً کشتریته در ۶۵۰ فوت شده و پس از ۲۸ سال حاکمیت سکاها، هوخشتره در حدود ۶۲۲ حاکم شده و در ۶۱۲ آشور را فتح، در ۵۸۵ نیز فوت شد.[۸] بعد از هوخشتره، آستیاگ به تخت نشست که در سال ۵۵۴ از طرف ایرانی‌ها با رهبری کوروش و متحدانش بابلی‌ها و ارمنی‌ها[۹] مورد هجوم قرار گرفته و بعد از ۴ سال مقاومت، شکست و ماد به زیر سلطه‌ی پارس‌ها درآمد.[۱۰] لازم به ذکر است و در ادامه به آن می‌پردازیم که این روایت رسمی هرودت است که بعد از کشف منابع آشوری و بابلی مورد شك و تردید جدی قرار گرفته است، چون منابع آشوری و بابلی هیچ اشاره‌ای به این که تعدد شاهان در ماد به سرکرده‌ای برتر یا شاه واحدی گذار کرده باشد، وجود ندارد.

- طلوع هخامنشیان پارسی و غروب مادهای کردی

در مورد رابطه‌ی ماد و پارس، چگونگی تغییر سلطنت از و رابطه‌ی بعدی مادها با پارس‌ها در امپراطوری هخامنشی و... نظریات گوناگونی وجود دارد. برخی از محققان[۱۱] مادها و پارس‌ها را خویشاوند و انتقال برتری از ماد به پارس را صرفاً تغییر سلطنت دانسته، که با رضایت خود مادی‌ها شکل گرفته است. در مقابل برخی دیگر از پژوهشگران،[۱۲] آن را نه انتقال سلطنت بلکه به

Do Not Distribution

معنای واقعی کلمه تاراج و برده کردن مادها (علی اف، ۱۳۸۸: ۴۱۵) که از حدود یک تغییر سادەی سلسلەی پادشاهی بس فراتر بود و معنی یک انتقال قدرت جعرافیایی با تمام نتایج سیاسی نظامی و اخلاقی آن را نیز در بر داشت (شاندور، ۱۳۷۵، ۸۲).

قبل از بررسی چگونگی تغییر حاکمیت از ماد به پارس، بایستی شخصیت و اهداف کوروش روشن شود. کوروش فرمانروایی است که سرگذشت او از تاریخ به شعر تبدیل شده است (هردر به نقل از هینتس، ۱۳۸۶، ۸۷). کل تاریخ شکل‌گیری امپراطوری هخامنشی، زیر لوای شخصیت کوروش قرار گرفته است. مورخان[۱۳] در تصنیف شکل‌گیری امپراطوری هخامنشی نه اسمی از قوم پارس می‌برند نه هیچ شخصیت دیگر تاریخی، حتی خود استوانەی کوورش، وی را نه به عنوان طلایه‌دار یک قوم بلکه یک شخص مطرح می‌کنند. (گرشویچ، ۱۳۸۷، ۶۵۶). بنابراین، تشکیل امپراطوری پارس/ایرانی و شکست و تسخیر ماد، بدون شناخت شخصیت کوروش کاری بس ناتمام است.

- کوروش از افسانه تا واقعیت:

همان‌طور که گفتیم سرگذشت کوروش از تاریخ به شعر و اسطوره مبدل شده است. روایات و داستان‌هایی که از وی و عملکرد وی ارائه شده است، با شخصیت فرمانروایی که تمام عمر خویش را مشغول کشورگشایی و تصرف سایر کشورها کرده است، سازگار نیست. اما ریشەی این روایات که کوروش و کل امپراتوری پارس‌ها از خشونت و تاراج به لطافت و پلورالیسم تفسیر شده و مُهر علمی و تاریخی خورده، از کجا سرچشمه گرفته است؟ چرا چنین قوم و سیستم متجاوز و کشورگشایی که مادها را بردەی خود کردند، به قومی متساهل و منجی مشهور گشتند؟ آن‌چه که به نام علم تاریخ در مورد ایران ثبت شده است، چیزی جز بازگویی اساطیر شاه‌پرستی پارسی نیست. روایت از کوروش نه تاریخی/سیاسی بلکه اسطوره‌ای و برساخته است، باید به نقد روایاتی که کوروش را برجسته ساختند پرداخت. ما در فصول بعد به چگونگی برساخته شدنِ داستانِ حقوق بشر و آزادمنشی کوروش خواهیم پرداخت در اینجا فقط اشاره شود که این داستان ریشه در اسطوره‌های ایرانیِ شاه پرستی دارد که اولین بار ابوالمورخین هرودت به آن جنبه علمی/تاریخی داد.

از دلایلی که هرودت در مقابل دیگر شاهان ایرانی مانند کمبوجیه و داریوش، کوروش را برجسته و ایده‌ال ساخته است، این است که هرودت درگیر جنگ ایرانیان و یونانیان بود که در زمان خشایار شاه و داریوش اتفاق افتاد، کوروش با یونان جنگی به راه نینداخت و به جنبەی مثبت کوروش پرداخت (ویسهوفر، ۱۳۷۷، ۷۷). هدف اصلی هرودت بزرگداشت پیروزی سرزمین‌های اصلی یونان بر پارس‌ها در جنگ‌های ۴۹۰ و ۴۸۰ بود و ارزش اطلاعات او در بارەی ترتیب‌زمانی و آن‌چه قبلاً بر امپراطوری پارس گذشته بود، بسیار ناچیز است (Kuhrt,2010,7).

Do Not Distribution

هم‌چنین تفاوت تصویری که در نیکی کوروش و دیوانگی کمبوجیه وجود دارد برگرفته از روایت خود اشراف پارسی است. «تضاد میان شخصیت کوروش و کمبوجیه بازتاب روایت سنتی رسمی پارسی است» (داندامایف، ۱۳۸۱: ۱۳۹). «اخبار هرودت که کامرون در توصیف نیکی کوروش و زنر در توصیف دیوانگی کمبوجیه نیز از او گرفته شده است از منبع اخبار ایرانی است (داندامایف، ۱۳۸۶، ۲۲۷). این منبع اخبار ایرانی، همان اشراف بودند (داندامایف، همان،) که سیاست‌های کمبوجیه بر خلاف کوروش، در جهت منافع غارتگری آنان نبود، بلکه با پایان فتوحات و قطع خون غنایم، کمبوجیه در صدد محدود کردن قدرت اشراف در جهت تمرکز قدرت بود به همین دلیل اشراف پارسی، که منبع اطلاعات هرودت بودند، کمبوجیه را در مقابل کوروش، که سیل غنایم را با تاراج سرزمین‌های تسخیر شده به سوی اشراف روانه می‌کرد، دیوانه و خشن توصیف کردند. «توجه کوروش معطوف فتوحات بیشتر بود که تقویت امکانات اشرافیت قبیله‌ای و گسترش حوزه‌ی نفوذ آن را در پی داشت... کمبوجیه در صدد زدودن اختیارات اشراف سنتی بود... اشاره‌ی هرودت به سخت‌گیری کمبوجیه، نارضایتی اشراف پارس از وی را بازتاب می‌دهد. هرودت اطلاعات خود را از زوپیروس برگرفته که سمبل اشرافیت پارسی است، اشرافیتی که اقدامات کموجیه را در جهت سازماندهی یك دولت مرکزی نیرومند منافی مناسبات عشیره‌ای خود یافته بود و آن‌ها را جنایات می‌دانست» (داندامایف، ۱۳۸۱: ۱۴۱).

کوورش نامه‌ی گزنفون نیز که کوروش را چون یك الگوی آرمانی شهریاری بالا کشیده است، براساس اتفاق نظر مورخین، نه تاریخ بلکه داستان سرایی و یاوه‌گویی است (ویسهوفر، ۱۳۷۷: ۷۱. دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۴۹. علی اف، ۱۳۸۸: ۳۴. شهبازی، ۱۳۵۰، ۱۰۰). این کتاب نه تاریخی بلکه تربیتی است، گزنفون از شاگردان سقراطِ ضدِ دموکراسی بود وی سعی در ارائه‌ی الگویی ضد دموکراسی برای یونان داشت. به این جمله دقت کنید که ملت پارس را در مقابل شاه به گله‌ای مطیع و کوروش را به چوپان مقایسه می‌کند: «ملاحظه کردم که حکومت بر انسان سخت‌تر از چوپانی بر حیوان است، حیوانات سرکش، یاغی و... نیستند و اطاعت کامل از چوپان دارند... اما انسان‌ها نسبت به فرمانروا سرکش هستند... پس فهمیدم که انسان بر نوع خود مشکل‌تر می‌تواند فرمانروایی نماید تا بر حیوانات دیگر... اما وقتی کوروش را ملاحظه نمودم... تصدیق کردم که بر نوع انسان فرمانروایی دشوار نیست» (گزنفون، کریمی، بی‌تا: ۳). گزنفون همانند افلاطون سعی در ارائه‌ی الگویی سلسله مراتبی در مقابل دموکراسی بود، دموکراسی که نه با اشرافیتِ خانوادگی آنان سازگار بود و نه به دلیل اعدام سقراط توانایی هضم آن را داشتند، به همین دلیل سیستم ایرانی و شخصیت کوروش را به عنوان الگوی استبدادی/پادشاهی مناسبی در مقابل دموکراسی یونان ارائه می‌دهد و برای پذیرش آن شخصیت لطیف و مردمی از کوروش ارائه می‌دهد و ریشه‌های خشونت و نحوه‌ی به قدرت رسیدن وی را کتمان، در مقابل کوروش را داماد آستیاگ و خاك ماد را جهیزیه‌ی آستیاگ به کوروش می‌داند. همان‌طور که ملاحظه می‌کنیم گزنفون در مقابل سیستم دموکراسی یونان الگویی از سیستم ارباب رعیتی ارائه می‌دهد: «کوروش همواره عادت به گفتن این کلمات داشت که یك پادشاه خوب هیچ‌گونه تفاوتی با یك چوپان قابل ندارد. همان‌قدر چوپان از

Do Not Distribution

گله‌های خود فایده می‌برد که از آنها مواظبت کند شاه هم از طرف زیردستان خود اطاعت می‌بیند، که سعادت ایشان را فراهم نماید (گزنفون، همان، ۲۵۸). بنابراین سیستم ایرانی در زمان کوروش، سیستم ارباب/رعیتی یا خدایگان/بندگی بوده است. این فقط دیدگاه اَشرافی/اسپارتی گزنفون نیست که کوروش و سیستم چوپان/رعیتی هخامنشیان را الگو قرار داده و بزرگ‌ترین هنر ایرانیان را اطاعت و مطیع بودن در مقابل شاه می‌داند (فرشاد مهر، ۱۳۷۵: ۴۵)، هرودت نیز ایرانیان را به واسطه‌ی تسلیم محض، و اطاعت بنده‌وار به حرص و زور و استبدادپذیری، به کلی با یونانیان فرق می‌گذارد (مقدمه‌ی راولین سن بر کتاب هرودت، ۱۷). در واقع کل مخالفان دموکراسی در یونان شیفته‌ی کوروش بودند (کخ، بی تا:۲۹). حس هومری از عزت و افتخار بود (که جنگ و کشتار و اَشرافیت را عزت افتخار می‌دانست) که حسن یونانی‌ها به خصوص گزنفون را به پارسیان شکل داد (کوك، کمبریج، ۱۳۸۷ : ۳۴۶). چرا که کوروش و نظام سیاسی هخامنشی، الگوی آرمانی استبدادِ الیگارشیك و ضد دموکراسی بود. کوروش آزادی سیاسی و حکومت دموکراسی یونانی‌ها را با این جمله توصیف می‌کند: «مردم در میدان‌های خویش گرد هم می‌آیند تا به قید سوگند یکدیگر را فریب بدهند» (هرودت به نقل از زرین‌کوب، ۱۳۶۸، ۱۲۰). این نشان از تفاوت افق فکری کوروش با دموکراسی و حقوق بشر است. بنابراین اشرافیونی ضد دموکرات مانند گزنفون که از شاگردان سقراط، و سقراط از بزرگ‌ترین دشمنان دموکراسی بود، به کوروش عشق می‌ورزیدند.

یکی از منابع دیگری که کوروش را به عنوان شخصیتی قهرمان، اخلاقی و نماد حقوق بشر معرفی کرده، استوانه‌ی خود کوروش است که به قول مانوئل کوك، نه حقوق بشر، بلکه چیزی جز چاپلوسی خدایان نیست (کوك، ۱۳۸۳، ۴۳). در همین استوانه از زبان خود کوروش می‌نویسد: «من سرزمین گوتیوم و منده (هر دو همان مادها هستند) و... را مطیع و مجبور به پرداخت خراج و وادار به بوسیدن پاهایم کردم» (استوانه کوورش، به نقل از کوك، کمبریج:۱۳۸۷: ۶۷). این شکست و آوردن خراج و بوسیدن پای شاهانه، نه حقوق بشر و دموکراسی، بلکه رابطه‌ای ارباب/رعیتی است. ضمن این‌که استوانه روایت خودِ کوروش است، طبیعی است که خود را نیك و دشمنان را شّر جلوه می‌دهد.

دلیل این که کاهنان بابلی و یهودی، وی را منجی [۱۴] معرفی کرده‌اند، همان‌طور که برخی از مورخان اشاره نموده - در ادامه به آن می‌پردازیم - ناشی از تبلیغات مبلغان کوروش بوده است. صدای کاهنان، صدای عامه‌ی مردم نیست. برای کاهنان، شاه چه کسی باشد به شرط آن که جیب آنها را پر و آزادی مراسم‌ها را به آنها بدهد، چه فرقی می‌کند. همان‌طور که برای دهقانان (اَشراف) و روحانیون ایرانی، شاه چه یزدگرد و انوشیروان بود و چه الجاتیو مغول (خواجه نصیرالدین طوسی)، سلطان سلجوقی (غزالی و نظام الملك) و چه شاه اسماعیل صوفی فرقی نداشت. همان کاهنان بابلی که کوروش را منجی و به وی مشروعیت دادند، در مورد اسکندر مقدونی نیز همین کار را کردند «کاهنان بابلی نقش کوروش را به عنوان محبوب مردوك بپذیرند عجیب نیست، در باور آنها پیروزی کوروش مشیت خدا بوده است... که قرن‌ها بعد برای شاه سلوکی آنتوخوس اول که کارگزار ازگیلا و ازیدا - معابد و خدایان بابلی - خوانده شد» (بویس، ۱۳۷۵، ۹۷). برای شاهانی مانند کوروش نیز مقبولیت مردمی اهمیتی

نداشته که به جای کاهنان به مردم پناه ببرند. کاهنان[15] با استفاده از دین و معابد در ازای جیره‌گیری و امتیازاتی خاص، مشروعیت متافیزیکی را به کوروش دادند، همان‌طور که روحانیون ایرانی به مغولان، سلجوقیان و ترکان و عرب‌ها دادند.

کوروش تفاوت خاصی با تیمور لنگ، نادرشاه، شاه اسماعیل[16] و... ندارد از روزی که به شاهی رسید تا پایان عمر، مشغول لشکرکشی و تصرف و دست اندازی به سرزمین‌های دیگر بود. تفاوت کوروش با نادر و شاه عباس این است که در دوره‌ی صفویان، مورخانی به غیر از مورخان درباری بودند که واقعیات را خارج از نگاشته‌ی شاهان به نگارش در آورند. اما در زمان کوروش واقعیات تاریخی از زبان خود شاهان و کتیبه‌های آنان به یادگار مانده است که قطعاً دلبخواهی و نیك جلوه دادن خود و اهریمن دانستن دیگران بوده است. کشت و کشتار شاه اسماعیل از صفویان را هیچ مورخ دوره‌ی صفوی، به آن اشاره نکرده است مستشرقان ایتالیایی آن را روایت کرده‌اند (طاهری، ۱۳۸۰، ۱۸۲). اما در دوره‌ی کوروش نه مستشرقی مانند شاردن و... بود نه ارتباطات ماهواره‌ای امروز، که خارج از نگاشته، شاهان، واقعیات را به نگارش در آورد. به همین دلیل کوروش نمادی از حقوق بشر می‌شود و صفویان انحطاط و پستی. در صورتی که نه شخصیت واقعی کوروش با شاه اسماعیل و عباس فرقی داشته، نه سیستم دولتی آنان، شخصیت واقعی کوروش را در یك کلام می‌توان از زبان تومیرس ملکه‌ی سکایی-ها شنید که کوروش را خون آشام سیری‌ناپذیر خواند و گفت: «ای تشنه‌ی خون از خون سیرابت می‌کنم» (کوك، گرشویچ، ۱۳۸۷، ۲۵۱). دلیل لطیف شدن شخصیت کوروش، از تاریخ در آمدن و اسطوره‌ای شدن شخصیت وی است. اسطوره واقعیات را پالایش می‌دهد و معصومانه می‌کند (بارت، ۱۳۷۵. ۷۲). حماسه‌ی کوروش با افسانه‌های دینی هندواروپایی در آمیخته است (فرای، ۱۳۸۸، ۱۳۶) و این کوروش ایده‌ال شده، همان کیخسرو و فریدون اساطیری است یا اسطوره‌ی کیخسرو و فریدون به کوروش قالب شده است که مورخان یونانی به آن مُهر تاریخ زدند. در اینجا برای روشن شدن موضوع، آوردن مثال‌های دیگر از این‌که چطور کوروش از یك متجاوز و کشورگشایی مانند تیمور و نادر، به شخصیتی افسانه‌ای و نماد حقوق بشر مبدل شده است، خالی از لطف نیست.

در اساطیر ساسانی نیز رفتارهای سخت شاهان ساسانی نسبت به اشخاص، آن‌طور که رومی‌ها و یونانی‌ها نوشته‌اند، به رفتار ملایم و... تعبیر شده است. مثلاً شاپور اول، بزانوش سردار رومی را با خود همه جا می‌برد... یا مالکه دختر طایر شاه یمن - قلعه الحضر - با شاپور دوم ازدواج می‌کند و از راه وطن پرستی قلعه را تسلیم می‌کند (پیرنیا، ۱۳۸۳، ۷۱). اما طبق آگاهی تاریخی که در دست است و مورخان همزمان رومی/یونانی به آن اشاره کرده‌اند، شاپور اول بزانوش را با خشونت تمام می‌کشد و با جنگ و درگیری زیاد، قلفه الحضر را تصرف و ملکه را به زور به همسری بر می‌گزینند. کوروش نیز که بعد از سه سال جنگ و درگیری ماد را به تصرف در آورد و آموتیس را با کشتن همسرش به زور به تصرف در آورد، در اساطیر و حتی روایت گزنفون و هرودت، مادها خود تسلیم کوروش شدند و آستیاگ - در روایت گزنفون - دخترش را به کوروش و کل سرزمین ماد را جهیزیه‌ی دخترش به کوروش بخشید. اما تفاوت شاپور و... ساسانی و صفوی و مغولی با کوروش، که یکی اسمش در تاریخ به خون‌خوار و

ستم‌کار و کوروش به حقوق بشر معروف می‌شد در چیست؟ تفاوت در آن است کـه در دوره‌ی هخامنشیان و کوروش، آگاهی تاریخی نبوده است، تاریخ – به قول کلیما – نبشه‌های شاهان و اوامر آنان بود و کسی حق زیر سؤال بردن روایت شاهان از واقعیات تاریخی را نداشت. اولـین مورخان یونانی نیز حداقل صد سال بعد از کوورش دست به قلم بردند. زمـانی کـه تـاریخ بـا افسانه خلط شده بود و روایت افسانه‌ای ایرانی را، اشتباهاً به اسم تاریخ به نگارش در آوردنـد. کشت و کشتار شاهان صفوی نیز، مستشرقان آن را فاش کردند. اگر آنـان نبودنـد و صـرفاً از زاویه‌ی اسناد دولتی صفوی به تاریخ می‌نگریستم، قطعاً شخصیت شاه اسماعیل و شاه عباس، نماد بهتری از حقوق بشر می‌شد. بنابراین راز اخلاقی شدن شخصیت کوروش این است کـه آگـاهی تاریخی برای فاش سازی ستم‌کاری و کشتارهای وی وجود نداشته و اساطیر ایرانی که نوشـته شده توسط مغان/اَشراف، نه عامه‌ی مردم بوده است، کوروش را شخـصیتی مقـدس و بـزرگ و اخلاقی جلوه داده‌اند. اما شاید کسانی بپرسند پس کتب دین یهـود و گاهنامـه‌ی بابلیـان کـه کوروش را منجی کرده‌اند از کجا ریشه گرفته است؟

به دو صورت می‌توان به این سؤال پاسخ داد؛ یکی این که منجی خواندن و استقبال از عامل خارجی توسط کاهنان هر ملتی، فقط به کوروش محدود نبوده است. عامه و کاهنان مصر نیـز از اسکندر چون یك منجی آسمانی که آنها را از زیر یوغ پارسیان نجات بخشد، مـی‌نگریـستند و اسکندر را فرعون الهی خواندند. همین کاهنان بابل که کوروش را منجی کردند همـان کـار را نیز با اسکندر تکرار کردند (زرین‌کوب، ۱۳۶۸، ۲۰۸ – ۲۱۰). «ورود کورورش به بابـل بـه معنی موافقت بی قید و شرط بابلیان با او نیست، بلکه شبیه ورود اسکندر به بابل... بیشتر گـواه تکلیف شهر مغلوب، برای نشان دادن وفاداری خود به فاتح است» (بریان، همـان، ۶۶). همـان مغان ایرانی، هنگام ورود اسکندر به بابل، سرود خوانان بـه پیـشواز او رفتنـد (ویـدن‌گـرن، فرهنگ، ۱۳۷۷، ۲۶۶). مگر روحانیون ایرانی به مغولان (الجاتیو توسط خواجه نصیر طوسی)، سلجوقیان (توسط غزالی و نظام الملك) و...، قداست ندادند؟

دوم این‌که گاهنامه‌ی نبونید که از کوروش تعریف و تمجید می‌کند، همان‌طور که اومـستد ثابت کرده است برساخته و تبلیغات خودِ کوروش است. (اومستد به نقل از شهبازی، همان، ۵). «پیر بریان» به این موضوع پی برده و می‌نویسد: «بر اسـاس متـون وقـایع‌نامـه و اسـتوانه‌ی کوروش و تورات و منابع یونانی از کوروش شخصیتی مقدس ساخته شـده اسـت کـه مقـامی رهابخش و با رضایت خودِ مردم کشورگشایی کرده است که ظن برانگیـز اسـت چـرا کـه بـا تبلیغات پارسی‌ها از کوروش تطبیق دارد» (بریان، ۱۳۸۳، ۶۲ – ۶۲). «نوشته‌هـای اشـعیا بـا روح حاکم بر اسناد بابلی در ستایش کوروش هم‌خوان است. سبك نگارش مـتن‌هـایی کـه بـه ستایش کوروش پرداخته‌اند جهت‌دار است، زمان تنظیم آنها توسط کاهن‌هـای بـابلی، بعـد از سقوط بابل به دست پارسیان بوده است، محتوای متن‌ها هماهنگ با دستوارت شـاه تـازه بـوده است... شبیه کتیبه‌های آشور در یك سده پیش» (داندامایف، ۱۳۸۱: ۸۳). گاهنامه‌ی نبونید از نظر سبك و محتوا شبیه به استوانه‌ی خود کوروش است. کوروش از قبل با کاهنان بابلی که دل خونی از نبونید داشتند تماس حاصل کرده بود (کوك، ۱۳۸۳، ۶۶) و با وعده وعیدهای خود، آنها را خریده بود. نبونید در مقابل مردوك خدای مورد احترام کاهنان، گـرایش بـه پرسـتش

Do Not Distribution

خدای سین داشت که، این منجر به کاهش اعتبار معابد مردوک، در نتیجه کاهش مزایای اقتصادی معبد برای کاهنان می‌شد. مانند مخالفت قریشیان با پیامبر اسلام که نه به خاطر دین، بلکه به خاطر مزایای اقتصادی بت های کعبه بود. (جابری، ۱۳۸۴، ۱۵۹). کوروش با وعده‌ی ملی کردن خدای مردوک، و احیای کمک‌های مالی به معبد، دل کاهنان را به دست آورد. بنابراین، ورود صلح طلبانه‌ی کوروش به بابل برساخته بعدی کاهنان و خود کوروش است، نه واقعیت تاریخی. هم گزنفون و هم هرودت اشاره کرده‌اند که سپاهیان کوروش چه در خیابان و چه در کاخ سلطنتی به هر کسی می‌رسیدند، می‌کشتند (داندامایف، ۱۳۸۱: ۷۷. شاندور، ۱۳۸۴، ۲۹۲). کوروش مردم اکد را با آتش سوزاند و آنها را قتل عام کرد (.کوک، همان، ۶۴. اومستد: ۶۸-۶۹). به قول ویل دورانت کوروش بی حساب قساوت و بی‌رحمی داشته است (دورانت: ۲۹۰).

اگر کوروش منجی بابل بود، نه با خلاء قدرت مرکزی شورش می‌کردند و نه اسامی سرکردگان شورشی را همان اسمی می‌گذاشتند که کوروش کشته بود «نام گذاری دو غاصب (در زمان شورش‌های داریوش) به نام آخرین شاه پرافتخار کلدانی یعنی نبوکدنصر واکنشی سیاسی - یا حتی ملی را در مقابل فرمانروایی پارس نشان می‌دهد» (گرشویچ، کمبریج، همان، ۶۷۱). این نشان از محبوبیت رهبران کشته شده توسط کوروش و منفوریت کوروش بوده است همان‌طورکه فره‌ورتیش و چیثرتخمه، طبق کتیبه‌ی بیستون، خود را به شاهان پیشین ماد چون هوخشتره نسبت می‌دادند که مشروعیت نابودکننده‌ی امپراتوری ماد، کوروش، را زیر سؤال ببرند.

آیا کوروش در جریان فتح بابل با همدستی پیروان مردوک، معابد ساخته‌ی نبونید در بزرگداشت ایزد سین را آتش و غارت نکرد و ایزدی فراقومی با مدعای جهان شمولش را در مقابل ایزدی قومی به زانو در آورد. (کرباسیان، ۱۳۶۴، ۵۶). بنابراین، سیاست دینی کوروش نه بر آمده از آزادمنشی دینی او، بلکه برخاسته از هدف وی در تأمین اِستیلایش بر سرزمین-های تسخیر شده بود. (Nyberg,1954,67). بروسوس مورخ بابلی اشاره می کند که زمانی که کوروش بابل را متصرف شد فرمان داد دیوارهای بیرون شهر را نابود کنند زیرا شهر سرسختانه در برابر وی مقاومت می‌کرد و تصرف آن دشوار می‌نمود (بروسوس در داندامایف، ۱۳۸۱: ۷۷).

اما چرا کوروش به عنوان منجی و در میان گل باران مردم، در ورود به بابل مورد استقبال قرار گرفت؟ «کوروش خوب می‌دانست وقتی افراد به رهبری «گوبارو» وارد شهر ثروتمند بابل شوند چه اتفاقی می‌افتاد و چه کشتاری راه می‌اندازند، بنابریان سپاه پارس و خود را تا زمانی که بتواند به عنوان آزادکننده و ناجی وارد شهر شود، از بابل دور نگه داشت». (گرشیوج، کمبریج، همان، ۶۵۰). قبلاً گوبارو بسیاری از مخالفان و بزرگان بابل از جمله بالتازارو و... را کشته بود (شاندور، همان، ۲۷۹ - ۲۸۱) و نظم و امنیت را در بابل برقرار کرده بود. بعد از چند روز کوروش وارد بابل شد که دستش به کشتار آلوده نشود و حتی خود را مخالف کشتار سپاهیانش در بابل نشان دهد. گزنفون در «کوروش نامه» به نکته‌ی بسیار جالبی در مورد

Do Not Distribution

کوروش اشاره می‌کند: «کوروش در ارابه به هنگام قربانی کردن برای خدایان در میان مردم ظاهر می‌شد همه کس برای او احترام و تعظیم می‌کردند و شاید اشخاص مخصوصی گماشته شده بودند که به سایرین در این باب سرمشق می‌دادند...» (گزنفون، همان، ۲۶۴) که درمورد استقبال ساختگی از کوروش در بابل نیز صدق می‌کند. به این معنی که کوروش قبلاً گوبارو را برای برقراری نظم، که قطعاً بدون سرکوب و کشتار مخالفان برقرار نمی‌شد، فرستاده بود. «کوروش سواران خود را - بعد از قتل عام قصر - به میان کوچه‌های شهر فرستاد و دستور داد هر کسی را دیدند بکشند... دستوری صادر کرد، دال بر تحویل اسلحه... اگر کسی اسلحه داشته باشد خود و خانواده‌اش کشته می‌شوند» (گزنفون، به نقل از شاندور، همان، ۲۹۳) و بعد از برقراری نظم، اشخاص مخصوص را گماشته است که به او احترام و تعظیم و گل افشانی کنند و این گل افشانی، توسط یاران آموزش دیده‌ی خودِ کوروش، همانند بسیجی‌های امروزی بود که، بعداً تبلیغات کاهنان کوروشی، آن را به کل مردم بابل نسبت دادند، انجام می‌شد.

در مورد پیامبران یهودی، که اشعیا وی (کوروش) را به عنوان مسیح خدا معرفی می‌کند، مری بویس توضیحات کاملی را داده است. از نظر بویس «اشعیا» در آن زمان، آدم نسبتاً گمنامی بود، یا حداقل در مقابل شهرت «ارمیا» چیزی برای ارازِ وجود نداشت که با وعده‌های مبلغین کوروش، دال بر دادن رهبری قوم یهود به وی، کوروش را به عنوان مسیح و... معرفی و وعده‌ی آزادی ملت یهود را داده بود (بویس، ۱۳۷۵، ۷۱). در صحت گفته‌های بویس، تفاوت ساختاری گفته‌های اشعیا با سایر پیامبران یهودی، دلیل خوبی است. قبل از «اشعیا» اولاً واژه‌ی مسیح برای هیچ غیر یهودی به کار نرفته است و این نشان از مهارت تبلیغاتچیان کوروش داشته است (بویس، همان، ۷۳). «ارمیا» از گناهان ملت یهود و یهوه قدرتمند و سخت‌گیر می‌گوید به ناگاه در اشعیا، به جای گناهان یهودیان، از آزادی و رهایی آنها می‌گوید و به جای یهوه سخت گیر و انتقام‌گیر، از پدری مهربان سخن می‌راند (شاندور، همان، ۳۳۷ - ۳۳۸). اشعیا نکاتی بدیع از الهیات مسیحی می‌گوید که پژوهشگران ناگزیر از مقایسه‌ی آن با گات‌ها هستند (بویس، همان، ۷۳). چ. س. توری، معتقد است همه‌ی ارجاعات کتاب اشعیا به نام کوروش و بابل، بافته‌های بعدی است. اسمیت معتقد است که اشعیا با مسیح خواندن کوروش بعدها به عنوان یك خائن به سنت قلمداد شد (داندامایف، ۱۳۸۱: ۹۳). هم‌چنین از لحاظ روح و محتوا، شباهت بسیاری بین کتاب اشعیا و استوانه‌ی کوروش است (همان). عامل کوروش، به پیش‌گویی یهودی، از عظمت اهورامزدا با واسطه‌ی کوروش گفته است و اشعیا این تصویر را پذیرفته و جای آن را به یهوه داده است (همان، ۷۶). مغی که با گات‌ها آشنایی داشته، نمی‌توانسته که زرتشتی نباشد. کوروش وعده‌ی پراکندن دین زرتشت، بعد از شکست آستیاگ را داده است (بویس، همان). یهوه قبل از اشعیا فقط خدای قوم یهود بود، نه خدای آسمان و زمین و... . قبل از اشعیا خبری از رهایی و مسیح و... نبود. بلکه بیشتر به گناهان قوم تأکید می‌شد. «سخنان اشعیای نبی برای پیروان اعجاب انگیز بود که یك غیر یهودی مسیح خدا باشد» (هینتس، :۱۵۳). اشعیای یهودی مفاهیم بهشت وجهنم، شیطان (اهریمن) وآخرت‌گرایی و... را از دین زرتشت وام گرفت (بهار، اسماعیلپور، ۱۳۸۴: ۴۲۱). قبل از آشنایی با مبلغین کوروش چیزی به اسم شیطان در دین یهود معنی نداشت، در تورات خبری از شیطان نیست.

Do Not Distribution

این مار است که حوا را فریب می‌دهد (تورات به نقل از مسکوب مقدمه بر افسانه‌ی تبای سوفوکلس) بنابراین، یا طبق نظریه ونسنت، آیه‌های مورد نظر اشیعای نبی در زمان داریوش در اورشلیم هنگام بازسازی معابد، نوشته شده‌اند (ونسنت به نقل از بویس، همان، ۸۰)، یا مبلغان زرتشتی که با توجه به شباهت آیه‌های اشعیا با گات‌ها و یسنا، قطعاً زرتشتی بوده‌اند، با وعده‌های خود آنها را قالب کرده‌اند. هم‌چنین نحمیا و عذرا، که از کوروش و یهودی دوستی وی سخن رانده‌اند، هر دو قبل از فرمانداری اروشلیم، ساقیان اردشیر اول بودند. عذرا کاتب زبر دست شریعت موسی است (بویس، همان، ۲۷۸۰۲۸۰). عذرا، نحیما و حجی از پیغمبران یهودی که در دربار اردشیر به مقام ارجمندی نایل آمدند (فرشادمهر، ۱۳۸۵: ۲۳۱). کتاب مقدس عذرا که کوروش را مسیح می‌خواند در بایگانی اکباتان در دوره‌ی داریوش اول یافت شده است که ولهاوزن وکوسترزو به دلیل نوع عبارت پردازی یهودی مابانه در آن تردید کرده‌اند (یاما اوچی، ۸۵: ۱۳۹۰). کتاب عذرا از کمك خزانه‌ی سلطنتی به یهودیان می‌گوید اما کتاب حجی و زکریا از حمایت مالی سلطنتی چیزی نگفته‌اند که باعث تردید در درستی وعده-های یاد شده در این آیات عذرا می‌شود (همان: ۸۶) این پیامبران که ساقیان شاهان هخامنشی و با پول هخامنشیان معابد خود را بازسازی می‌کردند، برای مسیح کردن کوروش، یهودیان را در بابل برده و زندانی بابلیان جلوه داده‌اند. در حالی که اگر واقعاً برده بودند چرا فقط تعداد کمی از آنها، بعد از اجازه بازگشت از طرف کوروش، به اورشلیم برگشتند. هینتس Hintz و برخی دیگر از محققان ایرانی دوست، دلیل عدم بازگشت یهودیان را پیشرفت اقتصادی آنان در بابل می‌دانند. اما توضیح نمی‌دهند در کجای دنیا، برده اجازه‌ی پیشرفت اقتصادی و تسخیر بازار را داشته است؟ بنابراین، یهودیان اصلاً برده نبودند. آنها در بابل در سرودن شعرهای خود و در کارهای اقتصادی کاملاً آزاد بودند (شاندور، همان، ۲۷۰). در واقع در آن زمان مصر بر اورشلیم حاکم بود و ارمیا ناراضی از این امر، خود از بخت النصر، خواستار حمله و رهایی یهودیان از زیر سلطه‌ی مصریان کافر شده بود (شهبازی، مصاحبه) و داستان برده بودن یهودیان و رهایی آنان توسط کوروش، افسانه‌ی برساخته‌ی کوروش و مبلغین اوست. کوروش نه منجی و مسیح و رهایی بخش، بلکه یکی از زیرك‌ترین شاهان تاریخ بوده است. دلیل زیرکی او هم این بود که روایت خویش از رویدادهای تاریخی را نگاشته و به تاریخ قالب کرد. چندان که بعد از چندین قرن هنوز «بداهه گویان امروزی مانند مورخان قدیم، او را نماد حقوق بشر می‌دانند» (بریان، همان،). اما پی بردن به ستم‌کاری کوروش نیازی به استدلال تاریخ هم ندارد، همین‌که از روزی که پادشاه شد تا روز مرگش، مدام در لشکرکشی و تجاوز به خاك دیگران بود، خود بهترین دلیل ستم‌کاری و قدرت‌طلبیش بوده و کشورگشایی در هیچ جای دنیا بدون خونریزی و کشتار امکان پذیر نیست.

نظر مساعد کوروش وکمبوجیه نسبت به مذاهب، معلول دو علت بود؛ یکی مصالح زمان – مثلاً استفاده از یهود برای حمله به مصر – دیگری ابتدایی بودن مذهب آنان که توان رقابت با ادیان شرق قدیم را نداشت (داندامایف، ۱۳۸۶: ۳۳۱). گیرشمن هم به خوبی متوجه این نکته شده و به آن اشاره کرده است که اگر امپراطوری رم سعی در جذب فرهنگ و اقتصاد ملل

Do Not Distribution

مغلوب داشت، با توجه به پایه‌ی پیشرفته‌تر فرهنگ عمومی روم برای ملل مغلوب ترقی به بار می‌آورد چون قوم‌های زیر سلطه‌ی رم نیمه وحشی بودند اما وضع امور در دوره‌ی داریوش و کوروش بسیار از رم متفاوت بود، اگر هخامنشیان که ملل متمدن و پیشرفته‌ای چون مصر و بابل و جزایر یونانی و ماد را با سطح تمدن خود تطبیق می‌دادند این امر سیر قهقرایی به شمار می‌رفت آنها از تفوق فرهنگی تمدن‌های قدیم آگاه بودند (گیرشمن، ۱۳۸۸: ۱۳۵- ۳۶). بنابراین، سیاست زیرکانه‌ی آنها در عدم تحمیل فرهنگ و زبان پارس نه ناشی از آزادی‌خواهی آنان بلکه به این دلیل بود بر خلاف روم، این قوم فاتح بود که نیمه وحشی و فرهنگ و حتی زبان خویش را از ملل مغلوب وام می‌گرفت. در واقع به مانند مغولان چیزی برای تحمیل و قالب کردن نداشتند، «تسامح مغولان در زمینه‌ی باورهای دینی اقوام مختلف امپراطوریشان، دست کم تا زمانی که به اسلام گرویدند و حتی پس از آن دانسته و شناخته است (ستاری، ۱۳۸۳، ۱۰۱). «بسیاری بر این نکته تأکید دارند که کوروش بر خلاف خلفای دوره‌ی اسلامی، مذهب خود را بر مردم زیر دست تحمیل نمی‌کرد. اما این برداشت زاییده‌ی شناخت ناکافی از تاریخ ادیان است. مفاهیمی چون جزم گرایی و تعصب مذهبی تنها پس از ظهور مسیحیت سر بر آورد و در مذاهب کهن چندان جایی نداشت» (داندامایف، ۱۳۸۱: ۱۳۹). اصطلاح هزار خدا به وسیله‌ی کاتبان هیتی نشان از اختلاط خدایان گوناگون و قبولی خدایان میان ملل متخاصم داشت... و این‌که قوم غالب خدایان قوم مغلوب را نیز می‌پذیرفت... که بعداً سیاست هخامنشیان شد (رضی، ۱۳۸۲: ۸۴). «نه کوروش و نه کمبوجیه چیزی به عنوان مدارا و آزادی مذهبی نمی‌شناختند چنین چیزی اصلاً در سرتاسر امپراطوری وجود نداشته است» (داندامایف، ۱۳۸۱: ۸۷). سبك کوروش شبیه سبك هیتی‌ها و آشوری‌ها بوده است هرماتا شباهت سبك نگارش لوح کوروش با کتیبه‌ی آشور بانی پال را متذکر بود (داندامایف، همان:۸۲). به قول والکر لوح کوروش نمونه‌ی ساخت بنا درآشور و بابل بوده است نه بیانیه‌ی حقوق بشر (-Walker,1972. 159). تکه‌ی شکسته‌ی استوانه‌ی کوروش درموزه‌ی «نیس» به دست «برگر» بازسازی شد در این متن کوروش به صراحت آشور بانی‌پال شاه بزرگ آشور را الگوی سیاسی خود می‌داند. (Anzeig von c.B. Walker.Iran-1971) کوروش با کشف کتیبه‌ای از آشور بانی‌پال خیلی سعی داشت خودش را با فرمانروایان کامیاب قبلی بین النهرین ارتباط دهد (Kuhrt, 2007, 51).

اما از دلایل دیگری که شاهانی چون کوروش و داریوش و انوشیروان را عادل و راستگو و مخالفان آنها را دروغگو و ظالم و اهریمن جلوه داده است، در خود تعریف عدالت در نظم سلطانی بر می‌گردد. در فلسفه‌ی کلاسیك نظم سیاسی در ادامه‌ی نظم کیهانی، شاه قرینه‌ی زمینی خدا است و همان‌طور که امشاسپندان باید از خدا اطاعت مطلق داشته باشند سایر طبقات و نیروهای اجتماعی نیز باید از شاه، به عنوان خدای روی زمین اطاعت مطلق داشته باشند. هم‌چنین در این نظم سلطانی، نظم سیاسی به بدن انسان تشبیه شده است که سر انسان باید بر سایر اعضا حاکمیت داشته باشد و عدالت در اطاعت مطلق سایر اعضاء، مانند شهوت و شکم، از مغز انسان یا خرد وی است. در نظم سیاسی کلاسیك، شاه نماد خرد و مغز و معرفت انسان است و سایر طبقات و مردم عادی، نماد شهوت و شکم و غضب، که باید از معرفت یا شاه که نماد سر

Do Not Distribution

بدن نظم سیاسی است، اطاعت مطلق داشته باشند. در نامه‌ی تنسر تأکید شده است که مردم چهار اعضاءاند و سر آن اعضا، پادشاه است (مینوی، ۱۳۵۴: ۵۷). «مزدیسنا... دین بهی را به درختی تشبیه، چهار شاخه‌ی آن چهار طبقه‌ی اجتماعی... بر بالای همه‌ی آنها، شاه شاهان ایستاده است (دینکرد، ۲۰۹ به نقل از زنر، ۸۸). داریوش در سنگ نبشته‌ی آرامگاه خود می‌گوید «خدای بزرگ است اهورامزدا... که شادی را آفرید برای مردم، و عقل و جدیت را برای داریوش شاه فرو فرستاد» (هینتس، ۱۳۸۵، ۸۳). داریوش، نماد عقل و جدیت، و مردم نماد شادی، قاعدتاً در عقل سیاسی کلاسیك نیز، عقل باید بر غریزه و شادی تسلط یابد. دولت افلاطونی متشکل از طبقات اجتماعی مختلفی است که هر یك از این طبقات، نماینده‌ی روح خاصی است و هر روح، نوع خصلت انسانی ویژه‌ای را نشان می‌دهد. این انواع، ثابت و تغییر ناپذیرند و هر گونه کوششی برای تغییر آنها، یعنی محو تفاوت‌های فرمانروایان، نگهبانان و مردم عادی، فاجعه به بار خواهد آورد و چنین تغییری به معنی قیام بر ضد قوانین طبیعت تغییر ناپذیر انسان خواهد بود که نظم اجتماعی باید در هماهنگی با این قوانین باشد. (کاسیرر، ۱۳۷۷، ۱۸۱ – ۱۸۲). در چهارچوب اندیشه‌ی قدیم که نظم سلطانی مرزهای آن را تعریف می‌کرد، کوروش قرینه‌ی زمینی اهورامزدا یا مردوك، و نظم سیاسی او در ادامه‌ی نظم‌کیهانی خدایان، و مخالفت با نظم سلسله مراتبی کوروش، به معنی مخالفت با قوانین طبیعی و نظم‌کیهانی خدایان، در نتیجه مخالفت با عدالت بود. به همین دلیل مخالفان نظم سیاسی با مفاهیمی چون ظالم، دروغگو، اهریمن و... ملقب گشته‌اند و چون منابعی از مخالفین به دست ما نرسیده و تاریخ را فاتحان نگاشته‌اند. از زاویه‌ی دید فاتحان، مخالفان را زشت و ظالم و حاکمان را نیك و عادل می‌شناسیم. در حالی که اساساً مفهوم عدالت به معنای برابری، در مقابله با نظم کیهانی و قرینه‌ی زمینی آن نظم طبقاتی تکوین یافت و ما نمی‌توانیم اشتراك لفظی عدالت را به معنی وجود عدالت در نظم شاهنشاهی بدانیم. اما امروزه که درك ما از عدالت به معنی برابری و نه سلسله مراتبی است باید به ارزشیابی دوباره‌ی ارزش‌ها و وارونه کردن حقایق شاهانه بپردازیم تا به حقیقت اصلی که توسط شاهان وارونه جلوه داده شده است، پی ببریم. در واقع با نفی دیدگاه حاکم شاهان، نفی واقعیت را نفی کنیم.

کوروش بندگی بیرونی متکی بر شمشیر را با بندگی دل‌ها جایگزین کرد. کوروش اجبار بیرونی را با درونی کردن اجبار از بین برد. کوروش ایمان به رهایی را با مرجعیت دادن ایمان از بین برد. کوروش ایمان به تسامح را با پیاده کردن آن با شمشیر به خون تبدیل کرد. کوروش سلطه‌ی مبتنی بر «تنبیه» را با «مراقبت» کردن سلطه جایگزین کرد. کوروش ایمان به آزادی را، با جایگزین کردن آن با نان (غنایم)، از بین برد. حقوق بشر و رهایی کوروش نه انگیزش شمشیر او، بلکه ابزار آن بود.

Do Not Distribution

-انتقال صلح آمیز قدرت یا تسخیر و تاراج ماد:

برخلاف روایات رایج، کورش/هخامنشیان نه با صلح یا درخواست مادها بلکه با خشونت و جنگی طولانی با مقاوت سخت مادها، غلبه یافتند و غلبه بر ماد چنان رخداد مهمی در تاریخ نوظهور پارس شد که سوژه‌ی اصلی اساطیر پارسی/ایرانی شد و کوروش از یک شخصیت تاریخی به شخصیتی اسطوره‌ای و سمبلیك انتزاع یافت، هم‌چنان‌که مادها و آستیاگ به دیگریِ منفورِ اساطیر ایرانی تبدیل شدند.

کوروش برای از بین بردن تسلط سیاسی مادها با نبونید همکاری داشت. «نبونید برای جلوگیری از حمله‌ی آسیتاگ به قلمرو کوروش، تاخت و تازهایی درنواحی حران کرد تا ماد را دل مشغول کرده باشد. اقدام او از این‌که آستیاگ به سرعت بتواند در صدد تنبیه کوروش و فرونشاندن عصیان او برآید، مانع گشت» (زرین‌کوب، همان، ۱۰۵ – ۱۰۶). نبونید، بخشی از سپاه ماد را متوجه بابل و مانع از تمرکز سپاه مادها برای دفع کوروش گردید. کوروش، صرفاً با روابط سیاسی نبونید را وادار به‌این کار نکرده بود، او از قبل با کاهنان بابلی که دل خونی از نبونید داشتند، تماس گرفته بود (کوك، همان، ۶۶). در رویای نبونید[۱۷] که خدای سین، نبونید را تحریك به تصرف معبد حرّان که در تصرف مادها بود می‌کند، از مادها به عنوان «اومان‌مانده» و از کوروش به عنوان منجی و مسیح و مردوك که به زودی سپاهیان گسترده‌ی «اومان‌منده» را تار و مار خواهد کرد، نام می‌برد. مبلغان کوروش همان‌طور که برخی مورخان[۱۸] اشاره کرده‌اند با کاهنان بابلی و اشعیای یهودی – که در آن زمان گمنام بود – و کاهنان شرقی از جمله پیامبر زرتشت – احتمالاً با واسطه‌ی گشتاسپ – تماس حاصل کرده، در ازای وعده وعیدهای کوروش، وی را منجی و مادها و آستیاگ را منفور و آژی‌دهاك جلوه دهند. نتیجه‌ی تبلیغات کوروش این بود که در بابل مادها و آستیاگ به اومان مانده و تخمه تیامات،[۱۹] در ارمنستان، در روایت موسی خورنی[۲۰] به آژی‌دهاك و اژدها و در دین زرتشت[۲۱] و در اساطیر شرق ایران، به آژی‌دهاك/ضحاك و اهریمن، و در دین یهود به جِن و شیاطین مشهور شود. بنابراین، همکاری سه تمدن ایرانی/آریایی، سامی/بین‌النهرینی، یهودی و ارمنی، باعث نابودی و سقوط مادها شد. همکاری این سه تمدن برای نابودی ماد، نمی‌تواند به دلایل صرفاً سیاسی باشد، آن هم مادی که با بابل و لیدی پیمان صلح و اورارتو و... در چهارچوب حاکمیت ماد پادشاهی و آزادی خویش را حفظ کرده بودند، این رخدادی مهم در تاریخ و گسست تاریخ متافیزیکی با هویت زمینی ماد است که بعداً به آن بازخواهیم گشت. این همکاری‌های سه گانه‌ی سه تمدن متافیزیکی، باعث شکست جنبش‌های بعدی کُردی از جمله خرم‌دینان نیز شد.

کوروش سال‌ها قبل از اقدام نظامی بر علیه ماد، تبلیغات وسیعی در همه‌ی مناطق بر ضد مادها و به نفع خود شروع کرده بود. تأثیر تبلیغات کوروش، حتی در خود مادها و در میان مغان و اشراف مادی نفوذ داشت. طبق روایت اتیائوس و دیون در شب جشن، خنیاگری این شعر را پیش آستیاگ خواند موقعی که کوروش به پارس برگشته بود: «شیری که گرازی را به چنگ داشت و رهایش کرد... گراز شیر را از پای درآورد... آستیاگ فهمید گراز کوروش

Do Not Distribution

است و...» (شهبازی، ۱۳۵۰، ۸۶)[۲۲] نتیجه‌ی تبلیغات کوروش در ماد این بود که با وعده‌های خود - وعده‌هایی که به آن‌ها نیز عمل کرد و اشراف و مغان اساس حاکمیت و پایه‌های امپراطوری هخامنشیان را شکل دادند - به اشرافی مانند هارپاگ و مغان، آن‌ها را بر علیه آستیاگ و به نفع خود بسیج کرد. به همین دلیل آستیاگ با اشراف بی رحم و مغان را از دم تیغ گذراند (هرودت، ۱۳۸۷: ۱۰۱).

بعد از آگاهی یافتن آستیاگ از توطئه‌های کوروش، آستیاگ کوروش را فراخواند. کوروش جواب داد: «به آستیاگ بگوئید که من زودتر از آن‌که وی خواسته است به سراغ او خواهم آمد» آستیاگ بعد از شنیدن پیام، اتباع خود را فوری مسلح ساخت (هرودت، همان، ۱۵۱). هرودت دلیل شورش پارس‌ها را این می‌داند که پارس‌ها در فشار بودند و در عطش دستیابی به ثروت مادمی سوختند (بریان، ۱۳۸۰، ۲۳. هرودت، همان، ۱۰۰).[۲۳] بعداً به چرایی شورش (طرحی از نظریه‌ی دولت...) بازخواهیم گشت فعلا چگونگی شورش پارس و شکست ماد را بررسی می‌کنیم.

فتح ماد نه خواسته‌ی مادها بلکه جنگی سه ساله آن هم با همکاری بابل و ارمن و یهود و باکتریا بود. «هرودت فتح ماد را خواسته‌ی خود مادها دانسته و مسئله را ساده کرده در حالی که در متون بابلی، نبرد نهایی و تصرف اکباتان آخرین پرده‌ی تخاصمی آشکار بود که حداقل سه سال به طول انجامید. نویسندگان باستان چون کتسیاس، یوستینوس و نیکلای دمشقی و پولیانوس، نبرد سختی بین ماد و کوروش را توصیف کرده‌اند... پولیانوس نوشته است: «کوروش سه بار با ماد جنگید و هر سه بار شکست خورد... حتی پس از شکست‌های نخستین پارس، بسیاری از پارس‌ها به ماد پیوستند» (بریان، همان۴۹).[۲۴] اگر مادها خود دو دستی حکومت را به کوروش تقدیم کردند چرا سه سال به طول کشید؟ کوروش به دژ مادی پاسارگاد - که معنی آن نگهبانی از راهزنان و اوباشان پارسی است - حمله کرد بعد از سه بار شکست، در حال عقب نشینی، زنان پارس دامن‌های خود را بلند کرده، گفتند: «به کجا عقب نشینی می‌کنید به جایی که ازش اومدید». که بنا بر سنت پارسی هر بار شاهنشاه هخامنشی سر از پاسارگاد در می‌آورد به هر زن پارسی به پاس رفتار پیشین آن‌ها، یك سکه‌ی زر می‌بخشید، حتی اسکندر هم این کار را کرد (هینتس، همان، ۹۴ - ۹۵).

پیروزی کوروش بر ماد نه تصادف، نه بخت بود و نه خیانت نزدیکان ایشتووگو (بریان، همان، ۳۲). بلکه طرح و نقشه‌ی از پیش تعیین شده که به مدت سه سال با ستیز و جنگ خونین همراه بود. بعد از شکست مادها که از زن و مرد و کودك و پیر در دفاع از آستیاگ بر ضد کوروش دفاع کردند (هرودت، ۱۳۸۷: ۱۰۱)، تصرف ماد به دست پارس همان‌طور که بسیاری مورخان[۲۵] نیز اشاره کرده‌اند به معنای واقعی کلمه فتح و اِستیلای آن بود نه تغییر دودمان حاکم (علی اف، همان، ۴۱۵). گاهنامه‌ی نبونید که - به قول اومستد - برنامه تبلیغاتی کوروش است و با تبلیغات کوروش و فرمانروایش به خوبی هماهنگ است، از غارت و تاراج اکباتان توسط کوروش می‌گوید (گرشویچ، همان، ۶۴۴).

آستیاگ پس از شکست در اکباتان پنهان شد. کوروش امر به شکنجه‌ی دخترش و فرزندانش کرد و آستیاگ برای رهایی نزدیکان از شکنجه، اسیر شد (کتسیاس، به نقل از دیاکونوف،

Do Not Distribution

همان، ۳۹۰). «اکباتان غارت شد؛ مادی‌ها به بردگی گرفته شدند، و برای آن خراج وضع کردند. اما برای سازش با اعیان ماد، اقدامات سازشکارانه هم انجام داد، این‌که خود را پادشاه ماد خواند و... به تدریج بزرگان ماد در زمان داریوش و خشایار نابود گشتند و حتی ظواهر کاذب و رسمی یگانگی دو پادشاهی ماد و پارس نیز بعد از داریوش اول دیگر مراعات نشد. پارسیان اکباتان را غارت و مردم آن شهر را به بردگی کشاندند» (دیاکونوف، همان ۳۹۰ – ۳۹۱. داندامایف، ۱۳۸۶، ۱۳۷). حتی هرودت هم معترف است که مادها به بردگی پارس‌ها دچار شدند (هرودت به نقل از علی اف، همان ۴۲۲) نقش آپادانا در پرسپولیس نیز مادها را به عنوان خراجگذار پارس نشان می‌دهد (ا. ا. دیاکونوف، ۷۹). کوروش اگر چه در ظاهر، ماد را پادشاهی باقی گذاشت و برای آن باج و خراج تعیین کرد و یك ساتراپ را به آن دیار گماشت (دیاکونوف، کمبریج، ۱۳۸۷، ۱۷۶). در حالی که – به روایت هرودت – پارس‌ها از مالیات معاف بودند (هرودت به نقل ازکوك، همان، ۸۶).

بنابراین، نظریه‌ی روتین حمایت مادها از کوروش و تقدیم حاکمیت توسط خود مادها به کوروش، چیزی جز تبلیغات کوروش و روایت افسانه‌ای ایرانی نیست. اکثریت مردم ماد همراه با آسیتاگ از پیر و جوان از هستی ماد بر ضد کوروش سه سال مقاوت کردند (هرودت، ۱۳۸۷، ۱۵۱) و بعد از سه سال جنگ طاقت فرسا آن هم با مداخله‌ی ارمنیان، بابلیان و باکتریان جنگ را به کوروش پارسی باختند. که بعد از آن هم یوغ پارس‌ها چندان سنگین بود که در زمان فره‌ورتیش و گئوماتا و چیثرتخمه شورش‌های مردمی عظیمی بر علیه سلطه‌ی پارسیان بروز یافت.

- سلطه‌ی مشترک ماد و پارس یا سلطه‌ی پارس بر ماد؟

پیر بریان به درستی توهم سلطه‌ی مشترك ماد/پارس را زیر سؤال می‌برد: «اگر از سلطه‌ی ماد – پارس سخن گوییم راه افراط پیموده‌ایم تمامی نویسندگان باستان کوروش را به این علت بزرگ می‌دارند که برتری را از مادها گرفته و به پارسیان منقل کرده است... اهمیت میراث ماد در تشکیلات اداری کوروش... با فاصله باید ارزیابی شود تأثیر عیلامیان در پارسیان به طور قیاس ناپذیری عمیق‌تر است... نام ماد به خشترپاون نشین (مرزبان، قادری) تغییر یافت و بر خلاف پارس مانند هر خشترپاون دیگری بایست خراج می‌پرداخت و وجود هیچ خشترپاونی که خاستگاهش ماد باشد تأیید نشده است» (بریان، همان، ۱۲۵) و «فرماندهان نظامی ماد (که مادها همانند کرمانشاهی‌های امروز صرفاً در مناصب نظامی مورد استفاده پارسی بودند، قادری)... می‌بایست با فرماندهان پارسی و... همکاری می‌کردند» (بریان، همان، ۱۲۶). خشترپاون‌های کوروش و کمبوجیه بدون استثناء از خانواده‌های پارسی برخاسته‌اند (همان).

با قیام گئوماته‌ی مادی، «شاه محتضر – کمبوجیه – متشخص‌ترین‌ها را بر بالین خود احضار کرد تا آن‌ها را وادارد که به مادها اجازه دستیابی به برتری دوباره را ندهند» (بریان، همان، ۱۲۶). این آخرین وصیت کمبوجیه، در باز پس‌گیری قدرت از مادی‌ها – با قیام گئوماتا – به

Do Not Distribution

خوبی انحصار قدرت در دست پارس‌ها و به حاشیه راندن مادها را نشان می‌دهد. اگر هخامنشیان سلطه‌ی مشترك ماد و پارس بود، نه مادها دوباره برای احیای قدرت از دست رفته به رهبری گئوماتا، فره‌ورتیش و چیثرتخمه قیام می‌کردند و نه کمبوجیه در از دست رفتن قدرت فغان سر می‌داد. کمبوجیه اشاره‌ای به احیای سلطه‌ی مشترك نکرده است بلکه صراحتاً، به باز پس گیری قدرت پارسیان از مادها اشاره می‌کند. یعنی قبل از قیام گئوماتا قدرت و سلطه در انحصار پارس‌ها به رهبری کوروش و کمبوجیه بوده است.

اتحاد ماد و پارس توهمی بیش نیست «عدم حضور آشکار مادها و اقوام دیگر در مناصب مهم امروزه پذیرفته شده است و این نظر که مادها و پارس‌ها متحد، و به قومی واحد تبدیل شدند جای تأمل جدی دارد» (کوك، گرشویچ، ۱۳۸۷، ۲۳۲). «اسپاتنیس»، کماندار داریوش اول که مادی متصور شده است، دلایل زیادی داریم از خانواده‌ی پارسی است (کوك، همان، ۳۳۳). پارس‌ها از لباس مادها استفاده می‌کردند. چون در کتیبه‌ها پارسیان با لباس مادها حك شده‌اند توهم مشارکت مادها در امپراطوری پارس‌ها برساخته شد. «در حالی که به غیر از هارپاگ که به دلیل خدمت به کوروش و خیانت به مادها در هخامنشی استثناء است، همه دیگر ساتراپ‌های هخامنشی پارسی بودند. پانزده افسر داریوش نیز همگی پارسی و از چهل افسر رده بالا همگی پارس بودند. حکومت هخامنشی به موضوعی خانوادگی تبدیل شده بود که از اقوام نزدیك و فامیل استفاده می‌کردند» (کوك، همان، ۳۳۴). «در امپراطوری جدید... (پارسی) دولت جدید به لحاظ قومی و اجتماعی گروه برتر جدید حضور داشتند و شخصیت‌های برجسته‌ی محلی فقط دستیار این گروه بودند. ما این گروه را قوم – طبقه‌ی مسلط می‌نامیم و بیشترین اعضای این قوم – طبقه را نمایندگان خاندان‌های اشراف پارسی تشکیل می‌دادند. حتی قضات سلطنتی هم پارسی بودند» (بریان، همان، ۱۲۶ – ۱۲۷). «ترکیب کارکنان بلند پایه‌ی شاهنشاهی به نحو چشم‌گیری مبین آن است که شاهنشاهی را مجموع خاندان‌های بزرگ اشراف که پیرامون دودمان هخامنشی و سنن فرهنگی قوم پارس جمع بودند، اداره می‌کردند» (بریان، همان، ۵۵۳). «به تدریج بزرگان ماد در زمان داریوش و خشایار نابود گشتند و حتی ظواهر کاذب و رسمی یگانگی دو پادشاهی ماد و پارس نیز بعد از داریوش اول دیگر مراعات نشد» (دیاکونوف، همان، ۳۹۰).

این‌که چند تا اشراف مادی به خاطر نفع شخصی به پارسیان پیوسته باشند، دلیل قانع کننده‌ای بر مشارکت و هم‌گرایی ماد و پارس نیست. اشراف منافع شخصی را در نظر داشته و همیشه به صاحب مقام و ملك می‌گروند، همان‌طور که پولیانوس هم گفته، هنگام اولین شکست‌های کوروش از آستیاگ، بسیاری از پارس‌ها نیز به مادها پیوستند (بریان، همان، ۴۹) که قطعاً دلیلی بر پذیرش سلطه‌ی مادها و دوستی با مادها ندارد. اشراف ایرانی نیز در بابل و مصر هنگام حمله‌ی اسکندر، سلطه‌ی وی را پذیرفته و در سیستم اسکندری مشارکت داشتند. هنگام حمله‌ی اعراب، مغول و سلجوقیان نیز اشراف و روحانیون ایرانی، به مشارکت و اطاعت از آن‌ها در آمدند. پس اگر مشارکت چند اشراف و روحانی دلیل دال بر هم کیشی و خویشاوندی و مشروعیت سلطه‌ی حاکمان است، لاجرم باید از خویشاوندی و مشروعیت سلطه‌ی اعراب، ترك‌ها و مغولان در ایران را هم بپذیریم.

Do Not Distribution

- نفی خویشاوندی ماد و پارس:

ما قبلاً گفتیم که مادها بومی و از سه هزار سال ق. م، در ناحیه کوه‌های زاگرس زیسته‌اند. اما پارس‌ها/ایرانی‌ها مهاجران آریایی بوده که از هزاره‌ی اول ق. م، به تدریج از طرف شرق وارد فلاتی که بعداً ایران نام گذاری شد، گردیدند. اما شك و شبه‌هایی در مورد واژه‌ی پارسوا که در کتیبه‌های آشوری همراه با واژه‌ی ماد به کار می‌رود وجود دارد که پارس‌ها و مادها در کنار هم بوده و با هم خویشاوند هستند که در ادامه سعی می‌شود به این شك و شبه‌ها پاسخ داده شود.

برخی از محققان[۲۶] نام پارسوا در سرزمین ماد را که در کتیبه شلمانسر سوم در ۸۴۶ ق. م، برده شده را منطبق بر قوم پارس می‌دانند و فرضیه‌ی مهاجرت پارسیان از قفقاز و ماد به پارس را مطرح کرده‌اند. نتیجه منطقی این ادعا، اعتقاد به وجود دو خاندان پارسی در انشان و پارس، و جدایی انشان و پارس از هم می‌باشد. که همان‌طور برخی دیگر از محققان[۲۷] به درستی نه پارسوا را مرتبط با پارس می‌دانند نه فرضیه‌ی جدایی انشان از پارس و دو خاندان پارسی را صادق می‌دانند. پارسیان نه از راه قفقاز، از ترکستان و شرق به پارس آمدند. (کوك، ۱۳۸۳، ۲۲). طبق فرضیه ه. کیپرت و توماش، پارسیان از کرمان و شرق به فارس کنونی آمده‌اند و شباهت زبان فارسی با پارت و سغدی تأییدی بر آن است (کوك، همان، ۲۲). همان‌طور که گفتیم فرضیه‌ی مهاجرت پارسیان از قفقاز و ماد، بر فرضیه‌ی وجود جدایی انشان از پارس و دو خاندان شاهی هم‌زمان پارسی استوار است که هر دو فرضیه زیر سؤال رفته‌اند. انشان در سی مایلی شیراز در قلب پارس است و نظریه‌ی مربوط به حکومت دو خاندان غیر قابل قبول است (کوك، همان، ۲۴۷) که پارس‌ها از انشان برهنه، فارس شکوفا را ساختند (هینتس، ۱۳۸۳، ۵۶). انشان در پارس بوده است (ویسهوفر، ۱۳۸۹، ۲۸). نام انشان و پارس برای ادای یك مفهوم دیده می‌شود هم چنان که اومان ماندا و مادای به یك معنی استعمال می‌شده است (دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۳۲۱).

لقب شاه انشان کتیبه‌های بابلی و شاه پارسواش آشور، هر دو به یك نفر و یك سرزمین است و این پارسوا مادی نیست؛ چون به اسم شاه برده نشده، بلکه هر دو اشاره به جنوب ایران یعنی پارس است (هرتسفلد، ۱۳۶۸، ۵۴). بنابر گاهنامه‌ی نبونید کوروش بعد از فتح اکباتان تمام خزانه را به انشان برد و این همان خزانه است که در پاسارگاد است. کتسیاس و نیکلای دمشقی نیز برای انشان پازارگاد به کار برده‌اند، بنابراین، انشان و پازارگاد هر دو یك منطقه هستند (هرتسفلد، همان، ۵۵ – ۵۶). اسم انشان و پارسواش دو اسم یك ناحیه است و نظریه‌ی وینکلر که به دو سرزمین داده، اشتباه است. نام نژادی پارسا را بعد از مهاجمات آریایی به سرزمینی که تا آن زمان انشان نامیده می‌شد، داده‌اند (هرتسفلد، همان، ۵۷). بنابراین، انشان و پارس هر دو اسم یك سرزمین در پارس است و با انشان عیلام فرق دارد. پس مهاجرت پارسیان از پارسوای مادی به انشان و سپس به پارس بی‌اساس است.

فرضیه‌ی دیگر در مهاجرت پارسیان از ماد، نام بردن پارسوا در کتیبه شلمانسر سوم است که مدافعان این فرضیه آن را منطبق بر قوم پارس می‌دانند. گیرشمن، هینتس و آن بویل و...

Do Not Distribution

نظریه‌ی مهاجرت پارس‌ها از زاگرس به انشان و سپس پارس را پذیرفته‌اند اما دیاکونوف آن را رد کرده است (یاما اوجی، ۱۳۹۰، ۶۶). مردم ایالت پارسوا به مرور زمان بالکل آشوری شدند و بطلیموس سرزمین مزبور را سوری - آشوری - مادی می‌خوانند (دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۱۵۷). دیاکونوف «کلمه اکدی پارسوا و واژه‌ی پرسو را به معنی خط و مرز و کنار معنی می‌کند و پارسوا را کاسپی زبان می‌داند و تنها وجه مشترك لفظ پارسوا و پارس را این می‌داند که هر دو به معنی مرز و کنار می‌باشد و هیچ دلیلی بر این که پارسوا میهن پارسیان بوده و بعد مهاجرت کرده باشند در دست نیست. پارسوا ناحیه‌ای زراعی بوده که مردم آن اسکان یافته بودند و فرض این‌که ساکنان آن، سرزمین خویش را رها کرده و به پارس در ۶۰۰ کیلومتری آن‌جا کوچ کرده باشند، بی‌اساس است. اسامی اشخاص و اماکن در پارسوا به هیچ وجه ایرانی نیستند» (دیاکونوف، همان، ۱۵۵ - ۱۵۶). پارسوا جزو آشور بوده است و قدرت آشور استوارتر از آن بوده که امکان مهاجرت ساکنان متصرفات خویش را بدهد (ویدتر به نقل از ضیاپور، ۲۵۷). «پارسه از قوم اصلی در مشرق (پارت و باکتری...) جدا شده و به بین‌النهرین رفتند، همانندی زبان فارسی با خوارزمی تأیید شده است و... پارسیان شاخه‌ای از اتحادیه‌ی ماساژت‌ها با خوارزمیان بودند که آن‌ها به جنوب نرفتند و تفاوت پارس و پارت حاصل تفاوت لهجه «س» و «ت» است و هردو نام یك قوم است...» (فرای، ۱۳۴۴، ۷۹). میان پارسی کهن و زبان سغدی شباهت‌های زبان شناسی است (بویس، ۱۳۷۵: ۱۸). بنابراین، پارس‌ها نه با مادها، بلکه با پارت‌ها و سغدی‌ها در شرق خویشاوند بودند و برخورد آن‌ها با مادها در شرق بوده است که آثار آن در اساطیر نیز مشهود است که بعداً (دئوهای مازینه) به آن می‌پردازم.

پارسوا با پارس فرق دارد وکوروش دوم و هخامنشیان هیچ پیوندی با پارسوا نداشتند (فرای، همان، ۱۱۴). نظریه‌ی معروف تارن در تطبیق خوارزمیان بر قبایل پارسی پارسوا، و این‌که التهایم نام «پارسا» را در برخی محل‌های اقوام مناطق شرق ایران یافته است (نیولی، ۱۳۸۱، ۱۴۰ -۱۴۱)، همگی دال بر خویشاوندی پارس و پارت، و مهاجرت پارسیان از شرق و خوارزم به پارس است. شباهت‌های زبانی[28] و حماسی نیز آن را اثبات می‌کنند. یك چیز روشن است و آن این که پارسیان از طریق دشت عیلام به پارس نرسیده‌اند و انشان در پارس است (کوك، همان، ۲۲). علاوه بر شباهت‌های زبانی که بسیاری از مورخان بر آن اذعان دارند؛ شباهت‌های حماسی و سیستم متمرکز شاه/روحانی در هر دو ناحیه کیانیان شرقی و هخامنشیان جنوب غربی، نشان از خویشاوندی پارس و پارت/خوارزمیان دارد که بعداً با حماسی شدن اساطیر شرقی، شخصیت کیخسرو و فریدون ایرانیان شرقی، به کوروش قالب شد و آژی‌دهاك و افراسیاب به مادها و آستیاگ، این نشان از نه تنها خویشاوندی زبانی/نژادی پارس‌ها با پارت و ایرانیان شرقی، بلکه همسانی مذهبی/اساطیری آن‌ها و دشمنی مشترك با مادها را نشان می‌دهد.[29] نفرت و دشمنی از مادها و آیین و فرهنگ آنان تا حدی بود که - بعد به چرای آن خواهیم پرداخت - که نه تنها کوروش با بابلیان سامی و ارامنه بر علیه مادها هم پیمان شد ایرانیان شرقی نیز بر علیه ماد با آشور هم پیمان شدند. کتزیاس و دیودوروس سیکولوس از باکتریانی نام می‌برد که در زمان محاصره‌ی آشور به دست مادها، به آشوریان یاری می‌کردند و به دشمنی آن‌ها نسبت به نیروی در حال رشد و ترساننده ماد را نیز می‌رساند (نیولی، همان،

Do Not Distribution

۱۲۶) و در نبرد علیه ماد، هیرکانی‌های و پارت‌ها هم با پارس متحد شدند (کتسیاس به نقـل از دیاکونوف، گرشویچ، ۱۳۸۷، ۱۷۵).

استدلال دیگر فرضیه‌ی مهاجرت پارسیان از ماد و پارسوای مادی، به انشان و سپس پـارس، اعتقاد به وجود دو خاندان شاهی پارس‌ها، یکی در انشان و دیگری در پارس است. که فرضیه‌ی وجود دو خاندان شاهی پارسی نه با استبداد مطلق شاهان پارسی و انحصار امپراطوری جـور در می‌آید نه هیچ اساسی دارد و برساخته‌ی شیادی‌های داریوش، در مشروعیت بخشی بـه خـود و کتمان غاصب بودن خود است. «این نظریه که کوروش وارث انشان و آریارمنـه وارث پارسـه، پذیرفتنی نیست، چرا که انشان و پارسه نام های یك منطقه هستند» (یامـا اوجـی، همـان، ۶۹). «نظریه‌ی هم‌زمان دو سلطنت هخامنشیان قابل دفاع نیـست. کـوورش شـمارش نیاکـانش را در فرمان خود در بابل در «چش‌پش» قطع می‌کند و از هخامنشی یاد نمی‌کند» (ویـسهوفر، ۱۳۸۹، ۱۳۰). نیلاندر، ثابت کرد که تحریر پارسی باستان در پاسارگاد به فرمان داریوش بوده است که کوروش را شاه هخامنش معرفی کرده است (ویسهوفر، همان، ۱۳۱). «دو لوحی که در اکباتـان به نام «آرشام» و «آریارمن»، اجداد داریوش کشف شده‌اند، جعلیات باستانی شناخته شـده‌انـد. دو لوحه، یك شیادی بوده‌اند و تنها یك خاندان هخامنشی بوده و اجـداد کـوروش هـستند و داریوش به شش توطئه چین دیگر هیچ برتری نداشته است...» (کوك، گرشویچ، ۱۳۸۷، ۲۴۷). این از داستان شیهه‌ی اسب و شورش‌های متعدد بر علیه داریوش هم به خوبی هویداسـت.[۳۰] بـه این معنی که اگر داریوش نسبت به شش اشرافی دیگر هیچ برتری و مشروعیت از پـیش تعیـین شده‌ی شاهی نداشته، پس از خاندان شاهی نبوده است. هنگام به تخت نشـستن داریـوش هنـوز ارشامه و ویستاسپ زنده بودند که هیچ سندی از حکومت آن‌ها در پارس وجود ندارد.

بنابراین، نه تنها هیچ خویشاوندی نژادی/زبانی و حتی آیینـی/دینـی، مـا بـین مادهـا و پارس‌ها نبوده است و پارس‌ها نه با ماد و نه از ماد بلکه از شرق به پارس مهاجرت کردند، بلکـه «اساساً پارس‌ها خود را در مقابل مادها تعریـف کـرده‌انـد» (ویـسهوفر، ۱۳۷۷، ۱۳) و، تنفـر شدیدی ما بین مادها و پارس‌ها بوده است (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷، ۲۵۲). اساس امپراطوری پارس نه تنها بر اساس تسخیر و تاراج و به بردگی گرفتن مادها تشکیل یافت، بلکـه بـه ایـن بـسنده نکرده و کوروش با تبانی با زرتشت و کاهنان دیگر ادیان، مادها را ملتی منفور، شیطانی، اژدها و... معرفی کردند. با مصادره کردن تمامی آیین‌ها و جشن‌های مادی و محتوای ایرانی به آن‌ها دادند. مادها را نه تنها از نظر نظامی از نظر فرهنگ ملی نیز خلع سلاح کردند.

- نفی مادی بودن کوروش

نوشته‌های سراسر جهان کوروش را پسر ماندانه، دختر آستیاگ می‌دانند کـه محـال اسـت. (هینتس، ۱۳۸۶، ۹۲). کوروش چند سال پیش از به تخت نشـستن آسـتیاگ - در ۵۹۰ ق. م، زاده شد (شهبازی، ۱۳۵۰، ۱۰۳). آستیاگ که در ۵۸۴ جانشین شد، کوروش در آن زمان ۱۷ ساله بود. چون او به قول دینون و یوستینوس و دانیال نبی به هنگام پیروزی بر بابل ۶۲ سـاله

بود (هینتس، همان، ۹۳). ۶۲ سال را از سال‌روز فتح بابل در ۵۲۹ق. م، کم کنیم حدودا ۵۹۰ – ۵۹۱ ق. م. می‌شود که چند سال قبل از به تخت نشستن آستیاگ است. اما روایات، آستیاگ را پادشاه ماد و آن هم صاحب دختری دم بخت، که به دلیل خواب بدی دال بـر از دسـت دادن پادشاهی، دخترش را به کمبوجیه پدر کوروش مـی‌دهـد [۳۱] و طبـق ایـن روایـات کـوروش می‌بایست در زمان شاهی آستیاگ به دنیا آمده باشد، که روایات آن را تأیید نمـی‌کنـد و وی قبل از شاه شدن آستیاگ در حدود ۵۹۱ به دنیا آمده است. «پس داستان شاهزاده خانم ماندانـه و تولد کوروش از وی... افسانه است... مادر کوروش مادی نبوده... این روایت ریشه‌ی سیاسی دارد برای آشتی دادن مادها با پارس‌ها ساخته شده است» (هینتس، همان، ۹۳). برای ایـن‌کـه یاغی‌گری و عصیان کوروش در مقابل مادها توجیه یابد و سلطه بر مادی‌ها مشروعیت پیدا کند، کوروش که برای مادها کشورگشایی بیگانه بود در افسانه‌ها نوه‌ی مادها شـد (فرویـد، ۱۳۴۸: ۷). «این افسانه احتمالاً از خاندان هارپاگ به هرودت رسیده، چرا که در این افـسانه هارپـاگ مرد خردمند و بی گناهی است و ایشتوویگو فرمانروایی خودخواه و ستمگر» (نولدکه به نقل از شهبازی، بی تا: ۶۴).

واقعیت داستان همان‌طور که «کتسیاس» اشاره کرده است از این قرار اسـت کـه آسـتیاگ دختری به اسم آموتیس – ماندانه – داشته که با «اسپی‌تاماس» مادی ازدواج کرده است. بعـد از تسخیر ماد توسط کوروش، کوروش اسپی‌تاماس را کشته و زن وی، که دختر آستیاگ، – طبق روایت افسانه‌ای مادر خود کوروش – را به زنی گرفته است (کتسیاس به نقل از بریـان، همـان، ۸۰). [۳۲]

چون در شاهی ماد در صورت نداشتن پسر، تخت سلطنت به داماد مـی‌رسـید، کـوروش بـا کشتن اسپی تاماس داماد آستیاگ و تسخیر زن او مدعی سلطنت مادها شد. احتمال این‌که بعـداً بردیا که شورش مادی بر علیه پارس‌ها را زنده کرد، از همین آموتیس بوده باشد، بعید نیـست. ما در فصل بعدی به این مبحث بازخواهیم گشت، در اینجا فقط اشاره کنم که بعد از مرگ بردیـا که کتسیاس «تانیوخارکس» می‌نامد، آموتیس که از ماجرا آگاه شده بود، کمبوجیه را نفرین و با زهر خودکشی کرد (کتسیاس، فوتیوس، ۱۳۷۹، ۴۸). پس امکـان صـحیح بـودن روایـت کتسیاس بر هرودت و گزنفون بسیار بیشتر است. بنابراین، همان‌طور که کوروش نه با رضایت و خواستگاری با دختر آستیاگ، بلکه با کشتن همسر و با زور وی را تصرف کرد. همان‌طور هـم مادها را نه با رضایت، بلکه با خشونت تسخیر کرد. کشتن مرد خانه اسپی تاماس و تسخیر زن او آموتیس، نمادی از کشتن سرپرست خانه‌ی ماد، آستیاگ، و تسخیر خانواده‌ی او، سرزمین مـاد بود.

در مطالب قبلی، بیان کردیم مادها و پارس‌ها هیچ پیوند نژادی/زبانی و... ندارنـد و مادهـا بومی و برآیند نژادی/زبانی اقوام باستانی گوتی/کاسپی/هوری و... هستند نه آریایی مهـاجر، و منکر خویشاوندی مادها و پارس‌ها و مادی بودن کوروش شدیم. ثابـت کـردیم کـه اولـین امپراطوری ایرانی/هخامنشی نه تنها با همکاری مادها نبوده، بلکه بر اساس نفی و ویرانی مادهـا شکل‌گرفته، اکنون در ادامه از نظر اجتماعی/سیاسی، فرهنگی و دینی و... بیان خواهیم‌کرد کـه بنیان امپراطوری ایرانی/پارسی از هر لحاظ بر مبنای نفی و غیر سازی مادها (کُردهـا) تکـوین

Do Not Distribution

یافته است. ابتدا از نظر اجتماعی/سیاسی واکنش عقل سیاسی ایرانی را در مقابل ساختار اجتماعی/سیاسی مادی بررسی خواهیم کرد، سپس بیان خواهیم‌کرد که بنیان دین زرتشت و اساطیر پارسی، بر مبنای نفی و غیر سازی آیین مهری مادی تکوین یافت. بعد این واقعیات تاریخی را حتی در سمبل‌ها و توتم‌های ایرانی و نمادهای باستانی تخت جمشید و پاسارگاد هم بررسی خواهیم کرد.

Do Not Distribution

۲- نظم اجتماعی ایران در تقابل با نظم اجتماعی کرد (عدالت طبقاتی در تقابل عدالت برابری)

ما قبلاً گفتیم که تاریخ کُرد به ۳ هزار سال ق. م، در منطقه‌ی زاگرس و کُردستان می‌رسد و اسامی مختلفی به قوم کُرد داده شده و ناشی از آن بوده که کُردها چون خود دولت فراگیر و فاقد کتیبه و نوشتار بوده‌اند، توسط دیگران هر بار با اسمی خاص نام‌گذاری شده و یا هر وقت که قبیله‌ای از کُردها حاکم شده است، کل منطقه را به اسم آن قبیله نام گذاری کرده‌اند. اسامی گوتی، کورتی، کارداك، کردوخوی، کردوئن، کاسپی، لولوبی، هوری، مهری، ماران، مادها و... همه اسامی مختلفی بر یك قوم مشترك بوده است. در دوره‌ی میانه نیز کمتر با اسم عام کُرد بر می‌خوریم و بیشتر از قبایل کُرد مانند شدادی، روادی، ایوبی، خرم‌دینی و... در دوره‌ی صفویه نیز با اسامی مختلفی چون بابان، بتلیس، اردلان و... در معاصر نیز بارزانی، طالبانی، کرمانج، مکریان و... معرف کُردها است [۳۳] و همان‌طورکه امروزه لفظ کُرد را به طور عام برای تمامی قبایل کُردی به کار می‌برند، در دوره‌ی باستان نیز واژه‌ی گوتی به طور عام در مورد ماننا، ماد و... به کار برده می‌شد (دیاکونوف، همان، ۱۵۳).

قبل از هر چیز باید توضیحی در مورد این‌که هویت طلبی کُردها را بر اساس عدالت برابری و ضد طبقاتی تفسیر می‌کنیم، به این معنی نیست که در میان مادها شکاف اجتماعی/طبقاتی و نابرابری نبوده است. طبیعی است در همه‌ی جوامع نابرابری و طبقات گوناگونی وجود دارند. منظور ما آن چیزی است که در مادها هژمونی داشته و مبارزات سیاسی در قالب آن شکل گرفته است. یعنی دولت مادی نه با اتکا بر طبقات اشراف و سلسله مراتب، بلکه متکی بر عامه‌ی مردم بر ضد اشراف بوده است. به این دلیل اشراف از آستیاگ روگردان شدند.

بنابراین، ما وقتی از ساختار برابری و عدالت اشتراکی جامعه‌ی ماد در مقابل عدالت طبقاتی و سلسله مراتبی جامعه‌ی پارسی سخن خواهیم گفت، به این معنی نیست که جامعه‌ی ماد مدینه‌ی فاضله بوده و هیچ ناعدالتی و نابرابری در آن وجود نداشته است. یا برعکس در جامعه‌ی پارسی هیچ‌گاه برابری و عدالتی در کار نبوده است. بلکه بحث بر سر بنیان‌ها و اساس این دو جامعه/دولت است. «ژرژ دومزیل» ساختار طبقاتی جوامع آریایی هند و ایرانی را متجلی در ساختار آگاهی دینی/اساطیری آنان نیز می‌داند که، چه در شکل دینی و چه اجتماعی جامعه به سه طبقه‌ی روحانی، نظامی و کشاورز تقسیم می‌شود. «شائول شاکد» می‌نویسد که مفهوم طبقات اجتماعی از نظر دانش دینی نیز سلسله مراتب دارد. نجات یافته مطیع اوامر ایزدی/دینی است و گناهکار کسی که از اوامر دینی سرپیچی کند. در دانش دینی زرتشتی مردم نیز مانند طبقات اجتماعی (روحانی، نظامی، کشاورز و در رأس شاه) به سه دسته تقسیم می‌شوند. گاهانیك، هادگ، دادیگ... در دین مزدیسنایی مردم به سه طبقه تقسیم می‌شوند گاهان که بیشتر دانش مینوی و کردار مینوی است. داد که دانش گیتی و کردار گیتی است. هادگ مانثریك که در میان آن دو است. (شاکد، ۱۳۸۱، ۲۰ – ۲۵). منظور ما این است که در ماد تقسیم جامعه به طبقات در واقعیت بوده است، اما دو تفاوت اساسی با جامعه‌ی پارسی داشته است یکی این‌که

در ماد جنبه‌ی ارزشی و مقدس به خود نگرفته است که در فرهنگ سیاسی و دینی آن تبلور یابد و در حاکمیت حقیقت ماندگار شود، دوم این‌که دولت در ماد نه بر پایه‌ی طبقات اشراف بلکه متکی بر توده‌ی دهقانان بود.

- گوتیان و مانئایی‌ها:

مجسمه‌ی سر مفرغی که یکی از شاهان گوتی در همدان یافت شد و به موزه‌ی بریمر گالری نیویورک برده شد از نظر کسون با مقایسه‌ی انسان شناسی... از تیپ کُردان زاگرس می‌داند و صخره‌ی شیخان - تادونی - هم همین است «امی‌تیپ» آذربایجانیان ناحیه‌ی شوشه با مجسمه‌ی مزبور منطبق و با کوهستانی‌ها زاگرس منطبق است (ضیاپور، همان، ۱۵۱).

گوتیان در ۲۳ قرن قبل از میلاد اکدیان و پادشاه او «نارام - سوئن» را شکست دادند (دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۱۵۷) و بر بین‌النهرین تسلط یافتند. «اوتوخگال» پادشاه شهر اوروك، در کتیبه‌ی خویش، گوتیان را «مارگزنده‌ی کوهستان و متجاوز به حریم خدایان می‌نامد» (دیاکونوف، همان، ۱۵۸) پادشاهان گوتیوم در افسانه‌ها به صورت هیولای هراس انگیز تصویر شده است (۳۴). اقوام گویتوم به وحشی و بی‌عقل معرفی شده که از توانای پابرجای پادشاهی قانونی و راستین بی‌بهره بودند (کامرون، ۱۳۸۷، ۳۷). بین‌النهرین مورد تاخت و تاز بسیاری دیگر از اقوام و قبیله‌ها قرار گرفته است اما چرا صرفاً گوتی‌ها - و بعداً مادها - به مار گزنده و وحشی و بی‌عقل و متجاوز به حریم خدایان توصیف شده‌اند، در مقابل کوروش به دست مردوك و منجی معرفی شد؟خود کتیبه‌ها تا حدی چرایی آن را روشن می‌کنند و دلیل نفرت از گوتیان را چند مورد بیان می‌کند، یکی این که گوتیان با ایزدان دشمنی ورزیدند. (کامرون، همان، ۳۷). خطاب به گوتیان «چه کسی پادشاه بود چه کسی نبود» (دیاکونوف، همان، ۱۵۷). دیاکونوف از عهده تحلیل این امر به خوبی بر آمده است، به اعتقاد وی این‌که گوتیان دشمنی و زور را در کشور رواج دادند به این معنی است که طبقه‌ای را علیه طبقه‌ی دیگر برانگیخته و گوتیان رهبری توده‌ی ستم‌دیده را علیه برده‌داران بر عهده گرفتند (دیاکونوف، به نقل از علی اف، ۱۳۸۸، ۲۷۱).[۳۴] از نظر وی گوتیان دوره‌ی کشاورزی ابتدایی و در عهد مادرسالاری بودند. فهرست نام شاهان گوتی واجد دو ویژگی است که آنان را از دیگران ممتاز می‌سازد. مدت بسیار کوتاه سلطنت و این‌که قبل از آغاز فهرست، توضیحی چنین آمده است که، «قبیله گوتیان پادشاه نداشت» اگر چه بلافاصله فهرست اسامی‌شاهان گوتی آمده است. چرا کتیبه از یك سو می‌گوید گوتیان پادشاه نداشتند و از سویی دیگر، اسامی پادشاهان گوتی را بر می‌شمرد و کوتاهی دوران سلطنت شاهان گوتی را چگونه می‌توان توجیه کرد؟

برخلاف نظر دانشمندان غربی که گوتیان را دائماً سرگرم جنگ‌های خانگی می‌دانند دیاکونوف این سؤال را مطرح می‌کند که چطور بر کشوری پیشرفته ۹۱ سال سلطنت کردند؟ گذشته از این‌ها «و. ك شیلیکو» ثابت کرده است فرمانروای گوتیان استوار بوده و در سراسر کشور آرامش حکم‌فرما بوده است، پس مدت کوتاه سلطنت را نمی‌توان به جنگ‌های داخلی

حمل کرد. این مدت کوتاه واجد نظم کامل بوده است، معمولاً به مدت ۳ یا ۶ سال، فرض بر این است که شاهان گوتی برای مدت معینی انتخاب می‌شدند (دیاکونوف، همان، ۱۰۵).

بنابراین، این‌که گفته‌اند گوتیان پادشاه نداشتند، واقعاً به معنی عدم وجود شاه و نظم نبوده است. فرهنگ متافیزیکی و سلسله مراتبی بابل همانند ایران و مصر و آشور، نظم زمینی و سیاسی را ادامه‌ی نظم متافیزیکی/کیهانی می‌داند و پادشاه می‌بایست صاحب فره‌ایزدی و دارای شوکت خدایانه باشد که از طرف خدایان برگزیده شده باشد نه مردم و انتخابی. به همین دلیل گوتیان که دارای نظم زمینی/قراردادی که متأثر از آیین مهر به معنی پیمان و قرارداد بود – بعد به این بحث خواهیم پرداخت – و شاهان از قداست متافیزیکی برخوردار نبوده و توسط مردم یا رؤسای قبایل انتخاب می‌شده، از نظر فرهنگ‌های متافیزیکی چون بابل، بـه بـی‌عقل، مازگزنده، متجاوز به خدایان و بی پادشاه و بی نظم ملقب گشته‌اند. همان‌طور که بعدها مادها که به صورت انتخابی دیااکو را انتخاب کردند در فرهنگ متافیزیکی ایرانی/زرتشتی به آژی‌دهاك و اهریمن/دیو ملقب گشتند. به همین دلیل نیز هابز که دوباره به نظریه‌ی قرارداد اجتماعی در مقابل حق الهی شاهان بازگشت، کتاب و دولت خویش را لویاتان/اهریمن نام گذاشت.

برخی از محققان کتیبه‌ی تاردونی و کتیبه‌ی ذهاب در کُردستان را متعلق به شاهان گوتی و لولوبی می‌دانند که شاه در مقابل الهه‌ای قرار گرفته و حلقه‌ی قدرت/مشروعیت را از وی گرفته و دشمنان را زیر پای خود قرار داده است. شبیه کتیبه‌ی بیستون داریوش، که احتمالاً همین کتیبه‌ها الگوی داریوش در حك کردن کتیبه‌ی بیستون بوده است. اما همان‌طور که هرتسفلد و به پیروی از وی شیل و دیاکونوف اثبات کردند این کتیبه‌ها از شاهان اکدی در منطقه‌ی کُردستان است. «کتیبه به خط و زبان اکادی نوشته شده است و سبك و زمان آن هم با سبك مجسمه‌های اکاد مطابقت دارد، همه در عهد پادشاهی است به نام نارام سین که در اکد سلطنت داشته است. از لوح سنگی که از پادشاه آکد در موزه‌ی لور موجود است معلوم می‌شود که نقش سرپل خود صورت همان پادشاه است (نارام سین، قادری). چون آن پادشاه سرزمین لولا (سرپل) را فتح کرده است... این فتح در حوالی ۲۶۷۰ – ۲۵۵۰ ق. م روی داده است» (هرتسفلد. حکمت، ۱۹ – ۱۸). سومین نقش سرپل همین پادشاه انوبانی‌نی را تنها در برابر الهه نشان می‌دهد به احتمال قوی این پادشاه انوبانی‌نی نه تنها پهلوان اکاد قدیم است، بلکه نام خود را به آن سرزمین داده است. لباس و همه‌ی نقوش سرپل و... نیز لباس سومریان است (هرتسفد، همان، ۲۰).

بنابراین، کتیبه‌های تاردونی و انوبانی‌نی را که به اشتباه متعلق به شاهان گوتی و لولوبی می‌دانند، متعلق به فاتحان اکدی در منطقه است که پس از متصرف کردن گوتی‌ها، به افتخار پیروزی خود و خداهایشان، این کتیبه‌ها را به یادگار گذاشته‌اند. همانند کتیبه‌ی بیستون داریوش، که آن هم در خاك ماد است اما دلیلی بر تعلق آن به مادها نیست. داریوش پس از غلبه بر گئوماتا و فره‌ورتیش مادی، به افتخار پیروزی کتیبه‌ی بیستون را که حلقه‌ی قدرت و مشروعیت را از اهورامزدا می‌گیرد، حك کرده است. دشمنان زیر پای داریوش و شاه انوبانی‌نی، گوتی‌ها/مادها هستند نه کسانی که مشروعیت متافیزیکی/آسمانی داشته و حلقه‌ی قدرت و مشروعیت را از اهورامزدا/مردوك می‌گیرند. این کتیبه‌ها و فرهنگ متبلور در آن‌ها

Do Not Distribution

هیچ سنخیتی با گوتیان که شاهان انتخابی داشتند و مادها که با قرارداد اجتماعی سر کار آمدند، ندارد. غیرممکن است که کاوش‌های باستان‌شناسی، هرآن چه را در قلمرو سرزمینی مادها کشف کرده‌اند، متعلق به فرهنگ مادها دانست (Genito,1986.Kuhrt,2010,19).

این فرهنگ سیاسی قراردادی/انتخابی و مشارکت آزادگان در ماننایی‌ها نیز مشاهده می‌شود که بخشی از گوتی‌ها بودند (دیاکونوف، کمبریج، ۱۳۸۷، ۹۳. علی اف، همان، ۲۹۱). «سرزمین ماناها برخلاف دیگر کشورهای شرقی آن دوران مردم هم‌چنان نقش فعال در حیات اجتماعی ایفا می‌کردند. پادشاه مانا امور ملك و دولت را با «استبداد رأی» اداره نمی‌کرد و فعال مایشاه نبود، بلکه قدرت شورای شیوخ یا ریش سفیدان محدودش می‌کرد، یك متن آشوری می‌گوید پادشاه مانای توسط بزرگان و مشاوران و... همراهی می‌شد» (دیاکونوف، همان، ۹۵). «برخلاف دیگر کشورهای شرقی، مردم ماننا علیه یکی از شاهان آن کشور شورش کردند، که در تاریخ شرق... بی‌نظیر بود... شورش علیه ستمگر خودی حاکی از تعاون درونی عامه‌ی مردم است که دیگر اقوام به سبب شرایط جامعه برده‌داری شرقی فاقد آن بودند». (دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۱۶۶). چگونگی اقتصاد ماننا نشان از بودن گروه‌های بزرگ آزادان و بردگان است و مردم آزاد عادی نقش بزرگی در حیات سیاسی دولت ماننا داشتند (ایوانف، ۱۳۵۹، ۵۴).

ـ نظم اجتماعی مادها:

دوران مادها تاریك‌ترین دوران تاریخ است. نبود کتیبه و منابع باعث شده است بسیاری از مورخان – گیرشمن، علی اف، دیاکونوف – ساختار مادی را در قیاس با آشور و پارس بفهمند. غافل از آن‌که تضاد ماد با بقیه نه صرفاً قومی/قبیله‌ای، بلکه ساختاری/فرهنگی بوده است. به قول واترز Waters باید این دیدگاه سنتی محققان که مادها را در دوره‌ی مابین آشوری و ظهور پارس در تداوم امپراطوری‌های شرق نزدیك تحلیل می‌کنند، مورد بازبینی جدی قرار داد چون بنا به منابع آشوری و بابلی در مادها ما با تعدد شاهان نه شاهی واحد مواجه هستیم (Waters,2011,243). این همه نفرت از ماد در اساطیر ملل، ریشه در ساختار اجتماعی و فرهنگ مادی دارد. باید «نقد آسمان به نقد زمین تبدیل شود» شیطان و ضحاك ریشه در سیاست و سیاست ریشه در ساختار اجتماعی برابری و قراردادی ماد دارد. تحلیل مفهومی جامعه‌ی ماد جسارت می‌خواهد، جسارتی که شاید عین حماقت و فراتر از حدس نباشد. اما چون قیاس ماد با آشور و پارس به قول گیرشمن نیز حدس و تخمینی است ما نیز ناچار از تخمین و حدس بر اساس حداقل منابع می‌باشیم و تحلیلی که در ادامه ارائه خواهیم داد؛ وحی منزل نیست، تحلیل مفهومی است. مفهوم می‌سازد نه توصیف. جزئیات با فکت‌هایی در تناقض با تحلیل ما قطعاً موجود خواهد بود. اما ما آن چه را هژمونی داشته در قالب مفهوم انتزاع می‌کنیم. سر و کار ما با مفاهیم وکلیات است نه جزئیات پراکنده، که قطعاً خلاف آن زیاد است. کل تاریخ باستان بر اساس حدس و گمان بازسازی شده است. اصل علم نیز همین است

Do Not Distribution

مفهوم سازی و ابطال آن. مفهوم سازی ما هم نیز گشودن زاویه‌ی نگرش جدید به تاریخ و هم زمینه را برای نقد و بررسی بیشتر و در نهایت ابطال نظریه‌ی ما فراهم می‌سازد.

اما چون کُردها (مادها) در همه‌ی اساطیر سامی/ایرانی و یهودی/یونانی با مفاهیم مشترك و شیطانی‌ای توصیف شده، حتماً تفاوتی با بقیه‌ی ملل داشته است و این تفاوت در خود این مفاهیم ساخته شده‌ی شیطان، آژی‌دهاك، مدوسا و... نیست. لابد تفاوتی در ساختار اجتمای/سیاسی و فرهنگ و دولت مادها با سایر ملل بوده است که این همه منفور و با مفاهیم مشترکی توصیف شده است. فرهنگ‌های سامی، ایرانی، یهودی و یونانی، دینی/آپولونی و بر اساس عدالت سلسله مراتبی (افلاطونی) و مشروعیت آسمانی و فرهنگ متافیزیکی بنیان نهاده شده است. در همه‌ی این فرهنگ‌ها کُردها (مادها) به عنوان غیر این فرهنگ‌های متافیزیکی، توصیف شده است، آیا می‌توان مفاهیمی در تضاد با عقل سیاسی این ملل، مانند عدالت اشتراکی، فرهنگی زمینی/دیونیزوسی و مشروعیت زمینی/قرارداد، استنباط کرد؟

دولت ماد صرفاً بر اساس قرارداد اجتماعی و شاهان متساوی الحقوق[۳۵] برای دفع دشمن خارجی (آشور) و حکمیت و اجرای عدالت داخلی بنیان نهاده شده بود. با رهبری هوخشتره به حد یك امپراطوری قدرتمند ارتقا یافت. بعد از تصرف آشور و کشورگشایی تا مرز لیدی، قطعاً غنایم زیادی مانند سایر امپراطوری‌های کشورگشا، نسیب مادها شده است. سیل این همه غنایم و ثروت‌ها، باعث شکاف طبقاتی و فاصله گرفتن اشراف و نظامیان از عامه‌ی مردم می‌شد. اما دو تفاوت مهم در بین مادها با سایر امپراطوری‌های شرقی وجود داشت. یکی این‌که اساس دولت مادی نه بر اساس سلسله مراتب و حق‌الهی شاهان، بلکه دموکراسی توافقی و انتخاب و مقبولیت مردمی‌شکل گرفت - نه به معنای امروزی آن. هدف آن نه کشورگشایی و غارت و کسب غنایم، برخلاف ایران و اسلام،[۳۶] عدالت داخلی و دفع بود. تصرف آشور نیز به دلیل هجوم‌های ۷۰۰ ساله آشور به سرزمین ماد بود که تنها راه‌حل دفع آن، همان هجوم و از بین برد امپراطوری آشور که از اساس بر غارت و امپریالیسم بنا نهاده شده بود.

تفاوت دیگر این‌که نظامیان در هر امپراطوری به دلیل کسب غنایم، از عامه‌ی مردم جدا شده و طبقه‌ای مشخص و اشرافی به حساب می‌آیند، در ماد نظامیان نه طبقه‌ای مشخص، بلکه متشکل از آزادگان و عامه‌ی مردم بود. دلیل صحت ادعای ما در نبشته‌ی داریوش در کتیبه‌ی بیستون نیز، که دیاکونوف و علی اف نیز آن را پذیرفته‌اند، به خوبی مشهود است.

داریوش اول در کتیبه‌ی بیستون میان «مردم - سلحشور که نزد من بودند» و «مردم سلحشور مادی که در جماعت‌ها بودند» فرق می‌گذارد (به نقل از دیاکونوف، همان، ۳۰۷). مردم سلحشور - کاره - تمام ساکنان آزاد سرزمین ماد و توده‌ی اصلی که افراد آزاد جماعات کشاورزی بودند، بود. بر خلافت «ده‌هزار تن جاودان» در سپاه پارس، که هنگام حمله‌ی کمبوجیه به مصر داریوش رهبری سپاه جاودان را بر عهده داشت. ما در بحث از دولت مادی مفصل‌تر به این مطالب خواهیم پرداخت در اینجا غرض از آوردن این مطالب این است که با توجه به تفاوت‌هایی که در دولت مادی و اساس شکل‌گیری آن با سایر ملل شرقی بوده، نمی‌توان ساختار جامعه مادی را با قیاس با ملل ایرانی/آشوری و سامی تحلیل کرد.

Do Not Distribution

همان‌طور که گفتیم تصرف آشور قطعاً غنایم زیادی را برای مادها به دست داده است. اما همان‌طور که در بالا اشاره کردیم اولاً که نظامیان، همان مردم عادی و آزادگان جماعت‌ها بودند پس ثروتمند شدن نظامیان، ثروتمند شدن کل جامعه‌ی ماد و آزادگان بود نه اشراف و طبقه‌ی خاصی از مردم. دوماً ساختار جامعه/دولت مادی، برخلاف هخامنشی،[۳۷] نه براساس اشرافیت، بلکه عامه‌ی مردم و دموکراسی عشیرتی بود. اگر هم طبقه‌ای اشرافی بوده و صاحب ثروت‌های زیادی شده –که همین‌طور هم بود– فرع و خلاف آمد عادت بر جامعه ماد بوده است نه اساس آن، صحت استدلال ما، خیانت اشراف به رهبری هارپاگ و مغان، هم به جامعه‌ی ماد و هم به پادشاه آن، و حمایت از یك شاه خارجی و اتحاد و همبستگی عامه‌ی مردم و آزادگان با آستیاگ پادشاه بود که سه سال مقاومت «تمامی مادها از پیر و جوان» (هرودت، ۱۳۸۷، ۱۵۱) در مقابل کوروش، حمایت آزادگان را از آستیاگ نشان می‌دهد.

اگر بنیان جامعه/دولت مادی و پادشاهی آن بر اشرافیت و غارت غنایم بود، قطعاً این عامه‌ی مردم و آزادگان بودند که بر علیه پادشاه و اشراف خیانت یا شورش می‌کردند، نه اشراف و مغان بر علیه پادشاه و جماعت آزادگان. بنابراین، ما وقتی از ساختار برابری و عدالت اشتراکی جامعه‌ی ماد در مقابل عدالت طبقاتی و سلسله مراتبی جامعه‌ی ایرانی سخن خواهیم گفت به این معنی نیست که جامعه‌ی ماد مدینه‌ی فاضله بوده است، بلکه بحث بر سر بنیان‌ها و اساس این دو جامعه/دولت است. اساس جامعه/دولت هخامنشی/ایرانی بر اساس اشرافیت و مشروعیت آسمانی و غارت و غنایم تکوین یافت و اساس جامعه/دولت ماد، بر اساس دموکراسی، مقبولیت مردمی و دفاع و عدالت تکوین یافت. «پادشاهی ماد با مقاومت سخت اشراف حاصل گشت و شاهان ماد به توده‌های وسیع مردم آزاد متکی بودند» (دیاکونوف، همان، ۲۵۶). «تضاد میان بزرگان نظامی و عشیرتی (اشراف ثروت اندوز) و حکومت پادشاهی که سیاست ترقی‌خواهانه‌ی وحدت کشور را تعقیب می‌کرد... و به قشرهای وسیع‌تر آزادگان تکیه داشت هر روز شدت یافت و در عقد پادشاه بعدی (آسیتاگ)... موجب نابودی ماد شد» (همان، ۳۱۰). شاهی ماد فقط به شرط مبارزه با بزرگان و تکیه بر عامه آزادگان می‌توانست وجود داشته باشد (همان، ۳۸۵). «اگر چه در ماد با فتح آشور و...، وجود غنایم و ثروت... طبقه‌ی ثروتمند اشراف به وجود آمد... اما منابع موجود اطلاعاتی دال بر تقسیم جامعه به طبقات نظامی، روحانی و دینی... هم‌چون جوامع اوستایی هندی و ایران ساسانی به دست نمی‌دهد...» (دیاکونوف، گرشویچ، ۱۳۸۷، ۱۶۳). از بردگانی که در هخامنشیان، در کارهای کشاورزی و خانواده بودند در ماد اطلاعاتی نداریم (همان، ۱۶۴). اگر هم برده‌داری بود، برده‌داری در ماد در حد برده‌داری خانگی تجاوز نکرد. تولیدکنندگان اصلی ساکنان آزاد بودند که هرکدام جنگاور نیز بودند، راز موفقیت مادها هم همین بود (علی اف، ۱۳۸۸، ۳۹۷). از فحوای کلام هرودت چنین بر می‌آید که آستیاگ برده داشته است. مانند «میتریدات چوپان رمه‌های پادشاه»، اما از کلام هرودت این گونه بر می‌آید که وضعیت بردگان تفاوت چندانی با افراد آزاد نداشته است. بردگان به چوپانی می‌پرداختند و از حق تشکیل خانواده برخوردار بودند. کتسیاس نیز از نوع خاصی از شبه برده‌داری که تفاوت خاصی با فرزند خانگی نداشته می‌گوید که در ماد برای بینوانایانی که تحت سرپرستی فرد متمولی قرار می‌گرفتند، قانون نانوشته‌ای وجود داشت که بر

Do Not Distribution

اساس آن تهیدست به وضعیت مشابه بردگی دچار شده بود باید تا زمانی که فرد متمول خوراك و پوشاك او را تأمین کند در خدمت او باشد (علی اف، همان، ۴۱۶). آن‌چه از فحوای کلام کتسیاس و هرودت استنباط می‌شود در واقع نه برده‌داری، ضد آن است. کجای دنیا برده حق دارد در صورت عدم تأمین خدمت کند و بعد ارباب خود را عوض کند. ارباب‌ها حق تغییر برده را داشته‌اند اما در هیچ جای دنیا از روم گرفته تا مصر، هیچ برده‌ای هم‌چنان که از اسمش پیداست حق هیچ اعتراضی و حق خوراك و پوشاك را نیز نداشته است. هم‌چنین هرودت اشاره کرده است که یك نجیب‌زاده‌ی مادی می‌توانست با فرزند یك برده در شرایط مساوی بازی کند (هرودت به نقل از دیاکونوف، کمبریج، ۱۳۸۷، ۱۶۳). اگر چه میترادات، معنای سمبلیکی دارد و از میثره گرفته شده است، احتمالاً منظور پیمان و توافق است که نگهبان مردم است که بعداً در بحث میترا به آن می‌پردازم.

هرودت که می گوید آستیاك با مادها بی‌رحم بود ولی بی‌درنگ روشن می‌سازد منظور وی بزرگان ماد بود. بنابراین، «پادشاه یعنی آستیاگ در نبرد بر علیه اریستوکراسی می‌بایست... نوعی حمایت اجتماعی مانند توده‌ی دهقانان را داشته باشد» (همان، ۱۷۲و ۱۷۱) چون شاه، اشراف را از فتوحات غنی‌تر نساخت به دشمنی او برخاستند (هرودت به نقل از دیاکونوف، همان، ۱۷۱). در جامعه/دولت ماد، اعضای کمون‌ها و پادشاه بر علیه اشراف و مغان متحد بوده و مغان همپای اشراف نقش سیاسی داشتند (ایوانف، ۱۳۵۹، ۶۹). پادشاهی ماد که بر آزادگان و توده‌ی مردم متکی بود همان‌قدر که با اشراف سر ستیز داشت با مغان نیز رابطه خوبی نداشت. مغان نیز در خیانت به پادشاهی ماد و همراهی با اشراف در حمایت از کوروش، دست کمی از اشراف نداشتند. مغان آستیاگ را ترغیب به فراری دادن کوروش کردند، به همین دلیل نیز آستیاگ مغان را دستیگر و سخت مجازات داد (هرودت، همان، ۱۰۱). «ماهیت اشرافی روحانیون (مغان) نمی توانست با ماهیت دموکراسی پادشاهی ماد سنخیتی داشته باشد» (دیاکونوف، همان، ۱۷۴). «مغان نیز همراه با اشراف با شورشیان و پارسیان روابط برقرار کرده بودند و این مغان در دربار کوروش دوم و کمبوجیه احترام خاصی یافتند» (دیاکونوف، همان، ۱۷۵).

اشراف و مغان که بعدها به ماد خیانت و به کوروش پیوستند، برای توجیه خیانت خود، داستان ظلم، بی‌رحمی و خورانیدن گوشت فرزند را به آستیاگ لقب دادند. درحالی که «داستان هرودت مبنی بر خوراندن گوشت فرزند به هارپاگ، افسانه است. خود هرودت که می گوید در جنگ علیه کوروش، آستیاگ هارپاگ را به فرمانده‌ی ارتش انتخاب کرد این داستان را نقض می کند. هرودت اطلاعات را از نوادگان هارپاگ گرفت...». (دیاکونوف، همان، ۱۷۱ – ۱۷۲). هرودت و کتسیاس نقل کرده‌اند که هارپاگ، قبل از شورش پارسیان علیه ماد، مقدمات توطئه‌ای را چیده بود و در نامه‌ای به کوروش نوید حمایت اعیان ماد از کوروش را داد (هرودت، همان، ۹۸. دیاکونوف، همان، ۳۸۷)[۳۸] همین توطئه دو گروه اشراف و مغان از یك طرف و هجوم کوروش ایرانی/پارسی از طرف دیگر باعث نهایی سقوط دولت ماد گردید.

اگر چه شهروندان آزاد، تا سقوط ماد حتی کمی بعد از آن مهم‌ترین عامل در جامعه‌ی ماد و هسته‌ی اصلی نعمات مادی و نیروی اصلی ارتش بودند، (علی اف، همان، ۴۰۶) اما به تدریج

Do Not Distribution

فرهنگ طبقاتی که از کشورهای پیشرفته به ماد نفوذ کرد با سرعت پر تب و تابی تمام آن‌چه قدرت دولت ماد بر آن بنا شده بود را تخریب کرد (همان، ۴۰۵). دو گروه اشراف و روحانیون (مغان) که در تمامی جوامع باستان، با خون غنایم و املاك که در رگ‌های آن‌ها جریان داشته، قادر به ادامه‌ی حیات خود بودند، در ماد با قطع این جریان خون که ادامه‌ی نفس کشیدن را از آن‌ها گرفته بود با معامله‌هایی با کوروش پارسی، دست به دامن وی شده و پایه‌های اصلی دولت هخامنشی/پارسی را تشکیل دادند. در واقع دو گروه اشراف و مغان که زیر آب مادها و باعث زوال نهایی دولت/جامعه‌ی مادی شدند، پایه‌های اصلی دولت/جامعه پارسی/ایرانی از هخامنشیان تا ساسانیان شدند. یعنی چیزی که باعث زوال مادها شد، عامل ظهور و تشکیل پارسیان بود. همین اتحاد دو گروه اشراف و روحانیون (مغان)بود که باعث سقوط دیگر جنبش‌های کُردی از گئوماتا و فره‌ورتیش تا مزدك و خرم‌دینان شد. اگر فرهنگ طبقاتی همان‌طور که برخی مورخان[۳۹] اشاره کرده‌اند باعث زوال و سقوط نهایی جامعه/دولت مادی شد، همان‌طور که برخی دیگر از مورخان[۴۰] اشاره کرده‌اند ورود فرهنگ عامه (ضد طبقاتی) و دموکراسی اسلام باعث زوال و انحطاط ایران در زمان ساسانیان شد (گیرشمن، ۱۳۸۸، ۴۳۰). یعنی عواملی که همیشه باعث سقوط و زوال کُردها (از دوره‌ی گوتی و ماد تا خرم‌دینان) شده، باعث تثبیت و تداوم ایرانی‌ها بوده است. ساختار اشتراکی و ضد طبقاتی کُردها که با گوتی‌ها آغاز و با مادها و گئوماتا و مزدك و خرم‌دینان بازتولید شد، در مقابل ساختار اشرافی و طبقاتی ایرانی که با هخامنشیان بر ضد مادها آغازید با داریوش بر ضد گئوماتا[۴۱]، انوشیروان بر ضد مزدك، افشین و طاهریان بر ضد خرم‌دینان بازتولید شد.

- نظم اجتماعی هخامنشیان /پارس‌ها:

پارس‌ها، مهاجران آریایی بودند که به قول بعضی از مورخان[۴۲] از مسیر قفقاز به زاگرس و از زاگرس به عیلام (انشان) و سپس به پارس کنونی آمدند. برخی دیگر از مورخان[۴۳] منکر مهاجرت پارسیان از سرزمین ماد بوده و طرفدار مهاجرت آنان از شرق به پارس می‌باشند. که از نظر ما فرضیه‌ی مهاجرت از قفقاز و ماد به پارس غیر قابل دفاع و فرضیه مهاجرت از شرق، صحت بیشتری دارد، که قبلاً گفته‌ایم. پارس‌ها در حدود ۶۷۰ ق. م، تقریباً معاصر با آشور بانی پال - ۶۶۸ - ۶۳۳ - در پارس ساکن شدند و در حدود ۵۵۸ ق. م، کوروش دوم پادشاه قبایل ایرانی شد که در بین این قبایل پازارگادها سمت رهبری داشتند (داندامایف، ۱۳۸۶، ۱۳۶). کوروش دوم (کبیر) در ابتدای سلطنت خود وابسته به پادشاه ماد - آستیاگ - بود ولی بعداً علیه وی شورید و به طوری که اخبار «نبونید - کوروش» و کتیبه‌ی نبونید و مؤلفان یونان باستان گواهی می‌دهند در سال ۵۵۰ ق. م، بعد از سه سال ستیز و مبارزه، ماد را شکست داد و آستیاگ را به اسارت گرفت و گنجینه‌های کاخ‌های اکباتان را متصرف شد و با خود به ایران برد، از این تاریخ به بعد ایران از تنگنای تاریكِ تاریخ، وارد عرصه‌ی تاریخ جهان می‌گردد (داندامایف، همان، ۱۳۷).

Do Not Distribution

کوروش با همکاری با بابل، ارمنیان و ایرانیان شرقی و تبانی با اشراف/مغان نفوذ یافته در ماد، به رهبری هارپاگ موفق به تسخیر ماد شد، اما علت طمع کوروش برای تصرف ماد چه بود؟ ظاهراً علت آن است که پارس‌ها در عطش ثروت ماد می‌سوختند (بریان، ۱۳۸۰، ۲۳). برای درك کامل این مطلب سر رشته‌ی کلام را به ابوالمورخین می‌سپاریم: «کوروش در این فکر بود که چگونه ایرانیان را بشوراند. بعد از فکر زیاد مجمعی از ایرانیان را فراهم ساخت و توماری را از روی بخواند که آستیاگ او را سردار خودشان منصوب کرد و گفت حال که چنین است به شما فرمان می دهم بروید و هر کدام داس خود را بیاورید... کوورش به هرکدام دستور داد قطعه زمینی که پر از خار و تیغ انباشته بود قبل از غروب آفتاب پاك کنند... روز دیگر کوروش تمام اغنام پدر خود را از گوسفند و گاو و... کشت و مهیا کرد تا ضیافتی به تمام سپاهیان (تاکید از من، قادری است) ایرانی بدهد با شراب و خوش گذرانی.... بعد از پایان مهمانی از آن‌ها پرسید کدام یك را بهتر خوش آمدید. ایشان درجواب گفتند: تفاوت بین آن دو بسیار بود دیروز جز سختی ثمری نداشت و امروز سراسر خوشی بوده است. کوروش منظور خود را صریح بیان کرد و گفت اکنون وضعیت شما این است اگر حرف مرا گوش کنید از نعمات و هزاران لذات دیگر برخوردار می‌شوید و هرگز گرفتار رنج و بندگی نمی‌شوید و اگر گوش ندهید خودتان را برای رنج و زحمات فراوان مانند کار دیروز آماده سازید... من از طرف پروردگار مأمور آزادی شما هستم (تأکید از من، قادری) شما به هیچ وجه از مادها پست تر نیستید لذا بی‌درنگ بر ضد آستیاگ شورش کنید (تأکید از من، قادری) (هرودت، ۱۳۸۷، ۹۹ – ۱۰۰).

چند نکته‌ی مهم در این گفتار وجود دارد؛ این‌که بنیان عصیان و امپراطوری پارسی بر ضد مادها، عطش مقام و ثروت ماد بوده است. دوم این‌که کوروش خود را مأمور از طرف خدا می‌داند. سوم و مهم‌تر از آن، این‌که مجمع مورد خطاب کوروش، سپاهیان و احتمالاً اشراف بوده‌اند. ما به مورد اولی و مورد دومی بعداً خواهیم پرداخت، اکنون به مورد سومی یعنی پایه امپراطوری هخامنشی، که اشراف و سپاهیان بودند، می‌پردازیم، چون سپاهیان پارسی کوروش، همان مردان جنگی بودند که بر ضد ماد عصیان کردند و شاید منظور از کاره (درکتیبه داریوش) همین افراد باشد (فرای، ۱۳۴۴، ۱۷۶). یعنی پایه‌ی امپراطوری پارسی و شورش پارسی نه عامه و عصیان در برابر ظلم، بلکه اشراف/سپاهیون و عطش و غارت ثروت دیگری با تجاوز و ظلم بود. بنابراین، این نه عصیان بلکه فتح جنگی و غارت بود و از آغاز بنای امپراطوری پارسی بر نظامی‌گری و فتح/غارت گذاشته شد سپاهیانِ غارتگری که اشراف و طبقه‌ی برتر جامعه می‌شدند.

هرودت، امتیازات زیاد هفت قبیله‌ی بزرگ و متنفذ را با سقوط گئوماتا – سمردیس – و استقرار آن‌ها را به داریوش نسبت می‌دهد (هرودت، همان، ۲۳۲ – ۲۴۲. داندامایف، ۱۳۸۶، ۲۲۴). اما همان‌طور که بسیاری از محققان یادآور شده‌اند به کوروش دوم انتساب دارد. (Dunker,1867,811.Flog1,1881,13.PRASK,1906,204. داندامایف، همان، ۲۲۴، ویسهوفر، ۱۳۸۹، ۷۵).

بین کوروش و اشراف سازش‌هایی وجود داشت که از جمله شرایط آن پادشاهی کــوروش و حفظ امتیازات آن طبقه‌ی ممتاز بود.[۴۴] کوروش خود یکی از شـاهزادگان قبیلـه و نماینــده‌ی قبایل بود زیرا خاندان هخامنشیان یکی از هفت قبایل مشهور به شمار مـی‌رفـت. (دانــدامایف، همان، ۲۲۵ – ۲۶).

از توافق‌های اشراف و کوروش، لشکرکشی‌های مدام کوروش بود. وی اساس امپراطوریش را با لشکرکشی به ماد آغاز کرد و تا پایان عمر، هنگام لشکرکشی به ماساژت‌ها کشته شد، مـدام درگیر جنگ و غارت سایر ملل بود. در حالی که اساس لشکرکشی‌های مادها، به قول گیرشـمن، برای تسخیر سرزمین‌هایی بود که در آن خودشان زیست می‌کردند. یعنی جنگ‌های مادها صرفاً برای رهایی سرزمین‌های خودی بود، نه تسخیر دیگران. پادشاهی ماد تکیه بر توده‌ی مـردم بـر ضد اشراف داشت اما — به روایت گزنفون – کوروش بارها اعیان را از مردم متمایز می‌کرد، در سپاه کوروش اعیان بدون این‌که کار کنند زندگی خود را می‌گذرانند چـون از کـار دیگـران امرار معاش می‌کنند (گزنفون، کتاب ۸ فصل ۱ بند ۱۶، به نقل از بریان، همان، ۵۲۰).

سیاست بنیان گذاری امپراطوری با مقاصد اشراف قبیلـه‌ای سـازگاری داشـت (ویـسهوفر، ۱۳۸۹،۷۰). کوروش و اشراف برای غنایم در صدد کشورگـشایی بودنـد (رضـایی، ۱۳۸۴، ۳۰۹) چون غنایم به دست آمده از لشکرکشی به جیب اشراف ریختـه مـی‌شـد. بـا بـه جنـگ فرستادن توده‌ی مردم و اسیران دیگر ملل، شاه، مغان و اشراف پارسی از مزیت‌هـای آن منتفـع می‌شدند. گئوماتا که سه سال سربازگیری و مالیات را بخشود بـا دشـمنی و توطئـه‌ی اشـراف برخورد کرد. بخشیدن سه ساله مالیات و سربازگیری، یعنی قطع جریان خون اشرافیت پارسی و پایانی بر برتری پارس‌ها بر دیگر ملل زیر سلطه، چون – به قول هرودت – پارس‌ها از هرگونـه مالیات و خراج معاف بودند. بعد از کشتن گئوماتای مادی، همه‌ی ملت‌های آسـیا بـه غیـر از پارس‌ها به حال وی گریستند (هرودت، همان، ۲۲۴).

اشراف که ثروت عظیمی ناشی از غارت به دست آورده بودند حاضر نبودنـد تـن بـه هـیچ محدودیتی دهند (ویسهوفر، همان،۷۱). در زمان کـوروش کلیــه‌ی کـشورهایی کـه در نظـر جهانیان وجود داشت به دست کوروش فتح شده بود و کمبوجیه فقط سهمی که داشت فتح مـصر بود. به همین دلیل با پایان فتوحات و قطع جریان خون غنایم اشـراف، تـضاد بـین اشـراف و کمبوجیه شکل گرفت. راز این‌که کوروش به عنـوان پادشـاهی مهربـان، پـدر (-Her,VII,2. Cameron,1955,81-86) و کمبوجیه مـردی خطرنـاک و دیوانـه (هـرودت، همـان، ۲۱۵، Shwenzner,1921,84) معرفی می‌شود، همین است. اخبار هرودت که کـامرون در توصـیف نیکی کوروش و زنر در توصیف دیوانگی کمبوجیه نیز از او گرفته شده است، از منبع اخبـار ایرانی است (داندامایف، همان، ۲۲۷). این منبع اخبار ایرانی، همان اشراف بودند (داندامایف، همان،) که سیاست‌های کمبوجیه بر خلاف کوروش، در جهت منافع غارتگری آنان نبود. همان اشرافی که منبع اطلاعات هرودت در بدگوی از آستیاگ و مادها بودند. با ایـن تفـاوت کـه سیاست‌های ضد اشرافی کمبوجیه در جهت تمرکز قدرت (داندامایف، همان) و اسـتبداد بـود. سیاست‌های ضد اشرافی آستیاگ وگئوماتا در جهت عامه و تـوده‌ی مـردم بـود. بنیانگـذاری

Do Not Distribution

امپراطوری ایرانی/هخامنشی بر اساس اشرافیت در روایت گزنفون[۴۵] و حتی اساطیر ایرانی[۴۶] نیز منعکس شده است.

بنابراین، برخلاف دولت/جامعه‌ی مادی، سیستم امپراطوری کوروش/ایرانی، بر پایه‌ی اشرافیت و عدالت سلسله مراتبی نهاده شد. «اشراف بلندپایه‌ی پارسی با کوروش همکاری کرده و کوروش نیز با ایشان گشاده دستانه برخورد می‌کرد» (کوک، ۱۳۸۳، ۱۰۶). این ساختار اشرافی/سلسله مراتبی (عدالت افلاطونی) که باعث سقوط ماد و بنیان‌گذاری هخامنشی شده بود، با گئوماتای مادی، که - به قول ویسهوفر - سلف مزدك بود، با مؤلفه‌های عدالت اشتراکی و ضد اشرافی، ضد مذهبی، مادی و ضد پارسی، بخشودن مالیات و سربازگیری و... به چالش کشیده شد و دوباره توسط داریوش، بازتولید شد. در دوره‌ی ساسانیان با قیام کُردی مزدك - بعد به آن خواهیم پرداخت - با همان شاخصه‌های عدالت اشتراکی، آزادی اروس و... اساس تمدن ساسانیان را به لرزه در آورد که با اتحاد اشراف و مغان توسط انوشیروان نابود شد و سیستم اشرافی/سلسله مراتبی ایرانی دوباره احیا شد.

Do Not Distribution

۳-دولت مادی در مقابل دولت ایرانی: قرارداد در مقابل حق‌الهی شاهی

-دولت مادی:

در مباحث قبلی به چند نکته اشاره کردیم: اولاً منکر خویشاوندی نژادی/زبانی دو قوم ماد و پارس شدیم. مادها بومی و برآیند قومی از قبایل گوتی، کاسپی و... که ساکنان همیشگی این زاد و بوم هستند. اما پارس‌ها مهاجر و آریایی که از استپ‌های جنوب روسیه، از مسیر شرق به پارس مهاجرت کردند. سپس فرضیه‌ی اسطوره‌ای، اما بی‌اساس مادی بودن کوروش را زیر سؤال بردیم. که ریشه در اسطوره‌ی کیخسرو، که مادر او فرنگیس دختر افراسیاب، شاه تورانی بود، دارد. که بعداً شخصیت و بیوگرافی وی بر کوروش قالب شده است. سپس‌تر فرضیه‌ی رایج اما بی‌اساس سلطه‌ی مشترك ماد/پارس و این‌که کوروش با خواست خودِ مادها، بر ماد تسلط یافت را به چالش کشیدیم. بعد از نظر ساختار اجتماعی/طبقاتی، تفاوت دو سیستم پارسی با مادی را ثابت کردیم و اکنون به تمایز دولت/امپراطوری پارسی/هخامنشی، با دولت مادی خواهیم پرداخت تا بی‌اساس بودن این فرضیه‌ی رایج، که امپراطوری هخامنشی در تداوم سیستم دولت مادی بود، را نشان دهیم. در واقع تشکیل دولت/امپراطوری ایرانیان نه تداوم دولت/پادشاهی ماد، بلکه در گسست، نفی و «غیر» سازی آن تکوین یافت. در ادامه نیز ثابت خواهیم‌کرد که عقل سیاسی ایرانیان و سیستم امپراطوری آنان، بازتولید/تداوم عقل سیاسی و ساختارهای بین‌النهرین (آشور/بابل) و مصر و عیلام بوده است، نه ماد.

تاریخ ماد – به قول هرتسفلد و دیگران — تاریك‌ترین دوره‌ی تاریخ به اصطلاح ایران است. بعضی از محققان وجود آثار باستانی در ماد را انکار می‌کنند (Genito,1986, 11). مادها فاقد زبان نوشتاری مخصوص به خود بودند و احتمالاً از زبان میخی اکاد استفاده کرده‌اند (Schmitt,-ibid). شواهد باستان‌شناسی و هنری مادها به حدی پراکنده است که سخت بتوان از آن تفسیری ارائه داد (Kuhrt,2010,19) و باید هم‌چنان به کشفیات باستان‌شناسی چشم داشت تا پرتو نوری بر تاریکی تاریخ ماد بیفشاند. متأسفانه تا برآورده نشدن آن انتظارات، تاریخ ماد را باید بر اساس دیدگاه حب و بغض دشمنان آن بررسی کنیم. کتیبه‌های دشمنان ماد، یعنی آشوری‌ها، ایرانی‌ها و بابلی‌ها، مبنی بر حقانیت خود و تحقیر مادهاست. حتی مورخین یونانی – هرودت – نیز، آن‌چنان‌که امروز ثابت شده، اطلاعات خود را از دشمنان ماد، یعنی نوادگان هارپاگ و هفت خاندان اشرافی توطئه‌گر بر علیه گئوماتا مادی، به دست آورده‌اند. برخی از محققان در تطبیق تاریخ هرودت با متون آشوری، نوشته‌های هرودت را فاقد هرگونه اهمیتی می‌دانند (Helm,1981,87) برخی دیگر آن را دلیل اعتبار نوشته‌های هرودت می‌دانند (Bivar,2085,340_342). بنابراین، نقد بعضی نظریه‌های هرودت و استناد به بعضی دیگر از آرای وی، به معنی دلبخواهی استفاده کردن از نظریه‌های او نیست. با توجه به این‌که منبع اطلاعات هرودت مخالفان مادها بوده‌اند، در استفاده از نظریه‌های مخالف ماد، بایستی احتیاط

Do Not Distribution

بیشتری به خرج داد تا نظریه‌های موافق. چون مخالفان مادی، قطعاً نکاتی را که به نفع مادها، به ضرر خودشان بوده باشد نمی‌گفتند. البته امکان دارد واقعیاتی را که به ظن آن‌ها، مایه‌ی تحقیر ماد بوده، اما در آگاهی تاریخ نویسی مدرن، نه تحقیر، بلکه ارزش شده باشد، از هرودت کتمان نکرده باشند. یکی از این واقعیات نظریه‌ی حکمیت و انتخاب عمومی دیااکو و تشکیل دولت مادی است. که حتی در بیان این واقعیات هم، کینه توزی منابعان هرودتی مخالفان ماد به خوبی مشهود است.[۴۷]

هرودت می‌نویسد که: «مادی‌ها در دهات پراکنده و هیچ‌گونه حکومت مرکزی نداشتند در نتیجه هرج و مرج در سراسر آن سرزمین شیوع داشت. دیوکس که در دهکده خود مرد برجسته‌ای بود با غیرت و جدیت بیشتر از پیش به اجرای عدالت در میان هموطنان خود پرداخت... مردم ده، چون فضل و کمالش را بدیدند او را داور اختلافات خود برگزیدند... (دیوکس) چنان اعتباری در نظر هموطنان خود به دست آورد که توجه مردمی را هم که در دهات مجاور میزیستند جلب کرد... با خشنودی مرافعات بیشمار خود را پیش او می‌بردند» (هرودت، همان، ۷۶ – ۷۷).[۴۸] پس اساس دولت مادی بر اساس حکمیت و نیاز به داوری (میرزایی، ۱۳۷۹، ۲۳۳)، مقبولیت و انتخاب مردمی، تعاون و امنیت داخلی و نهایتاً دفع دشمن خارجی (آشور) و نه هجوم و تجاوز، بوده است. برخلاف ایرانیان/پارس‌ها، هیچ اشاره‌ای به حق‌الهی شاهان (مشروعیت متافیزیکی)، نژاد و تخمه‌ی شاهانه و عطش دستیابی به ثروت دیگر ملل و کسب غنایم در آن ندارد.

هرودت در ادامه، بعد از گزینش دوباره‌ی دیوکس به داوری، می‌نویسد که: «وی (دیوکس) تقاضا کرد که قصری به نام او و برازنده‌ی مقامش بسازند و گارد شخصی به او بدهند... از آن‌ها خواست که شهر بزرگی بسازند... شهری که اکنون اکباتان نام دارد که دیوارهای آن بلند و محکم و دایره‌وار تو در تو ساخته شده است... که هر کدام از دیواره از دیوار بعدی بلندتر است... شماره دایره‌ها هفت تاست... هر دیوار به رنگی خاص اولی سفید و دومی سیاه و... که با الوان رنگین کرده بودند و بام دوتای آخری یکی نقره و دیگری طلا مستور شده بود...» (هرودت، همان، ۷۸ – ۷۹). هرودت ادامه می‌دهد که «دیوکس خود را از مردم جدا کرده، خندیدن و آب دهان انداختن در حضور شاه جرم و... که مختص شاهان بزرگ و صاحبان شوکت است. ولی دیوکس هم‌چنان به قضاوت عادلانه خود ادامه داد» (همان، ۸۰).[۴۹] این توصیف بعدی هرودت از کاخ هفت رنگ و... نمی‌تواند مقرون به صحت باشد. « نظر هرودت در مورد شاهی ماد (پایتخت، گارد و...) به مدل از پیش ساخته‌ی «نخستین نوآور» و نهادهای هخامنشی... شبیه است و ما وسوسه می‌شویم بیندیشیم که هرودت مانند استرابون آن‌چه از رسوم پارسیان می‌دانسته بر پادشاهی ماد بازسازی شده، الصاق کرده است» (بریان، ۱۳۸۰، ۴۱). بنابراین، «اکباتان طبق توصیف هرودت هرگز وجود نداشته است این وصف با حصارهای رنگین شبیه به وصف شهر افسانه‌ای گنگ دژ است. وصف هرودت از اکباتان سراسر افسانه است که هرودت یك حقیقت تاریخی پنداشته است. وصف پلی‌بیوس مورخ یونانی دقیق‌تر و درست است که اکباتان هیچ حصاری نداشته ، فقط قلعه‌ای مستحکم داشته است» (هرتسفلد، ۵۰ – ۴۹). «بنای هفت مسکن با رنگ‌های عجیب در داستان‌های بسیار کهن دیده می‌شود و در افسانه‌های

عامیانه تجدید شده است... هرودت هم برای توصیف کاخ دیوکس از آن استفاده کرده است...» (کریستن سن، ۱۳۴۳: ۱۲۱) «چگونه ممکن است چیزی - اکباتان - که به دوره‌ی ماد متعلق است و تغییرهایی هخامنشی و یونانی‌مابی در آن اعمال شده است را در متنی متأخر مشخص کرد؟...» (بریان، همان، ۱۳۰). این نکته که اکباتان را بعد از تغییرات هخامنشی و یونانی‌مابی، توصیف کرده‌اند را می‌توان به کل فرهنگ سیاسی ماد هم سرایت داد. متأسفانه نویسندگان باستان و مدرن، ساختار دولت و فرهنگ سیاسی مادها را با قیاس از هخامنشیان و آشوریان توصیف می‌کنند، که به شدت باید از آن پرهیز کرد. نمی‌توان در ضعف اطلاعات از ماد، فرهنگ سیاسی ایرانی/بین‌النهرینی را به آن کشور قالب کرد. «سخن هرودت در مورد زمان و شرایط ایجاد این قاعده (آداب درباری و کاخ رنگی دیااکو - قادری) محل تردید است او قواعدی که از وجودشان در دربار داریوش و اردشیر اطلاع داشت به دربار دیااکوی اسطوره‌ای منتقل کرده است... با این همه احداث کاخ و... مقررات زندگی شاه را به زمان کوروش نسبت دهیم درست‌تر است... که بی شك شاهان پارس آداب حاکم در دربارهای آشوری - بابلی... اقتباس کرده‌اند» (بریان، همان، ۱۴۱)

نوشته‌های هرودت صرفاً در مورد آغاز شکل‌گیری دولت ماد است، اما آیا همان ساختار مردمی دولت ماد، بعد از دیوکس نیز ادامه یافت یا به استبداد و قدرت مطلقه گرایش پیدا کرد؟ ما قبلاً گفتیم که ساختار توده‌ای/مردمی و ضد اشرافی دولت مادی حتی تا آخرین پادشاه ماد - آستیاگ - باقی مانده و آستیاگ قربانیِ سیاست مردمی و ضد اشرافی خود شد. بعضی از محققان تلاش دارند سیاست آستیاگ در ضدیت با اشراف را، مانند کمبوجیه، در جهت تمرکزگرایی و پادشاهی مطلقه بدانند، اما منابع موجود هیچ سندی دال بر تمرکزگرایی و استبداد مطلقه پادشاهان ماد نشان نمی‌دهد. این هم از روایات پیامبران یهودی، هم کتیبه‌های آشوری - تا دوران هوخشتره - و هم محققان معاصر به خوبی مشهود است.

ارمیای نبی خطاب به ماد: «امتی عظیم و پادشاهان بسیار از سوی شمال می‌آید. خدا، روح پادشاهان ماد را بر انگیخته... ای دختر بابل، پادشاهان ماد حاکمانشان جمیع والیانشان (تاکیدها از من، (قادری) است) و تمامی اهل زمین سلطنت او...» (ارمیای نبی به نقل از علی اف، همان، ۴۱۵ - ۴۱۱). همان‌طور که از فحوای کلام ارمیای نبی بر می‌آید، ماد حتی در اوج قدرت خویش بعد از فتح آشور، که تهدیدی برای دولت بزرگ بابل به شمار می‌آمد «پادشاهان بسیار» «پادشاهان ماد» «جمیع والیانشان» و... خطاب می‌شود. اگر دولت ماد، سیستمی متمرکز و استبدادی بود از یك پادشاه و شخص اسم برده می‌شد، نه پادشاهان بسیار و... . همین ارمیای نبی وقتی از هخامنشیان سخن می‌راند، نه اسمی از هخامنشیان، نه پارس و نه هیچ کس دیگری نمی‌برد فقط و تنها اسم کوروش را به زبان می‌آورد. یعنی چنان سیستم متمرکز شخصی و استبداد مطلق کوروش بوده که انگار کل پارس‌ها/ایرانی‌ها و... در شخصیت کوروش هضم شده‌اند. باز ارمیای نبی در هنگام بحث از پادشاهان ماد، از «آرارت - اورارتو - مین -ماننا- اسکناز - سکاها - و...» می‌گوید (همان، ۴۱۱). آرارات و ماننا و... در آن زمان زیر سلطه‌ی مادها بودند که هنوز به طور مستقل نام برده می‌شدند. هویت و پادشاهی خود را همچنان، با وجود تسلط سیاسی ماد، حفظ کرده بودند. همان‌طور که ایرانیان بعد از تسلط مادها بر آن‌ها،

Do Not Distribution

هم‌چنان خود را آزادانه شاه می‌پنداشته و استقلال داخلی داشتند. یعنی در سیستم دولت/پادشاهی مادها، تمرکز قدرت، استبداد، سلسله مراتب، اتحاد - نه توافق - و... نبوده است و به زبان امروزی‌ها به نوعی فدرالیسم و وحدت در عین کثرت یا شاهنشاهی بوده است. تمامی ملل زیر سلطه‌ی مادها هم‌چنان پادشاهی، استقلال داخلی و آزادی داشتند. «ما هیچ اطلاعی از فرستادن شخصی مادی به عنوان ساتراپ کشور دیگری مانند پارس، ارامنه و... نداریم». مفهوم شاهنشاهی به معنای مدرنی که امروز ایرانی‌ها[50] از آن برداشت می‌کنند، همان‌طور مانوئل کوك به آن اشاره کرده است: «کوروش در مناطق فتح شده فرمانروایان از خود می‌گذاشت. بنابراین، مانند شاهنشاهان ماد... شاه شاهان یا شاهنشاه حقیقی نبوده است» (کوك، ۱۳۸۳، ۸۸)،[51] مصداقش نه امپراطوری متمرکز و سلسله مراتبی ایرانیان - از هخامنشی تا ساسانیان - که مبتنی بر سلطه‌ی قوم/طبقه پارس‌ها (بریان، همان، ۱۲۶) بر دیگر ملل بوده است، بلکه مصداق واقعی آن مادها می‌باشد. «امیل بنونیست» نیز از لحاظ زبان شناختی، واژه‌ی شاهنشاهی (خشایثیه)، را پارسی تبار نمی‌داند بلکه وام واژه‌ای از زبان مادها می‌داند. (Benveneste,1969,17) هرودت نیز شاهنشاهی ماد را سازمانی نابسامان توصیف کرده است (هرودت به نقل از فرای، ۱۳۴۴، ۱۲۰). حتی سلطه‌ی مادها بر آسیای مرکزی، بیشتر به عقد پیمان با رؤسای محلی شبیه بود تا تشکیل امپراطوری (بریان، همان، ۳۵)

هم‌چنین «مادهایی که توسط کتیبه آشوری توصیف شده‌اند، ۲۷ شاه مستقل از هم بودند و هیچ سندی در دست نیست که اوضاع داخلی اقوام ماد را در راستای اتحاد قبایل، در پیرامون سرکرده‌های برتر، که بتوان او را شاه ماد نامید تحول یافته باشد» (بریان، همان، ۴۱). «قیام مادی‌ها در نوروز ۶۷۳ بر علیه آشور، با رهبری خشتریته خداوند ده کار - کاشی، مامی تیارشو خداوند ویشینده در ایالت مادای و دوساننی خداوند ده در ایالت سپاردا بود. بدین قرار مردم سه ایالت یکجا به ریاست سه پیشوای متساوی الحقوق[52] وارد گیرودار شدند» (دیاکونوف، ۲۴۷).

اشارت‌های روشنی که در متن‌های آشوری مبنی بر عدم وجود حکومت متمرکز مادی پیوسته شده است (Volgelsang,1999,48) «متون قدیم آشوری از یك عده حکمران به نام «بیل‌الانی» نام می‌برند که در مناطق مختلف ماد حکومت داشتند. عشیره، که رییس آن «ویس پاتیش»، قبیله که رییس آن «زانتوپاتیش» و ملت که رییس آن «هیوپاتیس»، که اسامی هر سه هم به معنای آدمیان و سکنای آنان نیز به کار می‌رفت... بیل‌الی نزد مادها به صورت مفرد رئیس کل و عالی‌ترین مرتبه‌ی حکم‌رانان بود... که بدان‌ها لقب خاصی نمی‌دادند... زیرا برتری یك قبیله مافوق قبایل دیگر را رسماً نمی‌شناختند. وقتی این برتری رسماً شناخته می‌شد که به وسیله‌ی ازدواج رؤسا با یکدیگر صورت می‌گرفت... به رسم جدید بابلی‌ها به آن شخص که رئیس کل مادها بوده لقب شاه می‌دادند. لقب بیل‌الی نزد مادها به صورت مفرد نه مربوط به رئیس عشیره، نه رئیس قبیله بلکه هیوپاتس رئیس ملت است» (هرتسفلد. حکمت، ۴۷ - ۴۹). بیل‌الانی به صورت جمعی اشاره به پایین‌ترین درجه از درجات سه گانه (ریس عشیره) ولی «بیل‌الانی» نزد مادها به صورت مفرد رئیس کل و «هیوپاتیس» یعنی رئیس ملت معنی می‌دهد.

یعنی «هیوپاتیس» – رئیس ملت – مادها از توافق همان بیل‌الانی و کل عشایر بوده است. آشوری‌ها بیل‌الانی را در خطاب به مادها، نه به معنی رئیس عشیره، بلکه رئیس هیوپاتیس به کار برده‌اند (دیاکونوف، همان، ۱۷۹). مادها خود بیل‌الانی را به صورت مفرد، یعنی عالی‌ترین مرتبه‌ی حکمران – هیوپاتیس – به کار برده‌اند. پس آشوری‌ها که بیل الانی را به صورت جمع در مورد مادها به کاربرده‌اند نه خطاب به رؤسای عشایر، بلکه منظور همان هیوپاتیس، و تعدد شاهان بوده است. این همان چیزی است که مادها به آن فره very شاهی می‌گفتند یعنی تعدد و تکثر شاهان، اما پارس‌ها با مصادره‌ی مفاهیم و زبان مادی، معنای مادی و میترایی/پیمانی آن را تهی و معنایی پارسی و زرتشتی/خدایی به آن دادند یعنی فره شاهی را فرِشاهی یا نشانه‌ی الهی تفسیر کردند که بعداً به آن بازخواهم گشت.

بدین ترتیب حتی در اوج دوران جنگ با آشوریان – که در هر ملتی هنگام جنگ نیاز به یك رهبر مطلق الفرمان و سلسله مراتبی جدی نظامی داشته است – مادها رهبران متساوی الحقوق و چندین سرکرده داشته‌اند. استبدادی که هرودت به آن اشاره می‌کند سخت‌گیری رهبران مادی با حمایت توده‌ی مردم بر علیه اشراف عشیرتی بوده است. «موفقیت قیام خشتریته با حمایت توده‌ی قوم آزاد ماد، و شاهان ماد به توده‌های وسیع مردم آزاد بر ضد اشراف عشیرتی متکی بوده‌اند» (دیاکونوف، همان، ۲۵۶ – ۲۵۷). هرودت که خود به استبداد دیوکس اشاره می‌کند می‌نویسد: مادی‌ها مجامع و مجالس خلق، و شوراهای شیوخ داشته‌اند (هرودت به نقل از دیاکونوف، ۱۸۰). کشور ماد از کشورهای خود مختار و مستقل تشکیل شده بود (رضایی، ۱۳۸۴: ۲۰۴) وشاهکان مادی فعال مایشا نبوده‌اند (دیاکونوف، همان، ۱۸۰). چرا که به توده‌های وسیع مردم آزاد متکی بودند (رضایی، همان:۲۰۶). همه‌ی امپراطوری‌های تاریخ متمرکز با استبداد شدید و سلسله مراتب اداره شده است، تصور ماد قدرتمند بدون تمرکز شدید و سلسله مراتب برای بسیاری از محققان دشوار است به این دلیل خیلی‌ها در وجود یك پادشاهی ماد قدرتمند و متحد شك کرده‌اند (استروناخ در کرتیس، ۱۳۹۰: ۱۸۲). غافل از این‌که نیروی اصلی ماد نه در پادشاهی متمرکز بلکه در مشارکت نیروی مردمی و توافق قبایل بود.

یکی از دلایل عدم گرایش به فساد در دولت ماد (دیاکونوف، همان، ۲۵۷)، تشکیل نشدن طبقه‌ی جداگانه نظامیان در ماد بود. داریوش در کتیبه‌ی بیستون میان «مردم – سلحشور که نزد من بودند» و «مردم – سلحشور مادی که در جماعت‌ها بودند» فرق می‌گذارد. یعنی ارتش ماد از خلق جدا نبوده و متشکل از سپاهیان داوطلب بوده است (همان، ۱۸۲). چون در اکثر جوامع تشکیل کاست نظامیان و رهبری آنان باعث سلسله مراتبی شدن جامعه و حاکمیت مطلق رهبران بر توده‌ی مردم می‌شود. اما در ماد پادشاهی نه انحصار اقتصاد و املاك را در دست داشت نه انحصار ارتش و نظامیان را، ارتش و نظامیان در خدمت جامعه بودند و شاه ابزاری برای قدرت مطلقه نداشت. انگاری شاه فقط مشروعیت نمادین و خطمشی‌ها را مشخص می‌کرد. دلیل دیگر عدم سلسله مراتبی شدن و عدم گرایش به استبداد در دولت مادی این است که برخلاف دیگر جوامع شرقی، که رهبر از نژاد خدایان یا برگزیده خدایان و از تخمه‌ی خاصی است و حق‌الهی شاهان داشته که نه به مردم بلکه به خدای خود جوابگو و احکام او چون از طرف خدایان است

Do Not Distribution

مطلق الاجرا می‌باشد. در ماد اساس دولت نه بر اساس حق‌الهی شاهان و... بلکه براساس رأی عمومی – نه به معنای امروزی آن – و قرارداد اجتماعی – که از اسم هگمتانه، به معنی محل اجتماع (گیرشمن، همان، ۱۱۶) به خوبی مشهود است – بنیان نهاده شد و منبع مشروعیتی به غیر از مردم و خواست و اراده‌ی مردم نداشت.

- دولت ایرانی:

متن هرودت در اشاره به شکل‌گیری امپراطوری ایرانیان/هخامنشی، به سه نکته‌ی مهم اشاره کرده است، یکی این که خطابِ کوروش برای تهییج ایرانیان برای حمله به ماد، «سپاهیان» (هرودت، همان، ۱۰۵) بودند. انجمن عمومی که کوروش در زمان تدارك شورش علیه مادها فراخواند تا در پیشگاه آنان بر ضد مادها سخنرانی کند همان سپاهیان بودند (ویدن‌گرن، ۱۳۹۰: ۱۴۹). دوم کوروش خود را از جانب پروردگار مأمور آزادی پارس‌ها (همان) از سلطه‌ی مادها می‌داند و سوم اساس شکل‌گیری این امپراطوری، جنگ و عطش ثروت‌های مادی است (همان). قبلاً از نظامی/اشرافی بودن امپراطوری هخامنشی/ایرانی و نفی و ضد مادی بودن آن بحث کردیم. اکنون همان‌طور که اساس دولت مادی را بر اساس متن هرودت استنباط کردیم بر اساس همین متن به دو مورد دیگر در مورد ساختار امپراطوری هخامنشی/ایرانی می‌پردازیم. یکی ادعای مشروعیت متافیزیکی و حق‌الهی اولین پادشاه ایرانی، دوم شکل‌گیری این پادشاهی بر اساس تجاوز و لشکرکشی برای کسب غنایم و ثروت دیگر ملل.

آن‌طور که از متن هرودت بر می‌آید بر خلاف مادها که اساس شکل‌گیری دولتشان، بر توافق داخلی و اجرای عدالت با مشروعیت زمینی/قراردادی بود، اساس امپراطوری ایرانی به رهبری کوروش، براساس تجاوز و عطش ثروت و غنایم دیگر سرزمین‌ها با حق الهی شاهان بود. بنیان امپراطوری ایرانی، مانند اسلام[۵۳] بر اساس کشورگشایی، سلطه بر دیگر سرزمین‌ها و کسب غنایم بود. گویی از وعده‌های کوروش و نیزه‌های پارسی داریوش،[۵۴] تا «راه قدس از کربلاست»، کشورگشایی و ادعای سرزمین‌های دیگر، هر بار ایدئولوژی‌های متفاوت (اسلامی، اهورایی، مرز ایران زمین و...) *تقدیر*[۵۵] ایران زمین است. این کشورگشایی به دلیل «ساختار اشرافی قدرت در ایران هخامنشی است (کریستن سن، ۳) – که به فکر منافع شخصی و کسب غنایم بودند – و بی قانونی در جامعه بود که منویات شخصی شاه، قانون مطلق به حساب می‌آمد. چون همه‌ی مردمان پارس به استثنای یك نفر (پادشاه)، مشتی برده، عاری از حقوق شهروندی هستند (گزنفون به نقل از علی اف، همان، ۳۲۱). آن‌چه شاهنشاه ایران از ملت‌های تابع می‌خواست «زیستن به خاطر او، کار کردن به خاطر او، برآوردن همه‌ی خواهش‌های او و مردن در راه او» (گیرشمن، به نقل از رضایی، ۱۳۸۴، ۳۱۵). خواهش‌های قدرت مطلق پادشاه ایرانی، کسب افتخار کشورگشایی بیشتر بود.[۵۶] کوروش خود همیشه پادشاه خوب را با یك چوپان خوب مقایسه می‌کرد که از زیر دستانش انتظار اطاعت مطلق را داشت. (گزنفون، کریمی، ۲۵۸). ساختار چوپان/گله‌ای (ارباب/رعیتی)[۵۷] همه را به اطاعت محض از شخص شاه وا

Do Not Distribution

می‌داشت. «در ایران همه‌ی اقوام مطیع، تحت مراقبت و زور نگهبانان شاهی، برای پادشاه باج و خراج می‌آورند و پادشاه مرکز حیات است. یونانی‌ها خدایان را می‌پرستند و ایرانی‌ها یک فرد بشری که مظهر خداست». (گیرشمن. معین، ۱۳۸۸، ۴۲۲).

کوروش بر خلاف دیوکس، مشروعیت خود را از انتخاب مردمی نمی‌گیرد، بلکه خود را فرستاده از طرف خدا، و نخستین اندیشه وی (کوروش) معطوف به خدایان و نثار قربانی برای آنان بود، (گزنفون به نقل از بریان، ۳۷۲) می‌داند. اولین تکلیف و بزرگ‌ترین تکلیف را پرستش خدایان قرار داد (گزنفون، به نقل از فرشادمهر، ۱۳۸۵، ۶۴). کوورش از همان آغاز شکل‌گیری امپراطوریش، بر حق‌الهی و مشروعیت متافیزیکی خود تأکید دارد. «پیوند بین مذهب هزاره‌ای و ایدئولوژی شاهنشاهی – که تا به امروز اساس حکومت در ایران است – قادری –، با هخامنشیان برقرار شد و تنها این حکومت بود که دنیا را از شر آشفتگی و هرج و مرج نجات می‌داد... اقتدار هخامنشی، با تلفیق فرمانروایی و اقتدار الهی، سلسله مراتب اساسی را بنیان نهاد که در سراسر امپراطوری رعایت شد. وانگهی، این سلسله مراتب از اهورامزدا آغاز می‌شد... درنتیجه حق فرمانروایی و حکومت منحصر به آنان بوده است... شورش علیه پادشاه هخامنشی، شورش علیه اهورامزدا و نظام جهانی وی تلقی می‌شد. این عقاید و آرمان‌ها به روشنی در نخستین کتیبه‌های داریوش اول در بیستون...، آرامگاه خشایارشاه... متن کتیبه‌ی منشور کوروش بیان شده است، با این تفاوت که کوروش به عنوان پادشاه بابل که مردوك خدای بابل – و نه اهورامزدا – به او قداست بخشیده است، توصیف شده است» (گارثویت، ۱۳۸۷، ۹۷). «در (نظام سیاسی) هخامنشیان، هرآن‌چه پادشاه انجام می‌دهد در حقیقت اجرای دستورات اهورامزدا است (در کوروش مردوك است، قادری) بنابراین، تمام فعالیت‌های پادشاه خارج از قلمرو کنجکاوی و نظارت مردم قرار دارد» (قاضی مرادی، ۱۳۸۹،۶۳ – ۶۴). «در دوران هخامنشیان سیستم حکومتی استبداد مطلق بود و شاه نماینده‌ی اهورامزدا... .شاه می‌توانست هر کس را که بخواهد بدون محاکمه معدوم سازد حتی سوگلی شاه نیز برای کشتن آزاد بود» (رضایی، ۱۳۸۴: ۳۱۳). «پادشاه هخامنشی به نام خود شمشیر خویش را، آن هم دور از سرزمین خود، به کار نبرده است، بلکه در راه اجرای فرمان‌های الهی، و اعمال پادشاه مورد تصویب خدای بزرگ است، این امر مبین اطاعت و انقیاد محض است» (گیرشمن، همان، ۶۸). «به گمان ایرانیان خیر در برابر شر دو ابزار داشت، یکی هم‌دینان و دیگری سلطنت و فرمانبرداری از شاه برای شکست شر لازم است... به قول کتاب دینکرد، دین شهریاری است و شهریاری دین است» (آموزگار، ۱۳۸۵: ۱۵۳).

حق‌الهی شاهان (فره‌ایزدی) همراه با اصل و نسب، دو عنصر اصلی مشروعیت بخشی به پادشاهان هخامنشی است (ویسهوفر، ۵۰،۱۳۷۷–۵۱). مشروعیت مبتنی بر حق‌الهی، با واژه‌ی خاص خودش، یعنی «خورنه» در زبان فارسی «فره»، شناخته می‌شود (گارثویت، همان، ۱۲۲). «پادشاهان هخامنشی نه پرستش می‌شدند نه مدعی تبار خدایان بودند، با این حال رابطه‌ی خاصی با وجود متعال داشتند. مشروعیت فرمانروا و استبداد نظری او، بازتابی از جایگاه وی به عنوان نماینده‌ی اهورامزدا – «به خواست اهورامزدا من شاه هستم. این‌ها کشورهایی است که به لطف اهورامزدا من بر آن‌ها شاه شدم» (قادری) – در روی زمین است» (گارثویت، همان).

Do Not Distribution

نظم سیاسی هخامنشی/ایرانی در ادامه‌ی نظم‌کیهانی، و شاه، جانشین زمینی اهورامزدا در نظم‌کیهانی است. شاه در فصل مشترك این جهان و جهان الهی قرار دارد و این دو جهان به میانجی‌گری او با یکدیگر ارتباط دارند (بریان، همان، ۳۶۹). «شورش علیه شاه، شورش علیه نظم‌کیهانی و نظام دنیا و اهورامزدا است. حتی مزدیسنا نیز برای پیروزی بر دیوسنا، وابسته به نیروی پادشاهی است» (مسکوب، ۲۵۳۶: ۱۹). این همه تأکید بر شاه و مشروعیت متافیزیکی آن، ناشی از نبود مقبولیت مردمی در میان ملت‌های مغلوب چون ماد بود. شاه مقبول و منتخب مردم چون آستیاگ، نیازی به تأکید بر مشروعیت الهی ندارند.

در اندیشه‌ی ایران زمین، شخص شاه، خدای بر روی زمین، و استوارترین نهاد نظام سیاسی ایران به شمار می‌رود (طباطبایی، ۱۳۸۰، ۱۱۵). شاه با واژه‌ی خشایثیه توصیف شده است. از نظر «بنونیست» واژه‌ی خشایثیه، در پارسی باستان به معنای خدا بود که به واژه‌ی شاه در فارسی جدید تبدیل شد. بنونیست در ادامه می‌افزاید که در زبان سغدی فرمانروا، خوتای xwataw خوانده می‌شود که در اصل به معنای خودکامه در معنای لغوی آن است، یعنی کسی که دارای قدرت مطلق است و قدرت خود را مدیون کس دیگری نیست. واژه‌ی یونانی خودکامه گرته‌برداری از آن است. واژه‌ی خوتای در فارسی میانه به واژه‌ی «خدا» به معنای موجودی که دارای قدرت مطلق است، تحول پیدا کرد. واژه‌ی خدای در ایران برخلاف آیین‌های هنداروپایی، نشان دادن راه راست نیست، بلکه در ایران ما شاهد ظهور قدرت مطلق هستیم که شاهنشاهی هخامنشی تجسم آن تلقی می‌شود. (benveniste,1969,17-21). به همین دلیل تاریخ شاهان ایرانی تحت عنوان «خدای نامه»، تدوین گشت. حاکمیت شاه نمونه‌ی زمینی حاکمیت مطلق خدا/اهورامزدا، در آسمان است. «این واقعیت را که شش نفر از نجبای کشور شاه ایران را در اداره‌ی امور یاری می‌دادند قرینه‌ای معرفی می‌کرد از شهریاری آسمانی، که اهورامزدا همراه با شش امشاسپند بزرگ، در آن‌جا فرمانروایی می‌کرد. اوضاع و احوال، بر طبق نظمی، که ملهم از طرح آسمانی و الهی بود، اداره می‌شود» (بویس، ۱۳۷۵، ۱۴۲). پس اگر الگوی فرمانروایی شاهان هخامنشی بر طرح الگوی سلطنت اهورایی استوار و توجیه پذیر شده، آیین رفتار مردم با شاه نیز، آیین حضور در برابر خدا است. (قاضی مرادی، ۱۳۸۹، ۷۲). به همین دلیل در آمدن شاه همه باید به نیایش به خاك افتند، چون شاه به معنای حقیقی یزدانی است (اومستد، ۱۳۸۴، ۳۸۵). هسته‌ی مرکزی و اصلی هنر هخامنشی در ذات شخص شاه منعکس است و همه چیز به او مربوط است و ذهن و فکر رعایا در هر لحظه می‌بایست تحت تأثیر مظهر قدرت او باشد (شاندور، همان، ۳۵۹). «در الگوی هخامنشی، در بالای طبقات اجتماعی پادشاه قرار داشت که بنای کامل قدرتش بر یك احساس استوار بود و آن وفاداری مطلق رعایا نسبت به فرمانروای حاکم... که مظهر خدا و به اندازه موجود خدایی مورد پرستش و احترام بود و رعایا بدون استثنا از بالاترین مقامات تا سرداران همگی جزو غلامان شاه بودند» (شاندور، همان، ۴۱۱ –۴۱۰).

سید جواد طباطبایی، براساس نظریه‌ی هگل، مفهوم شاهنشاهی را به معنای واقعی کلمه در مورد هخامنشیان صادق دانسته و آن را «نه دولت، بلکه دولت دولت‌ها، وحدت در کثرت، که

Do Not Distribution

ملل زیر سلطه با حفظ زبان و آداب و رسوم گوناگون خود، با حفظ تنوع و کثرت خود، ملت واحدی را تشکیل دادند. شاهنشاهی وحدتی پایدار با تأمین مصالح همه‌ی اقوام و آزادی آن‌ها تأمین، که تعادل ناپایدار آن اقوام را به پایداری ملت تبدیل می‌کرد. اگر چه به سرکوبی شورشیان می‌پرداخت، نه به نفع برتری قومی بر اقوام دیگر، بلکه برای حفظ تعادل میان اقوام بود» (طباطبایی، همان، ۱۴۳ – ۱۴۵). با توجه به مطالب قبلی درهمین فصل، مبنی بر حق‌الهی شاهان، پارس‌گرایی، معافیت تنها پارس‌ها از مالیات، دشمنی و خشونت علیه ماد و... گفته‌های طباطبایی ساخته پرداخته خیالات خویش، و قالب کردن الگوی آرمانی خویش بر تاریخ ایران است. در اینجا فقط به واژه‌ی شاهنشاهی در اندیشه‌ی طباطبایی خواهیم پرداخت. وی این مفهوم را بر اساس اندیشه‌ی هگل انتزاع کرده است. همان‌طور که خود طباطبایی نیز به آن اشاره کرده، در زمان هگل «هنوز بسیاری از زوایای تاریخ ایران باستان شناخته شده نبود» (طباطبایی، همان، ۱۴۵). هگل در اوج دوران آریایی‌گرایی، که ایران به عنوان تاریخ گذشته‌ی نژاد برتر آریا که می‌بایست تصویر مثبتی از گذشته خود ارائه می‌دادند، تصویر کردند. در زمان هگل هنوز ایران شناسان برجسته‌ای که خارج از خود اساطیر شاه‌پرستی ایرانی، که در هرودت هم تجلی یافت (قبلاً گفته‌ام)، با ایران و تشکیلات سلطنت آن آشنایی نداشتند. هگل قطعاً اگر با اندیشه‌های ایران شناسان برجسته‌ای چون، کریستن‌سن، گیرشمن، ویسهوفر، پییر بریان، مری بویس، دیاکونوف، و... که قبلاً اشاره‌ای به مطالب آن‌ها در مورد حق‌الهی و استبداد ایرانی داشتیم، آشنایی داشت، به بیراهه نمی‌رفت.

همان‌طور که قبلاً گفتیم مانوئل کوك، امپراطوری هخامنشی را شاهنشاهی ندانسته و واژه‌ی شاهنشاهی را بیشتر در مورد مادها صادق دانسته است. بنونیست نیز واژه‌ی شاهنشاهی را پارسی ندانسته، بلکه واژه‌ای است که از زبان مادها گرفته شده است که در زبان باستان واژه‌های بسیاری از خشایثیه xasayasiya گرفته شده است که در آن، واژه‌ی اوستایی xasasra که به قدرت و سرزمینی (دنیا) که قدرت بر آن اعمال می‌شود، دلالت دارد. وقتی داریوش می‌گوید «اهورامزدا آن که xasaca را به من ارزانی داشت»، باید به هر دو معنای فرمانروایی و سرزمینی که بر آن فرمانده می‌شود فهمیده شود. (benveniste,1969,17-21). ما در ادامه مفصل به وام‌گیری واژه‌های مادی توسط پارس‌ها، اما با تغییر محتوای آن‌ها خواهیم پرداخت. در اینجا نیز فقط اصل واژه‌ی شاهنشاهی از ماد گرفته شد، اما معنای آن کاملاً تغییر یافته است. اگر به نوشته‌ی بنونیست دقت کنیم به درستی ریشه‌ی واژه‌ی شاه، قدرت و سرزمین (دنیا) را از واژه‌ی خشایثیه xasayasiya می‌داند. اگر اصل واژه‌ی شاهنشاهی مادی/کُردی است، تطبیق آن با واژه‌های سرزمین و قدرت نیز مادی است. اما در ایران همگام با تغییر قدرت از قرارداد اجتماعی مادها به حق‌الهی شاهان در پارس، معنای آن نیز تغییر یافته است. اصل واژه‌ی khshathra-varirya که گفتیم هم به معنای سرزمین و هم شهر و شاه، به معنایی پادشاهی نیز است variya نیز به معنی انتخاب شده است، که در کل به معنای شاه انتخاب شده می‌باشد. براساس نوشته‌هایی که قبلاً در مورد دولت مادی گفتیم شاه در مادها، نه مشروعیت آسمانی/حق‌الهی، بلکه مشروعیت زمینی و براساس قرارداد اجتماعی شکل گرفت. یعنی شاه در

ماد و قدرت او و شاهنشاهی از توافق مجموعه‌ای از شاهان و روسای محلی نشأت گرفته است. ریشه‌ی قدرت شاه در ماد از سرزمین (دنیا) و مردم سرزمینش گرفته شده ، یعنی از پایین به بالا بوده است. سرزمینی (ساکنان آن) که مبنای و منبع قدرت شاه ماد بوده است، در ایران به سرزمینی که قدرت بر آن اعمال می‌شود، تغییر معنا یافت. شاهنشاهی که در ماد، هم معنی با واژه‌ی دنیا (سرزمین) است یعنی شاه ریشه‌ی دنیایی دارد. شاه مفهومی دنیوی و زمینی است. اما با تغییر مشروعیت از قرارداد مادها به حق‌الهی پارس‌ها، شاه مفهوم متافیزیکی به خود گرفته، و به جای ریشه گرفتن قدرت شاهنشاهی از دنیا، از اهورا و آسمان ریشه می‌گیرد. بنابراین، دنیایی که منبع قدرت شاه بود به دنیایی که ابزار قدرت شاه است، تبدیل می‌شود. دنیا در جهان بینی مادها به قدرت، مفهوم دنیوی قدرت، و سرزمینی که قدرت از آن نشأت می‌گیرد، اشاره دارد اما در جهان بینی اوستایی به قدرت و سرزمینی که قدرت بر آن اعمال می‌شود، تغییر یافت.

باری برخلاف طباطبایی، با توجه به ایدئولوژی و ماهیت سلسله مراتبی جامعه‌ی هخامنشی، همه‌ی اقتدار از شخص پادشاه - در نهایت اهورامزدا - نشأت می‌گرفت (گارثویت، همان، ۱۲۷). این ماهیت سلسله مراتبی (عدالت افلاطونی) ایرانیان، به جای توافق و اجتماع، اتحاد و اطاعت می‌طلبد. اندیشه‌ی توافق مادها در مقابل اتحاد پارس‌ها، از دو واژه‌ی هگمتانه و هخامنش به خوبی مشهود است. هگمتانه به معنی محل اجتماع و توافق است (گیرشمن، همان، ۱۱۶) و هخامنش به معنی اندیشه‌ی اتحاد است (هینتس، ۱۳۸۶، ۵۵). تفاوت دو واژه‌ی اتحاد با اجتماع، به اندازه‌ی تفاوت دو سیستم مادها با ایرانی‌ها است. با انتقال حکومت از دست مادها به‌ایرانی‌ها. حکومت از حکمیت و داوری بین مردم به حکومت و حاکمیت بر مردم تبدیل شد[۵۸] (رضایی، ۱۳۸۴، ۱۲). واژه‌ی مشترک شاهنشاهی نباید چشم ما را بر تفاوت‌های ساختاری دو سیستم ماد و پارس و دو الگوی قرارداد و فتح، ببندد. شاهنشاهی در ماد همراه با مفهوم فرنه/خورنه یا فره‌ایزدی نبوده است و همان‌طور که یوستی به درستی اشاره کرده است مفهوم فرنه واژه‌ای پارسی است نه مادی (یوستی به نقل از ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۱۶۲).

گفتیم دو عنصر حق‌الهی[۵۹] و اصل و نسب پارس‌گرایی، اساس ایدئولوژی هخامنشیان در کسب مشروعیت است. ویسهوفر می‌نویسد: «هخامنشیان بر واژه‌ی پارسی بیش از آریایی تأکید داشتند و به تعلق خود به پارسی در تفاوت با مادها... اشاره داشتند» (ویسهوفر، ۱۳۷۷، ۱۳). پارس‌گرایی در نبشته‌های داریوش به خوبی مشهود است که ما بعد به آن خواهیم پرداخت، اما آیا در کوروش نیز، با توجه به مصلحت اندیشی وی، می‌توان رگه‌های پارس‌گرایی را استنباط کرد؟

«پاسارگاد کاخ اصلی هخامنشی در فارس، و نام آن از پارس، برگرفته از نام قبیله‌ای کوروش است. پاسارگاد به لحاظ شخصی و سیاسی برای او - کوروش - مهم بود حتی پس از ساختن تخت جمشید، پاسارگاد به صورت یك معیار مهم برای مشروعیت حکومت و نیز یك مرکز تشریفاتی برای تاج گذاری‌ها، باقی ماند» (گارثویت، همان، ۱۵۱). اما این همه اهمیت پاسارگاد، که حتی شاهان بعدی هخامنشی، با وجود کاخ‌های بزرگ‌تر و با ابهت‌تری چون تخت جمشید و شوش و بابل و... هم‌چنان در آن تاج‌گذاری می‌کردند، ناشی از چه چیزی

بود؟ استرابون می‌گوید: «کوروش برای پاسارگاد ارج فراوان قائل بود، به سبب آن بود که در همین مکان به آخرین نبردی دست زده بود که ایشتوویگوی (آستیاگ) ماد در آن شکست خورده بود... امپراطوری آسیا را در دست او قرار داد و برای آن که خاطره‌ی این رویداد زنده بماند، (کوروش) کاخ پاسارگاد را بنیان نهاد» (کتاب ۱۵فصل ۳ بند ۸. به نقل از بریان، همان، ۱۳۲).[۶۰] بنابراین، پاسارگاد پایتخت و نماد شاهنشاهی هخامنشی، به افتخار پیروزی بر مادها و مهم‌تر این که، ریشه در واژه‌ی پارس، به معنی تأکید بر اصل و نصب عشیره‌ای/قومی پارس است که «به خاستگاه عشیره‌ای (قومی، قادری) و گذشته‌ی هخامنشی کوروش مشروعیت می‌بخشد» (گارثویت، همان، ۱۵۱).

بنابراین، هم‌چنان که اساس امپراطوری/پادشاهی هخامنشی/ایرانی و ایده‌ی بنیان نهادن پایتخت، پاسارگاد، بر اساس نفی و نابودی مادها و زنده نگاهداشتن خاطره‌ی آن شکل‌گرفت، اساس ایدئولوژی مشروعیت بخشی ایرانیان/هخامنشیان نیز، بر اساس نفی ایدئولوژی دولت/پادشاهی ماد، تکوین یافت. در مقابل مادها و قرارداد میترایی، به پارس‌گرایی و مشروعیت الهی شاهانه‌ی زرتشت ارجاع داده و در مقابل عدالت اشتراکی و ضد اشرافی مادها، سیستمی الیگارشیك و سلسله مراتبی بنیان نهادند. این به این معنی نیست سوژه‌ای آگاهانه این طرح را ریخته باشد بلکه از نظر مفهومی، اساس قوم/امپراطوری/ایدئولوژی و... پارس‌ها/ایرانی‌ها بر اساس نفی و غیر سازی مادها تکوین یافت. پس بر خلاف نظریه‌ی برخی از محققان[۶۱] سیستم امپراطوری ایرانیان نه تنها در تداوم و یا تکامل سیستم پادشاهی ماد نبوده است، بلکه از هر نظر در گسست از آن شکل گرفته است. کل سیستم امپراطوری و عقل سیاسی ایرانیان/هخامنشیان، الگو برداری محض از عقل سیاسیِ بین‌النهرین و آشوریان است. مفهوم (نه واژه) فره‌ایزدی، نقش اهورامزدا، نمایندگی شاه از طرف خدا، سلسله مراتب و... برگرفته از بین‌النهرین و نژاد سامی است، همان‌طور که زبان پارسی (ساختار نه کلمه‌های مادی آن) ریشه در زبان آرامی و سامی دارد.

با پیروزی پارس بر ماد، اونیروس (خدای رویا) بر دل مردم راه یافت و دیکه (خدای عدالت سلسله مراتبی) بر اروس پیروز شد. با پیروزی کوروش بر ماد، زئوس، متیس را بلعید، آسن خرد، توسط گوشان سرود خرد، از بین می‌رود. مردم از ترس جادوهای مده‌آ، او را تا ابد از سلطنت محروم کردند، همان‌طور که از ترس جادوهای آژی‌دهاك/ضحاك، تاریخ آن‌ها را از دولت محروم کرد. پرسیوس زئوس‌زاده، با کمك معبد آتنا و خدای هرمس، مدوسای گیسو مار و نفرین شده را کشت. ذوالقرنین، یأجوج و مأجوج را نابود کرد. حکومت کوتاه مادها نمادی از حکومت کوتاه دیونزوس (زاگروس) و مده‌ای جادوگر است که یکی به دست تیتان‌ها نابود شد و دیگری از ترس جادو و... از حکومت برای همیشه محروم شد که طنینی از محرومیت تاریخی کُردها از حکومت می‌باشد (که متنی هم در این زمینه از پیامبر روایت شده است). سوگند وفاداری کوروش به آستیاگ نمادی از سوگند یاسون به مده‌ا بود که بر اثر ترس مردم و اشراف از مده‌ا یا ضحاك، شکسته شد. یا همانند ماری که حوا و آدم را به خوردن میوه‌ی ممنوعه (شهوت و معرفت) هدایت، ولی خود تا ابد محکوم به بدبختی شد - و این مار مورد لعن و نفرین خدا قرار گرفت و از پاهایش محروم و تا ابد به چسپیدن به خاك محکوم می‌شود و

Do Not Distribution

قتل و کشتن مار جوهر رابطه آن با آدمی شد - کُردها هم محکوم و محروم از حکومت شدند و جوهر رابطه‌ی آن‌ها با عقل عرب/ ترک چیزی جز سرکوب و نفی، و با عقل ایرانی جدا از سرکوب و نفی، «مراقبت Discipline» بوده است. پرومته‌ی کُرد آزادی را به تاریخ هدیه داد اما کوروش و ایرانیان، نان و غنایم را.

- سلطنت ایرانی تداوم الگوی بین‌النهرینی، نه ماد:

در مورد تأثیر پذیری الگوی سلطنت ایرانی از آشور و عیلام/بین‌النهرین، نه از ماد، قبل از ارائه‌ی نظریه‌های مورخین، از زبان خود کوروش این تأثیر پذیری را بشنویم. تکه‌ی شکسته‌ی استوانه‌ی کوروش درموزه‌ی «نیس» به دست «برگر» بازسازی شد، در این متن کوروش به صراحت آشور بانی‌پال شاه بزرگ آشور را الگوی سیاسی خود می‌داند (Anzeig von c.B.- Walker.Iran.1972.).[۶۲] کوروش با کشف کتیبه‌ای از آشور بانی‌پال خیلی سعی داشت خودش را با فرمانروایان کامیاب قبلی بین النهرین ارتباط دهد (Kuhrt,2007,51). هم‌چنین کوروش مردوك خدای بین‌النهرین را به عنوان خدای خود و پادشاهی خود را از لطف وی می‌داند: «مردوك... سراسر سرزمین‌ها، همه‌ی آن‌ها را بررسی کرد... شاهزاده‌ای دادگر را، بنا به خواسته‌ی دلش، پیدا کرد، دستش را گرفته، کوروش، شاه انشان، او نامش را اعلام کرد و او را به پادشاهی در تمام جهان خواند...» (استوانه کوروشcB).[۶۳] کوروش در استوانه خود را شاه انشان معرفی می‌کند. بنابراین، «کوروش مانند اسلاف خود علاقه داشته است موقعیت خود را به مثابه‌ی وارث شاهان عیلامی (که فرهنگ سیاسی بابلی داشتند، قادری) در کشور کوهستانی انشان جلوه‌گر سازد» (بریان، همان، ۱۳۹). کوروش کاخ خود را با پیکره‌های نمادین آشوری بابلی تزیین کرده است. (هینتس، همان، ۱۱۷)

هم‌چنین، اساسی‌ترین مفهوم عقل سیاسی ایران یعنی فره‌ایزدی و نقش اهورامزدا به شکل بال‌های عقاب که حلقه‌ی مشروعیت و قدرت را به شاه تقدیم می‌کند، برگرفته شده از تمدن آشور/بابل است. «در دین عیلامی خدایان و شاهان نیرویی ویژه به نام «کیدن» دارند، نیروی ملکوتی یا جادویی، پس به احتمال زیاد فره محصول تبادل فرهنگی با عیلام و بین‌النهرین است نه آریایی... نام این نیرو در آشوری ملمو Melmmu که همان کیدن Kidden عیلامی و فره ایرانی است» (بهار، ۱۳۸۴، ۱۴۲). نظام حکومتی ایرانی نه تنها یکتاپرستی را پذیرفت، بلکه قدرت مطلق و مقدس آشوری را به صورت سلطنت مقدس و مطلق ایرانی درآورد. اگر شاه آشوری لطف خدا را از دست می‌داد، ملمو نیز از او می‌گریخت، در ایران نیز چنین بود همانند جمشید. لباس شاه آشوری با لباس خدایان هیچ فرقی نداشت «در هخامنشیان و ساسانیان نیز شاه و خدا هم لباس هستند میان شاه آشوری و خدا رابطه‌ی خاصی بود مانند ایران که داریوش برگزیده‌ی اهورا بود... شاه آشوری روحانی اعظم بود... در ایران هم شاه مافوق طبقات و روحانی و شاه - موبد بود...» (بهار، همان، ۱۶۴ - ۱۶۵). متن کتیبه‌های هخامنشی، شبیه و برگرفته از قوانین حمورابی است (بهار، همان،۴۱۰).

Do Not Distribution

تصاویر اهورامزدا نیز از روی تصاویر آشوری اقتباس شده است (شهبازی، همان، ۳۴۱) که، حلقه‌ی مشروعیت را به شاهان آشوری می‌دهد. این پیکره‌ی بالدار که نمادی از اهورامزدا تعریف شده مرتبط با هوروس مصری است که آشوری‌ها وام گرفتند و سپس به پارس‌ها رسید (یاما اوچی، ۱۳۹۰، ۴۹۱). تأثیرپذیری عقل سیاسی ایرانی از آشور و بین‌النهرین به خوبی در هنر تخت جمشید نیز نمایان است. گاوهای نر بالدار بر سر دروازه‌های تخت جمشید، نگهبانان کاخ آشوری بودند که مورد الهام هنرمندان ایرانی قرار گرفت (رضی، ۱۳۸۲، ۲۴۲. بویس، ۱۳۷۵، ۹۳). هم‌چنین، شکار شیر شاهان ایرانی، الهام گرفته از فرهنگ آشور است (بویس، همان، ۱۵۲). شیر در ادیان آسمانی چه زرتشت و چه آشور «موجودی اهریمنی و دیو صفت است» (بویس، همان، ۱۵۷). ما بعداً به صورت جداگانه به مقایسه‌ی آثار باستانی ایرانیان با ماد خواهیم پرداخت، در اینجا فقط برای روشن شدن این مطلب که فرهنگ ایرانی متأثر از بین‌النهرین و بر ضد مادی است، اشاره می‌کنم که، در اسناد آشوری/بین‌النهرینی و ایرانی، همیشه گاو مقدس و شیر نفرین شده است و داریوش شاه و شاهان آشور و... در نقش و نگارهای کاخ‌های خویش همیشه در حال شکار شیر و یا لِه کردن شیر در زیر پاهایشان نشان داده شده‌اند. اما از معدود آثاری که از مادها باقی مانده است شیر سنگی همدان است. خدای مادی یعنی میترا - بعد به آن خواهیم پرداخت - رسالت اصلیش گاوکشی است. بنابراین، فرهنگ ایرانی، آشور و بین‌النهرینی گاو را مقدس و شیر را نفرین شده دانسته، در حالی که فرهنگ مادی شیر را مقدس و گاوکشی می‌کنند.

همچنین از نظر سیاست خارجی، برخلاف روایت هرودت که امپریالیسم هخامنشیان را در تداوم سلطنت مادی می‌داند، و یونانیان، تجاوز هخامنشیان به یونان را جنگ‌های مادی نامیدند،منابع مکتوب و باستان‌شناسی، سیاست خارجی تهاجمی و پادشاهی متمرکز مادی را تأیید نمی‌کنند (Muson,2209,460-461. Helm,1981,86). منابع میخی آشوری حکومت مادها را متکثر، پراکنده با سردسته‌های محلی ذکر می‌کنند (Liverani,17) و این برای ما سخت است که باور کنیم مدل حکومتی متکثر ماد، الگو یا زمینه‌ی امپریالیسم پارس بوده است (Munson,Ibid). هجوم مادها تنها در برابر قدرت‌هایی چون آشور بود که آن‌ها را به رسمیت نمی‌شناختند و به خاك آن‌ها تجاوز می‌کردند بعد از دفع خطر آشور، ماد با قدرت‌های منطقه مانند بابل، لیدی و... پیمان صلح بست. با ظهور پارسها و حکومت هخامنشیان بود که صلح و موازنه را برهم زد و تمامی تمدن‌های قدیم را نابود کرد در واقع کوروش بازتولید امپریالیسم آشور بود که به خاك و سرزمین‌های دیگر تجاوز و لشکرکشی می‌کرد و منابع و خاك آن‌ها را ملك شخصی سپاهیان خود و مردم را به بردگی می‌گرفت.

زئوس و مردوك از آمدن کوروش نگران نشدند چرا که پیروان آن‌ها با اطمینان می‌توانستند به معبدهای ایشان بیایند (شاندور ص ۴۱۶). در هر سه کتاب آسمانی، کوروش مورد ستایش پروردگار قرار گرفته است. کوروش مجری خواست‌های بابل و یهوه است، (فرشادمهر، ۱۳۸۵، ۲۲۰). «فرمانروایان هخامنشی در مصر به خدایان مصر احترام لازم را به جا می‌آوردند، برعکس وقتی یونان را تصرف کردند، همه‌ی معابد آن را آتش زدند و هیچ سندی در دست نیست که

Do Not Distribution

در صدد آشتی کردن با خدایانی باشند که به معابد آنان بی‌حرمتی کردند و هیچ سندی در دست نیست که پارسیان هیچ‌گاه نام زئوس آپولون یا هرا و... را آموخته باشند» (شاندور، همان، ۲۱۵). داریوش که به معابد بابل و مصر احترام کامل می‌گذاشت و اهل تسامح بود، اما «همه معابد میترایی را ویران کرده است» (هینتس، همان، ۳۷۱). تسامح کوروش و داریوش در مقابل بابل، آشور و مصر و سخت‌گیری در مقابل میترا و معابد یونانی، نشان از همسانی فرهنگی با بابل و مصر، و تفاوت و ضدیت با فرهنگ ماد و یونان است. پس تسامح هخامنشیان موارد خاصی داشته است، اگر تسامح در برابر یهودیان بوده است به دلیل شباهت یهوه و اهورامزدا بود (هینتس، همان، ۱۱۳). اگر تسامح در مقابل معابد مصر و بابلی بوده است به دلیل شباهت ساختارهای سیاسی و فرهنگی آنان بوده، که مبتنی بر مشروعیت آسمانی و فره‌ایزدی و... بوده است. اما تفاوت میترای مادی (در ادامه به آن خواهیم پرداخت)، که مبتنی بر قرارداد اجتماعی و مشروعیت زمینی، و یونان نیز که دموکراسی پرور بود، نه تنها تسامح نداشتند بلکه نابود می‌کردند.

Do Not Distribution

۴- دین ایرانی در مقابل آیین مادی: طلوع زرتشت، غروب میترا:

آیین مادی: میترا (مهر)

معمولاً دین مهر را خورشید پرستی و آن را آیینی ایرانی می‌دانند. پیش فرض محققین در ایرانی دانستن آیین مهر یکی این است که مرزهای سیاسی ایران را به عنون مرز فرهنگی/قومیِ مشترکی فرض کرده‌اند. غافل از این که مرز سیاسی ایران، به معنای همسانی دینی/قومی در درون این مرز نیست. خورشید پرستی مهریان، میترای متأخر ایرانی شده توسط مغان زرتشتی است و ربطی به اصل آیین میترا ندارد. بعد از هژمونی نظریات «ورمازن» و«فرانتس کومون»، اولین بار «ویکاندر» به درستی ریشه‌های غیر ایرانی میترا را کشف کرد و «میه» و «پل تیمه» به درستی فهمیدند که اصل میترا به معنی قرارداد و پیمان contract است و هیچ ربطی به خورشید پرستی ایرانی ندارد. «مایوهوفر» و «ویدن‌گرن» نیز بر ریشه‌های مادی(مدی) میترا تأکید کردند. بر خلاف نظریه‌ی رایج، دوشن – گیمن، «زنر» و بسیاری دیگر پذیرفتند که میترا نه تنها ربطی به زرتشت ندارد، بلکه زرتشت میترا را اهریمن و بر اساس نفی دین میترا به وجود آمد. هم‌چنین، میترا نه قربانی‌کننده‌ی گاو بلکه کشنده‌ی آن است و مراسم گاوکشی در درون غارهای تاریك به دور از نور خورشید و آتش با چشمه‌های آب، همراه با حیواناتی چون مار و عقرب و شیر برگزار می‌شد. حیواناتی که نمادی از زمین، جسم و غریزه هستند، بنابراین بر خلاف هفت خوان عرفانی/ایرانی، هفت خوان میترایی نه سعود به متافیزیك و معنویت بلکه سقوط به زیرزمین و جسم و رهای زیستی است. مسیر مار و عقرب و آب، برخلاف عقاب و گاو و آتش، به طرف زیرزمین است. لاجرم میترای خورشیدی/عرفانی نه میترای اصیل مقدم مادی بلکه برساخته‌ی ایرانی برای به فراموشی سپردن میترای مقدم مادی است.

- مادی بودن میترا:

کُردها از دوره‌ی گوتی‌ها، تا میتانی وماننایی و مادها، میترایی بوده‌اند. البته نه میترا به عنوان یك ایزد آسمانی و قابل پرستش، بلکه یك آیین اجتماعی و به معنای پیمان contract و پردیس بوده است.

نخستین بار مهر پرستی (میترا) در غرب ایران در میان مادها رواج داشته است (رستم پور، ۱۳۸۱، ۲۶). بنا به روایت هرودت مادی‌ها ایزد «میترا» را ستایش می‌کردند (هرودت به نقل از کریستن‌سن، ۱۳۸۲، ۷۰)[۶۵] و در آن زمان (دوران هرودت)، هنوز مردم مغرب ایران با اهورامزدا آشنایی نداشتند (رجبی، ۱۳۸۰، ۲۹)، در سرزمین ماد، ایزد میترا در زمان پیش از اوستایی و هخامنشی در سرزمینی غیر آریایی پرستیده می‌شد (هوفر، کلوسکا، ۱۳۸۵، ۳۶۵). واژه‌ی میتروس قدمت ۳۵۰۰ ق. م، دارد. «دومزیل» میترا را واژه‌ای هندارو‌پایی می‌داند اما «بونفانته» ثابت کرد که پیش از هنداروپایی است (بونفانته، کلوسکا، همان، ۸۶).

Do Not Distribution

«واژه‌های «میترا» در همه‌ی زبان‌ها، نام میترا در قوم ماد را بازگو می‌کنند. واژه‌ی «میترا» در منابع عیلامی و یونانی – میتروباتس – و در آرامی همه اسم خاص میترا در قوم ماد را بازگو می‌کند» (هوفر، همان، ۳۶۶). استواری استدلالات انگناند درمورد میترا ثابت شده که مادها را میترا پرست می‌داند (هوفر، همان، ۳۶۶). حتی به طور کلی این فرضیه شایع است که شکل لاتینی و رومی میترا نشان از گویش مادی آن است (Mayerhofer,1964,12-13). انگناند نام‌های مختلف ماد، گوتی، اومان ماندا، ماننا، هوری، مهری (میترا)، مارها و... را خطاب به یك قوم خاص یعنی همان مادها می‌داند (اونگناند به نقل از علی اف، همان، ۱۰۰). «میترا بر طبق کلیه‌ی ظواهر نقش جداگانه‌ای دارد و شکل نامش مادی است. آیین میثره بیشتر مادی است تا پارسی و تلفظ اسامی میثرا، در پارس نشان می‌دهد، تازه وارد شده و در املای آن مشکل داشته‌اند» (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷ :۱۷۰ – ۱۷۴). نام ماد از میترا – مهر – ایزد آن قوم گرفته شده است، ماد به معنی میانه است که به معنی میتانی یا مرکزی نیز هست (صفی‌زاده، ۱۳۸۵، ۳۱. کهلان، ۱۳۷۵: ۱۵۹). در هند گاهی اوقات به جای «اسورا – میترا»، واژه‌ی «اسورا – مدها» را به کار می‌برند (بویس به نقل از نیولی، ۱۳۸۱، ۲۵۶) در اساطیر نام میترا، گاه سورا یا ماد نیز خوانده می‌شود (رضی، ۱۳۸۱، ۱۴۳). یعنی اصل واژه‌ی میترا، ریشه در کلمه‌ی ماد و از ماد به هند رفته است. مادها مهرپرست بودند (اشمیت، کلوسکا، همان، ۱۰۰)[۶۶].

در لوحه گلی نوزی در کرکوك، متعلق به ۲۵۰۰ ق. م، –واژه‌ی mi - in - ta - ra – حکاکی و با نام میترا ربط دارد. ti/mi - it - ta - ra - at - li نخستین جایی که به طور مکتوب نامی از میتره آورده شده، الواح به دست آمده به وسیله‌ی هوگو ونکلر آلمانی، در ناحیه‌ی «بغاز کوی»[۶۷] در شرق آنکارا از قوم هیتی‌ها و میتانی‌ها است (رستم پور، همان، ۲۱). این عهدنامه متعلق به کشور میتانی، که در آن نام میترا ثبت شده است می‌باشد. نام میترای میتانی روی کوزه پیدا شده، بنابراین، میتانی‌ها نیز ایزد میترا را پذیرفته‌اند (هوفر، همان، ۳۶۴). «میترایی که نزد میتانی یافته شده، نزد کاسی‌ها نیز می‌توانیم در پی آن باشیم... اسم خاص mi - it - rat(?) - ur - si روی یك مهر کاسی یافت شده است» (هوفر، همان، ۳۶۳ – ۳۶۴). بنابراین، همان‌طور که بونفانته هم اثبات کرده، میترا سابقه‌ای ۳۵۰۰ ساله داشته و واژه‌ای پیش از هندارو پایی است.

آیین میترا، از دوره‌ی گوتی‌ها در ۲۵۰۰ سال ق. م، در همان دورانی که گوتی‌ها تدریجاً با شکست نارام سین، به بین‌النهرین تسلط یافتند، تا کاسی‌ها و میتانی و مادها، در میان کُردها رواج، و آیین آن‌ها بوده است. میترا/مهر نه تنها ریشه‌ی واژه‌ی ماد است، بسیاری از قبایل خاص ماد نیز به این اسم مشهور بوده‌اند.

دیاکونوف در ترکیب قومی ماد، مهرانیان را سومین عنصر قومیتی مادها می‌داند (دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۱۳۳). در کتیبه‌های توکولتی – نینورتای اول (در حمله به سرزمین ماد) از کشور مهرانی یاد شده است. بخشی از مردم ماد به زبان مهرانی سخن می‌گفتند (دیاکونوف، همان، ۴۷۶). زبان مهرانی خطاب به حدود نواحی‌ای به کار رفته که سرزمین گوتی‌ها، (بعد

مادها)خوانده می شد (دیاکونوف، همـان، ۲۱۰). اصـطلاح مهـری و مهرانـو در تـیگلات و نینورتای قرون ۱۳ و ۱۱ ق. م، معرف مردم محلی ماد غربی است (همان). مهری همان مانـایی از اسلاف اصلی کُردها هستند (کهلان، ۱۳۷۵: ۱۵۷). «واژه‌ی میتانی و مهری نام خدای قبیله- ی اقوام میتانی و مادی بوده و مترادف هم است... مهرانو و مهری به مادها و میتانی‌هـا اطـلاق می شد که با ایزد مهر مطابقت دارد، مهر مهم‌ترین خدای قبایل مـادی وماننـایی بـوده اسـت» (همان:۱۵۸)

گروه قومی مار که هرودت نام می‌برد - قرن ۶ ق.م - با قوم هوریـانی – سـوباری ارتبـاط دارد، در ارومیه و وان اقوام مهری و مهران بر اساس منابع آشوری در قرن ۱۳ ق. م، در همین ناحیه سکونت داشته‌اند. اسرحدودن از قوم مهرانی در زاگرس می گوید. در قرارداد شاهان هیتی نیز – قرن ۱۳ ق م – از کشور مهری صحبت شده است. در منابع آشوری هم نام کشور مهـری در مجاورت کشور سالو قرار دارد که در منابع هیتیان از قوم ساله همراه با قوم ماندا یاد شـده است. براساس منابع آشوری در ۷ ق.م، ساکنین ماد غربی به زبان مهرانـی تکلـم مـی کردنـد. واژه‌ی مار mhr شکل کوتاه‌تر واژه‌ی بسیار قدیمی مهر باشد. مهر و مهران، تئوفیلاکتـوس آن را یکی از خاندان های مشهور مادی می‌داند که بعدها قومی ایرانی شناخته شد. اقوام مهری در فهرست اقوام غیر ایرانی – هوریانی – قرار می گیرند و مهرانیان به هوریانی – سـوباری تعلـق دارند. این گونه تصور شده که این نام مأخوذ از الهه‌ی میترا اسـت (علـی اف، ۱۳۸۸، ۱۰۰ – ۱۰۱). بنابراین، نام میترا/مهر، ریشه در ساکنان قومی ماد داشته یا نام قومی ساکنان مهرانـی و ماد، مأخوذ از آیین میترا/مهر است. مارهایی که هرودت و خورنی[۶۸] نیز به آن اشـاره دارنـد، مأخوذ از نام مهر است. «حذف h در زبان اسیایك عمومی است که واژه‌ی mahr به mar تبـدیل شود». (علی اف، همان، ۱۶۱). از یك طرف هم توتم مادها مار پرستی بـوده اسـت (هرتـسفلد، ۲۱). خاطره‌ی اساطیر مهاجمان تازه وارد آریایی در مبارزه با ماران و آژی‌دهاکان، ریـشه در فرهنگ مارپرستی/مهرپرستی مادها دارد. حیوان مقدسی هم که همراه با میتـرا در شـکار گـاو است همیشه مار و عقرب است. بنابراین، میترا/مهر واژه‌ای مادی است و مهر/میتـرا پرسـتی از ۲۵۰۰ سال ق. م از دوران گوتیان تا میتانی و ماننایی و ماد، در کُردستان حـاکم بـوده اسـت. «میترائیسم در ماد بسیار رایج بوده است» (شایان، دهباشی، ۱۳۸۸، ۱۴)

با وجود دشمنی‌های دین زرتشت و هخامنشیان با آیین میترا، که داریوش تمامی مهرابه‌ها و آثار میترا را نابود کرده است، هنوز آثاری چند در سرزمین ماد، از دوران میتراپرسـتی بـاقی مانده است. ولفرام کلایس و پرویز نیلوفری، معبد مصیصر یا موساسیر و دخمه فخریکـا، واقـع در جنوب دریاچه ارومیه – آثار دوره‌ی مادی – را از جملـه نمونـه‌هـای پرسـتش‌گـاه‌هـای مهرپرستان، و اتاق‌های صخره‌ای میان سلماس ارومیه و... را معابد مهری و ناشی از مهرپرسـتی دانسته است (رئیس نیا، ۱۳۶۰، ۴۱۵ – ۴۱۶). «نیایـشگاه مهـری بادامیـار – قـدمگاه در ۱۲ کیلومتری آذرشهر در کوه کله قندی، زیر تپه‌ای و دل صخره‌ای سـخت کنـده شـده کـه بـا پرستش‌گاه‌های زیر زمینی مهر در اروپا قرابت دارد. در سمت قبله محرابی آویخته، کـه هیـأت باستان‌شناسی آلمانی آن را برساخته‌ی متأخر متعلق به عصر صفوی دانست... این هیأت گفت این

Do Not Distribution

فضا (قبل از دستکاری اسلامی) برای مقاصد مذهبی اسلامی‌ساخته نشده است. نه مسجد بوده، نه مقبره. بعدها این دخمه را با تعبیه‌ی محرابی که متوجه مکه است به صورت عبادتگاه اسلامی درآورده‌اند بنابراین، متعلق به پیش از دوره‌ی اسلامی حتی شاید قدمت آن، به قبل از تاریخ برسد» (همان، ۴۱۸). پرویز ورجاوند در سال ۱۳۵۴، نیز به بررسی آن پرداخت و تأیید کرد که «ایجاد این محراب مربوط به دوران های بسیار جدید است و با زمان ایجاد بنا، هیچ ارتباطی ندارد. این مکان با آیین‌های بزرگ مزدایی، زرتشت، ناهید، عیسویت، اسلام، و هیچ یك از پرستش‌گاه‌های آن‌ها مشابهتی ندارد، بلکه به‌آیین مهر ربط دارد. زایش مهر از دل صخره‌ی غار، وابسته به مذهب مهر است» (ورجاوند، ۱۳۵۵، ش. ۲، ۷). به اعتقاد ورجاوند در غرب ایران، به خصوص کُردستان و آذربایجان، بیش از هرجای دیگر ما شاهد آثار مرتبط با آیین مهرپرستی هستیم مانند فرقه‌ی الحق. (همان، ۸). عبدالعلی کارنگ نیز در ابنیه و آثار تاریخی مراغه در ۱۳۵۰، مقبره‌ی امام زاده معصوم را، غاری به سبك غارهای میترایی اطلاق کرده است (کارنگ به نقل از رئیس نیا، همان، ۴۲۴ – ۴۲۳). اردشیر جهانیان بعد از کشف کاسه حسنلو (تپه حسنلو از دژهای مقدم ماننایی) در مقاله‌ی «کاسه زرین تپه‌حسنلو» در ۱۳۳۷ مجله‌ی هوخت نوشت: «نقش‌های جام مزبور را با آیین مهرپرستی مرتبط دانست که مبارزه با پیمان شکنان، با نقش‌های این کاسه منطبق است» (جهانیان به نقل از رئیس نیا، همان، ۲۳۴ – ۲۳۵). ریچارد فرای نیز برجسته کاری سنگی قزکپن در شهروزر کُردستان را معرف آیین مهر می‌داند (فرای، ۱۳۴۴، ۲۴۶). هم‌چنین تصاویر مربوط به خدایانی با سرشیر و بال عقاب یا شیطان‌هایی نیمه انسان در دین ماد و هوری یافت شده است (دیاکونوف، کمبریج، ۱۳۸۷، ۱۶۷. شایان، دهباشی، همان، ۱۴)، که متعلق به‌آیین میترا است. چرا که - در ادامه مفصل‌تر به آن خواهیم پرداخت – آیین میترا با سر شیر یا اهریمن یکی است (اینسلر به نقل از یاما اوچی، کلوسکا، همان، ۵۸۱).

این فقط در ماد قدیم نیست که آثاری از میتراپرستی به یادگار مانده است. بلکه حتی در کُردهای امروزی نیز آثاری از میتراپرستی باقی مانده است. یزیدی‌ها، که ژ. مار، آن‌ها را اصل کُرد بودن و مذهب آن‌ها را مذهب خالص کُردی می‌داند (مار به نقل از نیکیتین، همان، ۴۶۲ – ۴۶۵)، هنوز هم آیین میترا و هر ساله، مراسم گاوکشی را اعمال می‌کنند. لالش مهرابه و غاری تاریك به سبك غارهای گاوکشی میترایی است. بر سر درگاه لالش نیز نقش مار و شیر و عقرب، همراهان همیشگی میترا، نقش بسته است. اشپیگل مذهب کُردهای درسیم را میترایی و آثار میترایی می‌داند (اشپیگل به نقل از نیکیتین، ۴۶۵). ایوانف مناسك اهل حق را نشانه‌ی تداوم آیین مهری می‌داند (ایوانف، به نقل از راسل، دهباشی، ۱۳۸۸،۷۷۰) میترا در کانون طریقت اهل حق قرار دارد (راسل، همان،). الحق یا یارسانان گراز را گاکله یا کوتاه‌گاو می‌نامند و گرازکشی می‌کنند، هم‌چنین خروس‌کشی که ضد زرتشتی و موافق میترایی است. ویدن‌گرن در اشاره به قربانی کردن گاو توسط خرم‌دینان، آن را از آیین‌های شناخته شده‌ی مهری می‌داند (ویدن‌گرن به نقل از راسل، همان). این‌که گاوکشی چه معنا و چه پیوندی با میترا دارد در ادامه به آن می‌پردازیم.

Do Not Distribution

با وجود فقر شدید باستان‌شناسی ماد قدیم، چند آثار از آیین میترا در ماد کشف شده است. «اما با این همه باستان‌شناسی در ایران، هنوز هیچ یادمان کهن ایرانی از آیین میترا کشف نشده است» (فون گال، کلوسکا، همان، ۵۷۰). «هیچ نقش و تصویری از مهر، و هیچ پرستش‌گاه و تندیس از آن، در ایران وجود ندارد و در آینده نیز امیدی به یافتن آن نیست. پس میترا متعلق به دوره‌ی کهن‌تری از ایران است» (فرای، همان، ۲۵۰ - ۲۵۲). اصل آن متعلق به آسیای صغیر است (فرای، همان، ۳۲۴). ژ. مار، کُردها را بومیان اصیل و همیشگی آسیای صغیر می‌داند (مار به نقل از نیکیتین، ۱۳۷۷، ۵۳) و تا به امروز هیچ تندیس گاوکشی و آیین مربوط به میتراپرستی در سرزمین پارس یافت نشده است (یاما اوچی، کلوسکا، همان، ۵۸۶). اگر کتیبه‌ای در تخت جمشید متأثر از میترا است، مربوط به سپاهیان و آیین اداری است نه عبادی (یاما اوچی، همان، ۵۸۸). هینلز در نقد بومن، مدارك محبوبیت میترا در تخت جمشید را نشانه‌ی وجود مذهب ویژه‌ای در پارسیان نمی‌داند، بلکه علاقه‌ی شخصی چند سرباز یا نذرکنندگان تخت جمشید می‌داند. کارشناسان زبان آرامی هم ترجمه‌ی «بومن»، از اصطلاحات (که بعضی آثار تخت جمشید را دال بر میترا پرستی ایرانیان دانست) را مردود دانسته‌اند، «ناو» و «شائول شاکد» هم می‌گویند: «ما برداشت غیر مذهبی کامرون را پذیرفتنی‌تر از برداشت مذهبی بومن می‌دانیم». باروخ لوین هم می‌نویسد که: »بومن متون آرامی تخت جمشید را نوشته‌های مذهبی می‌داند... در حالی که به نظر من آن‌ها یادداشت‌های اداری هستند که نام اهدا کنندگان این ظروف بر آن‌ها حك شده است» (یامااوچی، همان، ۶۰۹).

اما چرا میترا را خدایی آریایی (هندو ایرانی) می‌شناسند؟ اولاً که نمی‌توان میترا را خدای عام آریایی‌ها دانست، چون اگر آریایی بود در یونان هم باید همچنین خدایی پرستش می‌شد اما هیچ اثری از خدای میترا در یونان نیست، پس خدایی آریایی نیست. (اشتیانی، ۲). بنابراین، وجود میترا در چند ملت آریایی، نه ریشه گرفته از یك آبشخور مشترك، بلکه ناشی از تأثیر و تبادل فرهنگی بوده است. ما در مطالب بعدی به چگونگی ایرانی/خورشیدی شدن میترای مادی/قراردادی خواهیم پرداخت. در اینجا فقط از نظر تاریخی، به آن می پردازیم.

هیچ استدلال قانع کننده‌ای در وجود مهاجرت هندی‌ها در دو هزار سال ق. م، به نواحی پادشاهی میتانی قدیم ارائه نشده است که هندی بودن خدای میترا در الواح بغازکوی را اثبات کند. چون محققان قبل از کشف الواح بغازکوی، به اسم میترا در فرهنگ دینی هندی/ایرانی برخورده‌اند، پیش فرض آریایی/هندی بودن میترا را پذیرفته و گویا اجباراً باید فرضیه‌ی مهاجرت هندی‌ها به آسیای صغیر را برسازند. اگر هم اشتراکی در نام‌ها و خدایان میتانی با هندی یافت شده است، دلیلی بر آن نیست که حتماً خدایی هندی باشد که به میتانی و زاگرس راه یافته است، احتمال عکس آن بیشتر است. در وداها جز یکی دو بار آن هم به اختصار، نام میترا به تنهایی یاد نشده است و میترا - وارونا با هم آمده است (تیمه، ۱۳۸۴، ۳۹. رضی، ۱۳۸۱، ۱۴۲. رمازرن، ۱۰،۱۳۴۵). در ایران نیز - که بعد به آن خواهیم پرداخت - نه تنها از اهمیت میترا کاسته شد، بلکه میترا اهریمن و دیو شد. اما در ماد و میتانی، میترا به تنهایی مورد پرستش بوده است. اصل مفهوم میترا به عنوان قرارداد contract در ماد و میتانی یافت شده که

Do Not Distribution

در عهدنامه‌ی میتانی هم هست نه در ایران و هند. در ایران و هند اصل میترا قلب شده، و معنای وارونا در هند و اهورا در ایران را به خود گرفته است. تیمه به درستی از میترای متقدم بر اوستا و ریگ‌ودا سخن می‌راند (تیمه، همان، ۳۸) و سرایندگان هندی و ایرانی را مسئول تحول مفهوم انتزاعی پیمان به شخصیت خیالی پیمان، که بدل به خدایی واقعی و زنده شد، می‌داند. (خندا، عالیخانی، همان، ۷۶). میترا آیینی مادی/کُردی بوده است. میترا پرستی هیچ گاه دین آریایی‌ها و ایرانیان نبوده است (اشتیانی، همان، ۳۷).

ما منکر شواهد زبان شناسی آریایی/هندی در پادشاهی میتانی نیستیم. «آن‌ها (آریایی‌ها، قادری) سرباز مزدور در خدمت حاکمان بوده‌اند، در شاهی میتانی مقام هایی چون ارابه‌ران داشته‌اند و اکثراً به استپ‌ها بازگشته و این فن را بردند... اینان در بازگشت به گاوربایی و جنگجویی روی آوردند» (بویس، ۱۳۸۶، ۷۷ – ۷۸). امکان دارد آریایی‌های موجود در سلسله‌ی میتانی، که از استپ‌های جنوب روسیه به آن‌جا مهاجرت کرده – به قول بویس – به عنوان مزدور جنگی خدمت کرده‌اند. از شاخه‌ی اصلی جدا شده و از طریق شرق ایران به هندوستان تاخته باشند، سلسله میتانی در حدود ۱۴۰۰ ق. م، بوده که مهاجرت آریایی‌ها نیز به هندوستان در همین حوالی بوده است (هرتسفلد. حکمت، ۲۹). بنابراین، احتمالاً آریایی‌ها، در مهاجرت به منطقه‌ی کُردستان و بعد از دفع به وسیله‌ی آن‌ها – مانند سکاها که مدتی در کُردستان سپس به سیستان و شرق رفتند – به هند رفته باشند و اسامی میترا و... را با خود به هند برده باشند. چرا که «اقوام ایرانی پارتی و سکایی هنگام حمله به شمال غربی هند، ماندگار شدند و اغلب مهر آیین و پرستندگان میترای خورشیدی بودند... درآثار هندی اشاره به برهمن‌های مغ شده است، منظور همین کسان می‌باشند معابدی خورشیدی به نام سوریه برپا کردند» (رضی، ۱۳۸۱، ۱۹۰).

شاید وجود میترا در هند به دلیل نفوذ هوریان در آن‌جا باشد که از مصر تا هند تاخته‌اند. «سیاری از پژوهشگران هوریان (میتانی‌ها) را هسته‌ی اصلی هکسوس‌ها می‌دانند که به مصر تاختند و هکسوس‌ها منشأ هوریانی داشتند» (علی اف، ۱۳۸۸، ۱۵۲) «ب. هروزنی»، بر نفوذ هوریان بر هند اصرار می ورزد که «استرووه» هم حمایت می‌کند (علی اف، همان، ۱۵۲). بنابراین، امکان مهاجرت میترا از ماد و میتانی به هند، از طریق هوریان یا جنگجویان خودِ آریایی بوده است به خصوص این‌که «کرچمر» به درستی بر محلی بودن خدایان میتانی – میترا و... – تأکید دارد (کرچمر به نقل از علی اف، همان، ۱۴۹). اگر به قول کریشنا باترجی مفهوم اهورا در ریگ‌ودا برگرفته از آشور آشوریان است و یا — به قول هومل و بهار – اهورامزدا از آشورمزاس آشوری است (به نقل از شهبازی. مصاحبه، ۳۰)، چرا میترا از ماد به هند نرفته باشد. به ویژه که هم در هند و هم در مصر گاو مقدس بوده است که احتمالاً همانند تقدیس گاو در ایران و گات‌ها، واکنشی در برابر گاوکشی میترا باشد که آیین قدیمی مادها/هوری‌ها بوده است. «اونوال»ا و «گوس» معتقدند که انسان بالدار و عقاب مانند نقش اهورامزدا در ایران از مصر به آشور و از آشور به ایران و هند راه یافته است (همان). نه از هند به غرب، لاجرم میترا نیز از غرب – ماد – به شرق – هند – رفته است. چون همان‌طور که در ادامه هم بیان

Do Not Distribution

خواهیم‌کرد، اصل مفهوم میترا به معنای قرارداد، فقط در ماد/میتانی و گوتی‌ها تجلی عینـی در سطح سیاسی/اجتماعی داشته و اثری از آن در هند و ایران نیست.

- میترا: قرارداد یا خورشید

دهه‌ها اندیشمدان قالب شدن آیین مزدیسنا، بر آیین میترا را، به عنوان میترای اصیل در نظر گرفته، و آن را با خورشید پرستی و سعود روح بـه جـاودانگی تفـسیر مـی‌کردنـد. هژمـونی اندیشه‌های کومون و ورمازرن در بررسی آیین میترا به عنوان فلسفه‌ای افلاطونی – سعود روح به جاودانگی آسمان و خورشید و رهایی از تن –، چیزی جـز برداشـت شخـصی آنـان نبـود (کلوسکا و دیگران، ۱۳۸۵، ۶ – ۷) و آیین میترا نه سعود به آسمان/خورشید و رهایی از تن، بلکه رهایی تن از روح و هبوط به دنیای هادس و تاریکی بود. آیین میترا نه هـیچ ربطـی بـه جاودانگی روح و بهشت و آسمان داشت و نه مانند خورشید پرستی و... آیینـی طبیعـی بـود. بلکه آیینی اجتماعی و ایزد میترا، انتزاعِ مفهوم قرارداد اجتماعی بود.

هوفر Hofer ضـمن تأیـد مـادی بـودن میتـرا، معنـای اصـلی آن را قـرارداد contract می‌داند(Mayerhofer,317-325) «میترا به معنی پیمان و قرارداد است و هیچ مدرکی دال بـر این که واژه‌ی میترا در اصل به معنای نور یا آفتاب بوده است وجود ندارد، نام گذاری میتـرا به معنای نور، تأیید نشده است در ودا یا اوستا میترا به معنای خورشید نیست پس این معنا بعداً افزوده شده است» (اشمیت، کلوسکا، ۱۳۸۵، ۳۸۸ – ۳۹۰). در اوستا سرود خورشید و سـرود مهر جداگانه هستند (رضی، ۱۳۸۱: ۴۱۳) میه Millet در ۱۹۰۷ مقاله‌ای با عنوان «ایزد هنـد و ایرانی میترا» انتشار داد که عقیده‌ی رایج را رد کرد که میترا، خدای نور و خورشـید اسـت و ویژگی اخلاقی حامی راستی و دشمنی با دروغ را از افزوده‌های ثانوی برشمرد. «میه» میتـرا را تجسم پیمان contract دانست مانند تمیس که در یونان تجسم عـدالت اسـت (میـه بـه نقـل از اشمیت، همان، ۳۸۷). نظـارت و حفاظـت از قـرارداد یکـی از عملکردهـای قـدیمی میتـرا است(jong,1997,285). سپس پاول تیمه Thieme از نظریه‌ی میه Millet کـه، میتـرا مفهـومی خنثی به معنی پیمان است، دفاع کرد (هوفر، کلوسکا، همان، ۳۶۱). «مفهـوم میتـرا... تقـدس قول‌های رسمی مبادله شده، پیمان، میثاق و قرارداد contract است... همان‌طور کـه میـه نیـز اثبات کرد میترا خدای خورشید یا هر پدیده‌ی طبیعی دیگر که خدا تلقی شـود نیـست، بلکـه تجسم مفهوم مقدس پیمان است» (تیمه، کلوسکا، همان، ۵۵۴). «اندیـشه‌ی کـانونی مهریـشت تقدس قول مبادله شده، که به صورت قرارداد باشد هرچه اسمش را بگذاری عهد یا میثاق یا... . بنابراین، جای هیچ جر و بحث و تفسیر و... را ندارد... واژه‌هایی مانند وفاداری و سرسـپردگی – لومل، یا احترام از روی وظیفه شناسی به والـدین – لنـتس، ... وفـاداری و سرسـپردگی – اشمیت، که نمایانگر رفتار اخلاقی یك فرد فروتر نسبت به فرد برتر از خویش است، نیـست...» (تیمه، همان، ۵۶۱ – ۵۶۲). تیمه به درستی گفته است میترا نه وفاداری است نه وظیفه شناسـی، چون لازمه‌ی این مفاهیم پذیرش سلسله مراتب است اما نکته‌ی مهم دیگری است که تیمه کمتـر

Do Not Distribution

به آن دقت کرده است و آن نه تنها سلسله مراتب پیش از قرارداد، بلکه قوانین و مقدسات پیش از قرارداد است. در میترا هیچ ساختار و قانون و مقدسات از پیش تعریف شده معنی ندارد. خودِ میترا نیز وجود ندارد قابل پرستش نیست تا زمانی که توافق برابری میان افراد و گروه‌ها نباشد. در واقع قرارداد است که میترا را از نیستی انتزاع وارد هستی اجتماع می‌کند. یعنی هرآن‌چه پیمان صرف نیست، ثانوی و الحاقی است و ایزد میترا، شخصیت یافتگی و خداشدگی همان معنای عام میترا یعنی پیمان/قرارداد است (میه در عالیخانی، ۱۳۸۴، ۱۵- ۱۶). میترا در یشت ۱۰/۱۳، قبل از طلوع خورشید غروب می‌کند اما بعداً معنای آن تغییر یافت و همسان خورشید گشت چندان‌که میترا و خورشید غیرقابل تعویض می‌شوند(Jong,1997,286). «پس میترا در اصل ایزد پیمان بوده که بعد بعدها با گسترش (به ایران و هند، قادری) به ایزد خورشید و جنگ تغییر مقام داد» (هینتس، ۱۳۸۶، ۷۲).

همچنین میترا نه مؤنث است نه مذکر، بلکه نه تنها مفهومی فرا قومی و مذهبی است بلکه فراجنسیتی نیز هست. پاول تیمه «میترای اوستا و هندی را مذکر، اما میترای مقدم را خنثی می‌داند. میترای اوستا و ریگ‌ودا، ایزد است اما میترای مقدم (میترای مادی، قادری)، خنثی و پیمان است. میترا در ریگ‌وداها، دوستی، که نه مترادف پیمان، بلکه متضاد با آن است، *تفسیر* شد. میترا در ایران باستان اصلاً به معنای پیمان نبوده است بلکه - به قول هرتسفلد - چیزی شبیه به تعهد اخلاقی که اجتماع بر آن استوار می‌باشد، بوده است. یا - به قول لنتس - *تقوا* معنی داده است. که باید «در معنی وسیع آن: *تقدیس* الوهیت و توجه به دستورات دینی و از آن جمله احترام و فرمانبرداری و تکریم پدر و مادر، شاهنشاه و دیگران فرض شود» (تیمه، ۱۳۸۴، ۳۰) که معنای خلاف میترای مقدم مادی است. در میترای مقدم مادی نه الوهیت و دستورات دینی معنایی داشته است، نه قانون اخلاقی مقدم بر پیمان. تعهد اخلاقی چه به نام دین و چه عرف، قبل از قرارداد در میترا معنایی نداشته است جامعه را از قبل باید بر اساس توافق و دیالوگ شکل داد.

در میترا راز و نیاز و پرستش معنایی ندارد، چون ماقبل توافق طرفین قرارداد/جامعه ارتباطی، هیچ خدا و مقدسی وجود ندارد. «برخلاف سایر ادیان که با راز و نیاز، پرستش، قربانی کردن و... از خدا پاداش می‌گیرند، آیین مهر نه‌آیینِ رازوار نه معنوی مبتنی بر دعا و نیایش، بلکه آیینی سیاسی اجتماعی است و پاداش و مجازات‌های مهر به تعهد به قرارداد یا نقض آن بر می‌گردد» (تیمه، همان). « موهبت‌های مهر برای وفاکنندگان به پیمان، و بلاهایش برای پیمان شکن... پاداش و بلای او کیفر رفتار عملی اجتماعی و سیاسی است... دیگر خدایان در صورت تحقق شرایط خاص مانند قربانی کردن باید پرستش خود را نسبت به او ثابت کنند، است و هدفی اجتماعی اخلاقی ندارد... دیگر خدایان نیک خواهند با امید و افسوس در رویاهای مذهبی با قربانی و ستایش... در حالی که میترا مفهومی مقدس برای زندگی واقعی در جامعه است» (تیمه، همان، ۵۵۶). «زرتشت به تقدس پیمان اعتقاد داشت اما از نظر او مربوط به وهومن و اشه بود... از نظر او پیمان ناشی از اشه و از وهومن سرچشمه می‌گیرد. مفهوم پیمان با نظام دینی او مناسبت ندارد، نظام دینی زرتشت اخلاق است بر اساس قواعد منظم اخلاقی...

Do Not Distribution

راستی اندیشه‌ی نیك فرمانبرداری، فرمانروایی، وفاداری و... مفروضات اخلاقی هستند» (تیمه، همان، ۵۶۱). بنابراین، پیمان و قرارداد میان دو شخص برابر در اندیشه‌ی دینی زرتشت هیچ جایی ندارد. در اندیشه‌ی دینی زرتشت پیمان و قرارداد سلسله مراتبی میان مؤمنان به صاحب وحی، یا رعیت به فرمانروا است. وفاداری به نظم شاه/کیهانی، از طریق دستورات زرتشت یا شاهنشاه، تعهد اخلاقی و پیمانی زرتشت است، نه پیمان‌های زمینی میان افراد و گروهها. در آیین مهر پیمان با هر شخصی با هر اعتقادی، چه خوب و چه بد، باید رعایت شود. از نظر مهر، «پیمان با هر کسی باشد درست است چه مزداپرست، چه دیوپرست یا پیرو هر دین دیگری» (مهریشت بند دوم). قرارداد/پیمان در آیین مهر، مفهومی فرا قومی و فرا مذهبی است. خود قرارداد و توافق بین دو نفر، مبنای خوب و بد و مشروعیت می‌شود. هیچ خوب و بدی از پیش تعیین شده وجود ندارد، بر خلاف دین زرتشت که طرفداران زرتشت نماد نیکی و مخالفان نماد شر و زشتی هستند[۷۵] بلکه تمامی خوبی‌ها ریشه در توافق/رضایت، و بدی‌ها در عدم رضایت و اجبار دارند. هرکاری که مبتنی بر رضایت و توافق دو طرف باشد، درست است و هیچ تابو/حرام و محدودیت‌های از پیش تعیین شده وجود ندارد که نمونه‌ی آن در مهریشت آمده است.

مهریشت بندهای ۱۱۶ – ۱۱۷، در مورد یك سازمان پیشرفته‌ی اجتماعی است که نه بر اساس سلسله مراتب شاه بر رعیت یا پدر و استاد بر پسر و شاگرد، بلکه بر اساس توافق و قرارداد است. مهریشت، ارزش و ثواب پیمان/مهر را در کل ساختار اجتماعی از خانواده تا سیاست برآورد کند: «بیست برابر است پیمان – مهر – میان دو دوست از یك سوپتی ذرنگه باشد... تا هفتاد برابر میان شاگرد و آموزگار و... هشتاد برابر میان داماد – زاماتر – و پدر زن خسوره، نود برابر میان دو برادر... صد برابر میان پدر و فرزند... هزار برابر است میان دو وابسته به یك کشور (دهیوپتی)... تا ده‌هزار برابر است میان دئنای مزدیسینی...». گرشویچ ایراد می‌گیرد که میترا نه تنها پیمان‌های توافقی، بلکه ناخواسته و طبیعی – پدر و فرزند و... – را شامل می‌شود، تیمه به درستی در جواب گرشویچ می‌گوید: «اگر میترا پیوند طبیعی را هم شامل شود من باید ترجمه پیمان/contract را رها کنم، زیرا پیمان نه طبیعی بلکه ساختگی است، مصنوع است، حتی ممکن است پیوندهای طبیعی را نیز از میان ببرد» (تیمه در عالیخانی، همان، ۳۱). اشاره گرشویچ به این‌که، میترا پیمان‌های طبیعی را هم شامل می‌شود، به پیمان میان پدر و پسر است که، گرشویچ آن را پیوندی خونی می‌داند، لاجرم پیمان هم خونی و طبیعی است. اما استدلال معکوس است، اتفاقاً تأکید مهریشت بر پیمان میان پدر و پسر و پدر زن و داماد و... که ثوابش بیشتر از دو دوست است، نفی قانون طبیعی و حق از پیش تعریف شده‌ی پدر بر پسر است. مهریشت می‌خواهد تمامی روابط بر اساس رضایت و توافق افراد شکل گیرد. هر گونه حق طبیعی و سلسله مراتب را چه بین پدر و پسر چه شاگرد و استاد یا حتی فرمانروا و رعیت، از بین ببرد. تمامی روابط اجتماعی را بر اساس توافق و رضایت دو طرفه شکل دهد. این‌که پیمان میان دو همشهری ثوابش فقط بیست برابر است، به این دلیل است که میان دو همشهری، فقط پیمان ایجاد رابطه می‌کند اما میان پدر و پسر صد برابر است، چون به غیر از پیمان، میان پدر و پسر،

Do Not Distribution

رابطه‌ای از پیش تعیین شده بر اساس، سلسله مراتب پدرخاندگی و حق طبیعی پدر بر پسر هست که، هدف مهریشت از بین بردنِ آن رابطه‌ی از پیش تعیین شده‌ی حق طبیعی پدر بر پسر است. پیمان مهریشت، کاملاً مصنوعی و ضد طبیعی است که حتی رابطه‌ی پدر و پسر، که طبیعی‌ترین روابط است و امکان حق خوری پسر توسط پدر بیشتر اتفاق می‌افتد، بر اساس اختیار و رضایت دو طرف شکل بگیرد. هرگونه حق طبیعی و سلسله مراتبی را منکر می‌شود.[۷۱]

پیمان میان مادر و پسر را، که در مهریشت به آن اشاره شده نیز در همین راستا است. «اگلینگگ نمی‌خواهد پیوند مادر و پسر را پیمان بنامد و پیوند دوستی را آورده است اما در میترا رابطه مادر و پسر نیز پیمان است، نه طبیعی بلکه باید آن را ساخت» (تیمه، همان، ۴۵). حتی رابطه‌ی پسر و مادر که عمیق‌ترین احساسات انسانی در آن متجلی است، باید بر اساس رضایت دو طرفه و ساختگی باشد. چون در آیین میترا نه هیچ حقوق و تابویی آسمانی از پیش تعیین شده، نه هیچ حوزه‌ی نااندیشیده‌ی انسانی و غرایز تاریك سرکوب شده، وجود ندارد. وقتی هیچ ماهیت و رابطه‌ای از پیش تعریف شده برای انسان و روابط انسانی تعریف نشده است و با تصنعی و توافقی کردن کل روابط انسانی، بدون هیچ محدودیتی اجازه اگریستنس شدن واقعی هستی انسان را می‌دهد، آیا عمق نظریات فمینیسم که، ماهیت ذاتی سلطه‌ی مرد بر زن و تفاوت ذاتی دو جنس را ارائه می‌دهد، نمی‌توان از آیین میترا استخراج کرد؟ شاید بسیار عمیق‌تر از فمینیسم، توان احیای حقوق زن را داشته باشد بدون مسخ زنانگی زنان، چون در آیین میترا با جنسیت و رفتارهای غریزی دو جنس کاری ندارد، بلکه هر چه که باشد باید بر اساس توافق و رضایت شکل بگیرد نه حق از پیش تعریف شده‌ی تسلط مرد بر زن و... . اگر آیین‌های متافیزیکی و مقیدات اخلاقی بر میترا غالب نمی‌گشت، شاید تراژدی‌های سوفکلس نیز سروده نمی‌شد.

مهریشت پیمان میان دو وابسته به یك کشور را هزار برابر می‌داند. این قطعه در جوامع خاور باستان اهمیت بسزایی دارد. جوامع شرق باستان به غیر از مادها، براساس تقدیس شاه، سلسله مراتب و جامعه طبقاتی بود که نظم سیاسی ادامه‌ی نظم‌کیهانی به حساب می‌آمد، شاه نماینده‌ی خدا (اهورا، مردوك، اللّه و...) و حکم وی قانون به حساب می‌آمد که، تمامی افراد باید از شاه اطاعت و فرمانبردار وی باشند. اما در این قطعه از مهریشت، حتی روابط سیاسی را نیز بر اساس قراداد اجتماعی و رضایت و توافق می‌داند که نظم سیاسی باید بر اساس رضایت افراد و توافق دو طرفه شکل بگیرد نه مانند ایران و بین‌النهرین بر اساس حق‌الهی شاهان، یا نژاد شاهانه. به همین دلیل، تیمه به درستی مفهوم میترا به معنی قرارداد را همسان نظریه‌ی قرارداد اجتماعی روسو و حتی بسیار پیشرفته‌تر از آن می‌داند[۷۲] که مصداق عینی آن نیز، شاه گزینی دیااکو در مادها است که بر اساس انتخاب عمومی و مشروعیت زمینی/قراردادی شکل گرفت. این که هر چه به اجتماع بزرگ‌تر اشاره می‌کند ثواب آن بیشتر می‌شود - مثلا دو وابسته به یك کشور را هزار برابر، اما پدر و فرزند را هفتاد برابر - بر خلاف نظر گرشویچ ناشی از ضد طبیعی بودن آن است. هر چقدر روابط از خونی و خانوادگی به سطح اجتماعی غیر خونی می‌رسد، ثواب آن بیشتر است. اگر پیمان بر اساس خونی و طبیعی بود، چه رابطه‌ای طبیعی‌تر و خونی‌تر از پدر و پسر، پس باید ثواب آن بیشتر هم می‌بود. اما ثواب رابطه‌ای بیشتر است که اصلاً متکی بر خون

Do Not Distribution

و خویشاوندی نیست بلکه بر امنیت و مدنیت است. بنابراین، میترا از کوچک‌ترین یکان اجتماعی تا کشور و مملکت نگهبان پیمان است (رضی، همان، ۶۶). یعنی از کوچک‌ترین نهاد جامعه، خانواده، تا ویس و زانتو و دهیوپیت، سازمان سیاسی کشور، باید از پایین به بالا، بر اساس قرارداد و توافق باشد نه سلسله مراتب و حق حاکمیت شاه یا طبقه.

بنابراین، میترا آیین پیمان و قرارداد است نه خورشید پرستی. «خورشید پرستی در میان ملت‌هایی که حکومت در جامعه‌شان بر بنیاد پهلوانی و شه‌سواری و منظم‌تر هستند ریشه دارد، روش خورشید پرستی در جامعه‌ی سازمان یافته که به وحدت سیاسی و قدرت مرکزی رسیده باشد پرستش می‌شود... هر جا دولت متمرکز مبنی بر شاهی مسلط و سپاهی گری بوده باشد زمینه‌ی خورشید پرستی بوده است» (رضی، ۱۳۸۱: ۴۳۵). به همین دلیل خورشید در ایران و ملت‌های سامی و فلسفه‌ی افلاطون این چنین جایگاهی برجسته دارد و نظام سیاسی استبدادی ایرانی میترای ضد خورشید را خورشیدی کردند. در حالی که میترا ضد استبداد و خورشید پرستی است، میترا همان لویاتان است که با نظریه‌ی قرارداد اجتماعی هابز که بنیان مشروعیت متافیزیکی را زیر سؤال برد، احیا شد.

قطعه‌ی آخر که از ده‌هزار برابر بودن پیمان میان پیروان دئنای مزدیسنا می‌گوید. برخلاف نظر سایر محققین[۷۴] هاشم رضی به درستی آن را افزوده‌ی متأخر زرتشتی می‌داند (رضی، ۱۳۸۱، ۵۸). میترا هیچ‌گاه دین نبوده و هیچ گاه دینی به نام میترا به وجود نیامده است (آشتیانی). این قطعه‌ی زرتشتی/ایرانی شدن میترا است که بعد به آن می پردازیم.

در مهریشت بند ۱۱۷، اساسی‌ترین پیمان را که (ثواب) آن هزار چندان است میان دو کشور می‌داند. «لنتس» این قطعه را مبهم و می‌گوید پیمان میان دشمن بالقوه چه اهمیتی دارد. تیمه به درستی جواب لنتس را با پیمان‌های عدم تجاوز بین المللی می‌دهد. (تیمه، همان، ۳۷). حتی در عصر امپراطوری‌ها و کشورگشایی‌های شرقی، میترا روابط میان دو کشور را نیز بر اساس پیمان می‌داند. ماد نیز اساس سیاست خارجی خویش را بر اساس پیمان و حفظ آن‌ها با بابل و لیدی و... استوار ساخت بر خلاف کوروش و هخامنشی، که معتقد به هیچ پیمان و حقی برای دیگران نبوده و با شمشیر و توسعه طلبی، به همه کشورها تجاوز کردند.

مهردروج/دروغ، مفهومی میترایی است به معنی دروغ با مهر یا ضدیت میترا با دروغ که در واقع همان تقابل دروغ با پیمان و پیمان‌شکنی است، اما طبق معمول فرهنگ ایرانی/زرتشتی، مفهوم را مصادره اما معنای آن را کاملاً تغییر داده است. دروغ در تقابل با میترا، تقابل با پیمان است نه شخص یا قدرت سیاسی خاصی، اما زمانی که می بینیم داریوش در کتیبه‌ی بیستون مفهوم دروغ را به کار می‌برد، خطاب به مخالفین سیاسی است هرکسی را مطیع وی باشد راست و متخلفین سیاسی را دروغگو می‌شمارد که جز مصادره‌ی مفهوم، ارتباطی با دروغ میترا که خطاب به پیمان شکنان، پیمانی که مابین دو طرف برابر است، ندارد چون در ساختار سیاسی ایرانی نه پیمان بین دو شخص برابر، بلکه فرمانبرداری رعیت در برابر ارباب است.

در مهریشت بند ۶۱ از میترا به عنوان ذخیره کننده‌ی آب‌ها که از آن‌ها باران فرو می‌بارد و گیاهان می‌بالند یاد می‌شود. تیمه در این مورد نیز به درستی اسطوره‌های طبیعت شناسی و خورشیدی در تحلیل این قطعه مهریشت را منکر می‌شود و حتی در این مورد هم بر اساس

Do Not Distribution

پیمان، و وفای به عهد تفسیر می‌کند (تیمه، عالیخانی، ۴۱). اما قادر به تحلیل درست آن نشده و بر اساس اساطیر شرقی، ایرانی/سامی به تحلیل آن پرداخته است. از نظر تیمه چون در دیدگاه کلاسیك بارش باران و نظم طبیعت به رفتار شاهان وابسته بود، پس شاه باید وفای به عهد داشته باشد تا بارش باران و رویش گیاهان به روال خود ادامه دهد (تیمه، همان). بر خلاف تحلیل تیمه، درآیین میترا که تمامی روابط از روابط خانوادگی و زناشویی تا روابط شاه و مردم و روابط بین دو کشور بر اساس قرارداد باید باشد، جایی برای ذهنیت سنتی که بارش باران وابسته به رفتار شاهان است، وجود ندارد. اگر در آیین میترا، شاه چنان تقدیسی داشت که بارش باران و رویش گیاهان به او وابسته باشد، فرامین و دستورات شاه، خود قانون بود و نیازی به قرارداد اجتماعی و پیمان نبود. منظور از ذخیره کننده‌ی آب‌ها و رویش گیاهان، کاملاً مربوط به مفهوم قرارداد اجتماعی زمینی است، نه رفتارهای متافیزیکی شاهان. برای تحلیل آن باید نگاهی عمیق‌تر به میترا و نحوه‌ی زایش آن بیندازیم. میترا پس از زایش از صخره، و پس از شکار خورشید و کشتن گاو مقدس، با تیر و کمان خود آب را از دل زمین می‌جوشاند. برخلاف فرهنگ سامی/اسلامی و ایرانی هندی که با دست دعا برداشتن به طرف آسمان و یا پرتاب تیر به طرف ابر - مانند فریدون - ، آب را از دل زمین می‌جوشاند. اصل آب از دل زمین است و آب تبخیر شده است که به آسمان رفته و دوباره باز می‌گردد. فرهنگ‌های متافیزیکی ایرانی/سامی، اصل آب را از ابر و آسمان دانسته و با دعا و استعانت به درگاه خدای خیالی خویش، انتظار بارش باران و رویش گیاهان را دارند. اما میترا نه انتظاری از آسمان دارد نه دست بر دعا بر می‌دارد؛ بلکه با نیروی بازوی خویش، آب را از زمین می‌جوشاند. در آیین میترا رونق و رویش گیاهان و پر آبی، ربطی به لطف خدایان و نماینده‌ی خدایان، شاهان ندارد. بلکه به امنیت و صلح دارد که امنیت هم، نه با حاکمیت استبداد و نظم سلسله مراتبی، بلکه بر اساس پیمان توافقی و نظم از پایین شکل می‌گیرد. در هر جامعه‌ای نظم شکل بگیرد، کشاورزی نیز رونق و استفاده از آب و چاه زدن و قنات سازی ممکن می‌شود. بنابراین، میترا آورنده باران و رویش گیاهان، منظور حفظ قرارداد و توافق برای امنیت و سپس آبادانی و رونق کشاورزی است. هیچ تفسیری متافیزیکی، طبیعی بر نمی‌دارد. در هر جامعه رونق کشاروزی و آبادانی، به امنیت و امنیت هم در آیین میترا به رعایت پیمان بستگی دارد نه به اطاعت و فرمانبرداری از شاه. اینکه هرودت می‌گوید میترادات چوپان رمه‌های آستیاگ بود، شخص نیست، سمبلیك است. میترا یعنی پیمان نگهدارنده‌ی رابطه‌ی مردم و پادشاه است. چوپان نگهدارنده‌ی گله از دست گرگ است، میترا نیز حافظ مردم از دست قانون‌شکنی پادشاهان است.

اما آب در اینجا معنای دیگری نیز دارد، این که میترا آب را می‌جوشاند فراتر از طبیعت معنایی فلسفی دارد، آب در برابر آتش تعریف می‌شود. به همین دلیل میترایی‌ها در غارهایی که چشمه‌ی آب دارند، مراسم گاوکشی برگزار می‌کردند که در ادامه‌ی معناسی گاوکشی و تاریکی غار است. به همین دلیل زرتشت در برابر آن از آتش حمایت کرد، آب به طرف پایین و زمین/زیرزمین روان است اما آتش جهت آن به سوی آسمان است. آب در برابر آتش، تقابل فلسفی زمین در برابر آسمان نیز است. در چندتا از نمادهای کشف شده در غارهای میترایی،

Do Not Distribution

میترا سوار بر ارابه‌ای که چند اسب آن را می‌کشند تصویر شده است. یکی از اسب‌ها سعی در کشاندن میترا به طرف اقیانوس – آب – دارد اما صاحب ارابه، خورشید، که به همراه میترا است با تازیانه مانع از عبور اسب سرکش، که نمادی از اسب چموش افلاطون است، به طرف اقیانوس، و افسار اسب را به طرف خورشید/آسمان می‌کشاند. این تصویر تقابل آب با خورشید، تقابل میترای متقدم مادی با میترای خورشید شده‌ی ایرانی است.

این در مورد «میترا صاحب چراگاه‌های فراغ» هم صدق می‌کند. بحث چراگاه‌های فراغ... urvi gavyuti در ریگ‌ودا بسیار به مفهوم امنیت abhaya نزدیك است. بنونیست و تیمه ترجمه کرده‌اند، این چراگاه پیرامون محل سکونت است به هنگام صلح وسیع می‌شوند و چارپایان آزادانه در مناطق وسیعی به چرا مشغول می‌شوند و به هنگام جنگ بیم شبیخون است، باید نزدیك روستا در آغل‌ها نگهداری کرد، میترا به همین دلیل... urvi gavyuti نامیده می‌شود، از تنگنا می‌رهاند زیرا با ارزانی داشتن صلح و امنیت چراگاه فراخ می‌شود (تیمه، عالیخانی، همان، ۴۵). مفهوم چراگاه فراخ هم کاملاً با معنای قراردادی میترا منطبق است. اگر در جامعه‌ای صلح و امنیت با رعایت پیمان و توافق دو طرفه باشد احتمال دزدی و غارت و لشکرکشی نیز از بین رفته و چارپایان، بدون ترس از دزدیده شدن و شبیخون زدن دشمن آزادانه به چرا مشغول شده و چراگاه‌ها وسعت بیشتری در امنیت دارند.

بر خلاف جامعه‌ی طبقاتی گات‌ها (یسنا ۳۲ بند ۱، یسنا ۳۳ و یسنا ۴۶)[۷۵] در مهریشت خبری از تقسیم جامعه به طبقات نیست. «مهر را می‌ستاییم که به هنگام نیاز سالار کشور، سالار قوم، سالار شهر، سالار ده، و خانه خدا...» (یشت ۱۰/کرده۲۲) در گاتاها از طبقات کشاورز و روحانی و نظامی و... سخن می‌رود. اما در مهر هیچ اشاره‌ای به هیچ طبقه‌ای نیست از سالار قوم و شهر و ده نام برده می‌شود. در شهر و... همه‌ی افراد از هر طبقه‌ای هستند. میترا خطاب به همه‌ی مردم است از فرمانروا تا کشاورز ساده، در آیین میترا شاه یا روحانی هیچ مصونیتی برای اغفال از میترا/پیمان ندارد. میترا همه را به یك چشم می‌بیند. «کسی به نام مهر پیمان نتواند شکست؛ نه یك خانه سالار، نه یك تیره سالار، نه یك سالار قوم، نه یك دِهبُد یا کشور سالار...». (یشت ۱۰/کرده ۵). چه فرمانروای کشور چه خانه دار یا پدرسالار چه رهبر قوم هیچ کس به هیچ مصلحتی حق شکستن پیمان را ندارد، کسی مشروعیتی فراتر از قرارداد اجتماعی را ندارد که کارهای خود را با اهورامزدا یا... توجیه کند، اقدامات رئیس‌کشور هم درچهارچوب پیمان است که رئیس کشور هم حق شکستن پیمان را ندارد. اتفاقاً این کرده مهریشت بیشتر خطاب یا بهتر بگویم هشدار را به رؤسا و سالارها می‌دهد. هشداری که کسی به نام مهر یعنی سو استفاده از مهر حق شکستن پیمان ندارد. در جامعه‌ی ایرانی/زرتشتی به نام اهورامزدا و عالم نیك، شاهان/روحانیون ایرانی هر پیمان و انسانیتی را به زیر می‌کشیدند. زرتشت مخالفان خود را با تبرزین تهدید می‌کند اصلاً پیمان با مخالف خود معنی ندارد چه برسد به حفظ آن. همیشه شاهان و بزرگان دینی به نام مصلحت و دسترسی به حقیقت مطلق ماوراء عقل مردم، و وحی و الهام، خود را فراتر از قانون و قرارداد به مردم شناسیدند. چه در اسلام و چه زرتشتی و حتی افلاطون، از دروغ مصلحتی و شکستن پیمان مصلحتی که به خیر

Do Not Distribution

اسلام/زرتشت و یا حقیقت مُثلی باشد، دفاع شده است. اما میترا هشدار می‌دهد که هیچ سالاری به هیچ بهانه‌ای حق شکستن پیمان‌ها را ندارد.

گفتیم که میترا به معنای قرارداد و پیمان است و از شخصی‌ترین روابط انسانی مانند روابط زناشویی و پدر و پسر، تا کلان‌ترین روابط سیاسی در سطح دولت را بر اساس پیمان و قرارداد می‌داند... میترا هیچ اصول و قواعد از پیش تعیین شده. مانند عالم مُثُل، اهورامزدا و نیکی، قواعد اخلاقی و حقوقی و... را برای شکل‌گیری نظم سیاسی بر اساس آن تعریف نکرده است. کل نظم سیاسی و روابط اجتماعی، باید بر اساس رضایت و توافق طرفین شکل بگیرد. خواست و رضایت طرفین معیار درستی و نادرستی، ماهیت رابطه است. هیچ محرمات و مقدستاتی، از شخصی‌ترین محرمات جنسی تا مقدسات و خط قرمزهای سیاسی را، حاکم بر روابط انسانی نمی‌داند. هیچ خوب و بد از پیش تعیین شده بر روابط انسانی حاکم نیست و خود انسان‌ها و توافق طرفین با رضایت خاطر است که خوب و بد را تعریف می‌کند. در واقع میترا تیشه بر ریشه‌ی سلطه‌ی کلیات غیر شخصی (چه متافیزیکی، چه اجتماعی و چه خانوادگی و جنسی) بر ذهنیت و زیست شخصی فرد زد. زمینه را برای رهایی زیست شخصی فرد از دام سلطه‌ی کلیات مقدسات دینی/متافیزیکی، اجتماعی/سیاسی و خانوادگی/جنسی فراهم کرد. میترای متقدم به معنای قرارداد که میترای مادی/کُردی است هیچ ربطی به میترای ایرانی/اوستایی و هندی/ودایی، که میترا به‌ایزد خورشید وخدای جنگ و... مبدل شد، ندارد. به قول تیمه ایرانی‌ها و هندی‌ها مسئول تحول/مسخ، میترای پیمان به میترای ایزد خورشید شده‌اند.

میترا به معنای قرارداد و متقدم بر میترای ایران و هند در واقع ماوای اصلی آن ماد/گوتی بوده است. در جامعه‌ی طبقاتی/سلسله مراتبی ایرانی و کاستی هندی، هیچ مصداق عینی میترا وجود ندارد و مصداق عینی میترا در مادها و جنبش‌های بعدی کُردی مانند مزدك و خرم‌دینان و... تجلی یافته است. جامعه‌ی ایران از بدو تکوین خود چه در شکل دینی زرتشت[۷۶] و چه سیاسی هخامشنی،[۷۷] بر اساس سلسله مراتب نظم کیهانی، و اصول مطلق از پیش تعیین شده به نام نیکی و اهورامزدا بود که شرط برخورداری از امنیت سیاسی، وفاداری مطلق به این اصول و شاهنشاه به عنوان میانجی زمین و آسمان بود. در این جامعه‌ی سلسله مراتبی، شاه و مطیعان امر او به عنوان مقدس/نیکی و مخالفان و شورشیان به عنوان نامقدس/دروغ و شر توصیف می‌شدند. شاه صاحب فره‌ایزدی و حق‌الهی شاهانه به نمایندگی از امور مقدس اهورا/متافیزیك بود. احکام او حکم قانون و مقدسات متافیزیکی داشت که، همه‌ی طبقات و مردم مطیع امر شاه جنت مکان، و در اتحاد با اراده‌ی او معنی می‌شوند. شاه به اهورامزدا پاسخگو بوده نه مردم، و بر اساس احکام مطلق وی حکمرانی می‌کند پس چه نیاز به رضایت مردم داشته که حاضر به بستن قرارداد با آن‌ها باشد. اتحاد و سلسله مراتب گویای جامعه‌ی ایرانی است نه توافق و برابری.

هانس پتر اشمیت معتقد است که «ریشه‌شناسی واژه‌ی میترا به معنی قرارداد، در هند و ایران لرزان است چرا که ایران از غرب با بین‌النهرین تماس داشته و فقدان واژه‌ی کلی و ثابتی برای پیمان مسئله‌ی نفوذ این فرهنگ بر ایران را منتفی می‌سازد و نامزد فرهنگی مؤثر دیگری هم سراغ نداریم. اگر میترا را به معنی قرارداد بدانیم توضیح تحول آن در ایران دشوار است، اما

Do Not Distribution

بر اساس اتحاد قابل تبیین است. در ریگ‌ودا نیز منظور از میترا، اتحاد میان قبیله و اقدام علیه دشمن مشترك که به معنی اتحاد است و هر اتحاد مستلزم وفاداری و تعهد است، این معنا را می‌توان در رابطه‌ی فئودال گونه‌ی پادشاه هخامنشی با ساتراپ‌ها یا شاهان دست نشانده که آن را رابطه‌ای وفادارانه و خالصانه میان بزرگ‌تر و کوچك‌تر یا فرادست و فرودست است تلقی کنیم. در فرهنگ هند و ایران میترا به معنی اتحاد و وفاداری معنی می‌دهد نه توافق و قرارداد. «هیلبرانت» نیز معتقد است که واژه‌ی میترا به عنوان قرارداد/پیمان در قدیمی‌ترین آثار هندی نیست و در هند میترا معنای پیمان را نداشته است» (اشمیت، کلوسکا، همان، ۴۰۹ – ۴۳۳). شك اشمیت، اگر معیار جامعه‌ی ایرانی و هندی باشد، درست است اما اگر اشمیت جامعه‌ی ماد را می‌شناخت یا حداقل به روایت هرودت از شاه‌گزینی مادها در دیااکو دقت می‌کرد، این شك و شبهه درباره‌ی ترجمه‌ی میترا به پیمان پیش نمی‌آمد.

بنابراین، جامعه‌ی ایرانی بر اساس ارباب/رعیتی (چوپان/گله‌ای) که چوپان (شاه یا زرتشت/روحانی)، نماینده حقیقت مطلق، که کل جامعه باید وفاداری و اطاعت لازم از اوامر روحانیون و شاه را داشته باشد. اما جامعه‌ی گوتی/مادی[۷۸] نه شاهان آن حق‌الهی و صاحب فره‌ایزدی بودند نه سلسله‌مراتب منظم و جامعه‌ی طبقاتی بود. شاه گزینی مادها و گوتی‌ها هم بر اساس نظریه‌ی قرارداد و انتخاب مردمی قابل تبیین است. جامعه‌ی مادی جامعه‌ای توافقی/پیمانی – همان‌طور که از هگمتانه به معنی محل اجتماع پیداست – کاملاً متضاد با جامعه‌ی اتحادی/وفاداری پارسی – همان‌طور که از هخامنشی به معنی اتحاد هویداست – است. جامعه‌ی هندی/ایرانی که مفهوم پیمانی میترا با ساختارهای جامعه‌ی آن‌ها درتضاد بود، معنای اصلی میترا را مسخ و آن را به وفاداری و ایزد خورشید تعبیر کردند. ما بعد به چگونگی تحول میترا از پیمان به اطاعت و وفاداری بازخواهیم گشت، در این جا فقط اشاره شود که هم در دین زرتشت هم درسیستم سیاسی هخامنشی، به دلیل نیاز به اطاعت مطلق مردم از خود، محتوای میترا را از پیمان و توافق دو طرفه به وفاداری فرودست به شاه/روحانیون، و پیمان سلسله مراتبی به معنی تعهد به اطاعت تغییر یافت. میترا در هند نیز همراه با وارونا می‌آید. وارونا به معنی پیوستن و متحد کردن است (رضی، همان، ۱۷۳). هخامنش نیز به معنی اتحاد است. اما میترا به معنی پیمان بستن، و هگمتانه محل اجتماع است. مفهوم میترا از پیمان که انتزاع ساختار اجتماعی/سیاسی مادها بود، با ایرانی/هندی شدن، به دلیل سلسله مراتبی جامعه، از معنی پیمان به اتحاد تغییر معنا داد.

برای درك بهتر این موضوع لازم است اشاره‌ای به هفتخوان میترا داشته باشیم. مرحله اول هفتخوان، سالك شبیه کلاغ سیاه خواهد بود، یعنی پاکی از آلودگی روح و نور و معنویت چون مراسم گاوکشی با رقص و شادی و مستی، در غار تاریك دور از نور خورشید برگزار می‌شود. آخرین مرحله‌ی هفت‌خوان میترا، سالك در نقش پیر ظاهر می‌شود، که مرحله‌ی آخر رهایی از روح و توهمات دینی/آسمانی به زمین و عقل بشری است. پیر خودِ قرارداد اجتماعی است در ترانه‌های عرفانی کُردی می‌خوانند که «آمان آمانه یا پیر آمانه امشو شه‌وه‌که‌ی عهد و پیمانه» پیرشالیار مراسم امروزی در هورامان کردستان که در بهار است و گاوکشی می‌کنند و به رقص و شادی (سماع) می‌پردازند، از همین پیر است یعنی پیر شهریار یا پیر شاه، به این معنی

که همان‌طور که قبلاً نیز اشاره کردیم، شاه ماد با پیر یعنی قرارداد اجتماعی انتخاب می شود، همانند دیااکو طبق گفته‌ی هرودت. دیااکو همان دیو اکوان یا اکوان دیو، لقب میترا است که در شاهنامه نماد پلیدی است و رستم زرتشتی/ایرانی شده به نمایندگی شاه/خدا، باید وی را از بین ببرد. معنای دیگر آن، کو یا جمع شدن اهل دی/روستا است. یعنی ستیز مشروعیت آسمانی یا حق الهی شاهان با قرارداد اجتماعی چون کشنده‌ی اکوان دیو و آژی‌دهاك دارای حق الهی یا فره ایزدی هستند. شاه ایران برخلاف شاه ماد، نه با قرارداد و توسط مردم بلکه از طرف خدا و با فره ایزدی مشروعیت می‌یابند.

- میترا: ایزد خورشید/آسمان یا ایزد تاریکی/هادس؟

قبل از پرداختن به‌آیین میترا، باید روشن کنیم که یشت‌ها که مهریشت هم بخشی از آن است اگر چه مادی و پیشاهخامنشی/زرتشتی، اما صورت متأخر زرتشتی به آن قالب شده است. این صورت متأخر زرتشتی/ایرانی بر میترای مقدم مادی، خروشیدی/متافیزیکی کردن میترای زمینی/تاریکی است. پارس‌های زرتشتی با کتمان و نابودی میترای مادی، میترای مصنوعی خورشیدی برساختند در حالی که میترای مقدم مادی نه خورشید بلکه ضد آن و نه دینی متافیزیکی بلکه آیینی زمینی/اجتماعی بوده است و هفت خوان میترا نه صعود به عالم روح و آسمان بلکه به عالم زمین و جسم و رهایی از آلودگی متافیزیك است، به همین دلیل مراسم میترائیان در تاریکی غارها بعد از گاوکشی به رقص و مستی می‌پرداختند که نمادی از پذیرش تراژیك و تاریك بودن دنیا با رقص دیونیزوسی است.

ما در فصول بعد مفصل به بررسی یشت‌ها و مادی بودن (مادی بودن به هر دو معنی هم قوم ماد یعنی ایرانی و زرتشتی نیست هم مادی یعنی معنوی و دینی نیستند) آن‌ها خواهیم پرداخت. در اینجا فقط اشاره کنم که یشت‌ها در وصف تمدنی غیر دینی - دنیوی/مادی - است که از جامعه‌ی ایران شرقی مترقی‌تر است (کریستن‌سن، ۱۳۴۳، ۱۶). اصل آن (یشت‌ها) دیوسنا بوده که بعد به آن جنبه مزدیسنایی داده شده است. (کریستن‌سن، همان، ۱۷). یشت‌ها که در مجموعه‌ی اوستا جاسازی شده است، عنصری ناهنجار به شمار آمده که «به خاطر محتوی دنیویش تعلق مستقیمی به متن کلی کتاب (اوستا) ندارد و نسبت به متن اوستا، یشت‌ها، متنی نامتناسب به شمار می‌رود» (هینتس، دهباشی، ۱۳۸۸، ۲۸۲). اما همه‌ی یشت‌ها ماقبل زرتشتی/ایرانی نیست جدا از دستبرد به یشت‌های قدیم، بسیاری از یشت‌ها نیز متأخر و افزوده‌ی زرتشتی هستند. از میان ۸ یشت قدیم (۵، ۸، ۹، ۱۰، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۹)، یشت ۱۰، مهریشت از قدیمی‌ترینِ یشت‌ها است. که حتی در متن این یشت بسیار قدیمی، دستبردهای زیادی توسط مغان زرتشتی انجام شده است. برای اطلاع از افزوده‌های یشت ۱۰، مهریشت (رجوع شود به رضی، ۱۳۸۵، ۳۷۳ به بعد. رضی، ۱۳۸۱، ۵۳ - ۵۴).

اما با تمام افزوده‌های متأخر زرتشتی، رگه‌هایی از یشت قدیم، که معرف میترا باشد، در آن باقی مانده است. یکی از قطعه‌های مهریشت اصیل، این است که مهر بر خلاف جهت خورشید و

Do Not Distribution

بعد از غروب خورشید، طلوع و قبل از طلوع خورشید، غروب خواهد کرد. مهر و خورشید در بسیاری از نوشته‌های دینی پهلوی، پازند و مهریشت، دو ایـزد جداگانـه هـستند (ورمـازرن، ۱۳۴۵، ۸). «میثره پیش از خورشید در کوه... نمایان می‌شود... هنگام ناپدید شدن خورشید به دیده‌بانی می‌پردازد... گردش او از باختر به خاور است...» (مهریـشت، کـرده ۲۴). بنـابراین، میترا هیچ‌گاه خورشید نبوده و بیشتر ایزد شب و ستاره است تـا خورشـید و روز، و طلـوع و غروب وی وارونه‌ی خورشید است. از غرب، پس از غروب خورشید طلوع خواهـدکـرد و در شرق قبل از طلوع خورشید، غروب می‌کند. در واقع طلـوع خورشـید غـروب میتـرا اسـت همان‌طور که طلوع ایرانیان غروب کُردها/مادها بود. بنابراین، مهر هیچ‌گاه نه دین بـوده و نـه خورشید (آشتیانی، ۳۲)، بعداً با خورشید یکی پنداشته شده و به خورشید شکست ناپذیر ملقب گشت (ورمازرن، همان، ۹) قدیمی‌ترین نشان از یکی شدن مهر و خورشید، در یك قـرن ق. م، در کماژن و ارمنستان، بعد در ساسانیان که به شاهنامه و عرفان ایرانی نیز سرایت یافت، کـشف شد (آشیتانی، همان).[۷۹] در میان پارت‌ها نیز میترا به عنوان خـدای خورشـید اهمیـت یافـت (Sundermann,2002). این ارتباط میترا با خورشید و پرستش به عنوان خورشید را اولین بار استرابو به یونانی‌ها معرفی کرد و میترا و خورشید را همـسان پنداشـت ایـن در حـالی اسـت استرابوکه میترا را در آناتولی توصیف کرده است هیچ اشاره‌ای به اینکـه میتـرا در آنـاتولی خدای قابل پرستش یا خورشید بوده، نکرده است پس منبع اطلاعات اسـترابو از کجـا آمـده است (Jong,1997286). منبع اطلاعات اسـترابو در تحریـف میتـرای پیمـان بـه میتـرای برساخته‌ی خورشید، تبلیغات داریوش و مغان در تهی کردن معنای میترای مـادی بـوده اسـت «داریوش فراخوان داد که خورشید و میترا آتش ابـدی و مقـدس هـستند. داریـوش در ایـن تبلیغات یکی بودن خورشید و میترا را به عنوان واقعیت تثبیت کرد» (Ibid).

برای اثبات این‌که میترا نه خورشید بلکه ضد خورشید بوده، علاوه بر مهریشت، می‌توان بـه مهرابه‌های سراسر دنیا و تصاویری که از زایش میترا از دل صخره حك شده است، رجوع کـرد. متأسفانه در ایران به دلیل دشمنی دین زرتشت[۸۰] و داریوش با میترا و مادها، تمامی آثار میترا و مهرابه‌های آن، نابود شده‌اند (هینتس، ۱۳۸۶، ۳۷۱). ما مجبوریم به مهرابه‌های سایر نقاط دنیـا ارجاع دهیم. اما قبل از آن چگونگی زایش میترا از دل صخره را روشن کنیم.

«در کتیبه‌ها و تصاویری که از زایش میترا به دست آمده است، (بنگرید به تـصاویر)برهنـه، ایستاده بر روی پای خود وکلاه فریژی به سر دارد و در دست چپ او مشعل، در دسـت راسـت او کارد (چاقو) است» (vermaseren in Gerevich,2011,93) که با این کـارد روزی بایـد گاو نر را بکشد» (آموزگار، ۱۳۸۵: ۱۲۴). اولین پیکار میترا، برای توفیق کارهای خود، بعد از زایش، مبارزه با خورشید، مغلوب کردن و به زانو در آوردن وی اسـت (کومـون، ۱۳۸۱، ۳۰۴ - ۲۹۷). در گات‌ها نیز میترا به عنوان کشنده‌ی گاو و شکست دهنده‌ی خورشید معرفی شده است (زنر و لومل به نقل از بیانکی، کلوسکا، همان، ۴۸). پس میتـرا نـه تنهـا خورشـید نبوده، بلکه رسالت اصلی خود را مقابله با خورشید، و ضد آن است. این از مشعل دست او نیز به خوبی نمایان است. مشعل نماد تاریکی و غار است. جایی که نور خورشید و روشـنایی باشـد،

Do Not Distribution

نیازی به مشعل نیست. مشعل در دست داشتن میترا، به معنی ایزد تاریکی و دنیای زیرزمین بودن وی و ضدیت با خورشید است. بیوار معتقد است که مهر با خدای زیر زمین یا جهان مردگان بین‌النهرین یعنی نرگل (هادس) ارتباط دارد (هنسمن، همان، ۲۵۵)

اما ضد خورشید بودن میترا به روشنی هر چه تمام‌تر در مراسم و تصاویری که در غارهای تاریك دور از نور خورشید کشیده‌اند، نمایان می‌شود. تمامی مهرابه‌های سراسر دنیا (چه طبیعی و چه مصنوعی)، درون غار تاریك دور از نور خورشید انجام شده است. «مهردینان خدای خود را در غارهای بسیار تاریك مورد پرستش قرار می‌دهند که گویی در آن تیرگی های اهریمنی پنهان می‌شوند و از نور و روشنایی می‌گریزند» (ماترینوس به نقل از رضی، ۱۳۸۱، ۲۷۴). اگر میترا ایزد خورشید است چرا مراسم و مهرابه‌های خود را به دور از نور خورشید در تاریکی-های غارهای زیرزمینی برگزار می‌کنند؟ «ترتولیان» در کتابش متوجه‌ی این پارادوکس شده و «از این که خدای روشنایی را در مهرابه‌های بی‌فروغ و تیره می‌پرستیدند، در عجب بود» (ورمازرن، ۱۳۴۵، ۵۹). این پارادوکس در ذهن ترتولیان ناشی از پارادوکسی عینی بوده است. از یك طرف مهر خورشید شده‌ی ایرانی از طریق نظامیان وارد روم شد از طرفی هم مهر اصیلِ پیمانی مادی، از طریق توده‌ی مردم به روم انتقال یافت. نمادهای میترای رومی، هم‌چون گاوکشی در غارهای تاریك، تفاوت بنیادی با میترای پارسی دارد(Roger,2002,7-20). دیوید الانسی تأیید کرده است میترای رومی تفسیر جدیدی است متفاوت از میترای پارسی و، در روم تنها نام میترا از پارس قرض گرفته شده که خود محتوای تازه‌ای به آن بخشیده‌اند (Ullansy,2011,30) مری بویس نیز با آگاهی بر تفاوت میترای رومی با پارسی، تأکید کرده است که میترای امپراطوری روم محتوای ایرانی آن را فراموش و محتوای تازه‌ای به آن بخشیده‌اند (Boyce,1990,11). این سردرگمی محققان به همان تحریفاتی بر می‌گردد که پارس‌ها در محتوای میترای مادی داده و آن را از معنای گاوکشی، غار تاریك و قرارداد به خورشید پرستی و روشنایی تفسیر کردند و چون در روم که با جغرافیای ماد نزدیکی بیشتری دارد میترای مادی از نظر سمبلیك نفوذ کرده است و شباهتی با میترای شناخته شده پارسی ندارد، باعث سردرگمی محققان شده است در حالی که میترای رومی از نظر سمبلیك، یعنی حضور در غارهای تاریك و گاوکشی، نه تداوم میترای پارسی/زرتشتی شده بلکه بازمانده‌ی میترای مقدم مادی است و «امروزه این فرضیه وجود دارد که میترائیسم رومی از ماد نشئت گرفته باشد» (Bivar,2005,343). اما مهرابه‌های رومی به درستی تضاد میترا با خورشید را نشان می‌دهند، در هر صورت مهرابه‌های رومی از یك سو، به درستی تضاد میترا با خورشید و میترای ایرانی شده را نشان و از سوی دیگر، ماهیت اصلی میترای مقدم مادی را بیان می‌کنند بویژه امروزه نیز میترای مقدم مادی با کارویژه‌های سمبلیکی چون گاومشی و غار تاریك در میان کُردهای هورامی در پیرشالیار، ایزدی‌ها در لالش نیز باقی مانده است که یك نمونه از آن را نمی توان در فرهنگ ایرانی پیدا نمود.

در تمامی مهرابه‌های زیر زمینی نقش ستاره را بر سقف مهرابه می‌آراستند و توجه به ستارگان بسیار نیرومند است (رضی، همان، ۲۶۹ - ۲۹۷). ستاره فقط در شب پیداست، طلوع ستارگان

غروب خورشید است و طلوع خورشید غروب ستارگان. مهرابه‌ها در درون غار دور از نور خورشید، و به سقف آن ستارگان را می‌آرایند. یعنی میترا ایزد شب و ستاره است نه روشنایی و خورشید. خورشید یکی است که انحصار کل نور را در تسخیر خود دارد. اما ستارگان زیادند که هر کدام قسمتی از نور را دارند. ستاره‌های زیاد نماد تکثر و خورشید نماد انحصار.

همیشه در صحنه‌ی قربانی (کشتن) گاو (بنگرید به تصاویر) به دست میترا در درون غارهای تاریك، دو شخص به نام‌های «کوتوس» و«کوتوپاتس» دیده می‌شوند. شادمانی کوتوس و اندو و غم کوتوپاتس کاملاً محسوس است (ورمازرن، همان، ۱۰۴). در معبد سنت ریسك، کوتوس با رنگ نارنجی و کوتوپاتس با رنگ آبی نشان داده شده است. کوتوس مشعل فروزان و کوتوپاتس مشعل وارونه را به دست گرفته است (همان). در پشت سر کوتوس که مشعل افروخته را با دست راست گرفته، صحنه‌ی تولد میترا و تصویر ستاره بر صخره نقش بسته است و در پشت سر کوتوپاتس که با اندوه مشعل واورنه را به دست چپ گرفته نقش خورشید کشیده شده است. (رضی، ۱۳۸۱، ۲۸۹) شادی، رنگ نارنجی و مشعل فروزان کوتوس و اندوه، رنگ آبی و مشعل وارونه کوتوپاتس نشان از چیست؟

ورمازرن به دنباله روی از فرانتس کومون، اگر چه به خوبی هر چه تمام‌تر تصاویر و نقوش درون مهرابه‌ها را توصیف می‌کنند، اما در تحلیل آن سر از ترکستان در می‌آورند. «ورمازرن» مشعل افروخته‌ی کوتوس را طلوع خورشید و مشعل وارونه‌ی کوتوپاتس را غروب خورشید می‌داند. (ورمازرن، همان، ۱۰۴). اما تحلیل ورمازرن چقدر واقعیت است؟ قبلاً گفتیم که طلوع و غروب مهر وارونه خورشید بوده و مهر بعد از غروب خورشید ظاهر می‌شود، یعنی ایزد شب و تاریکی است که در این مهرابه‌ها هم خلاف تحلیل ورمازرن به خوبی نمایان شده است. کوتس که مشعل افروخته را با دست راست گرفته، پشت سرش تصویر ستاره نقش بسته است و پشت سر کوتوپاتس که مشعل وارونه را به دست دارد، تصویر خورشید نقش بسته است. ستاره نماد غروب خورشید و شب است بنابراین، مشعل افروخته کوتوس هنگام قربانی گاو، طلوع میترا و غروب خورشید - قبلاً گفتیم که مشعل ضد خورشید است - و کوتوپاتس با مشعل وارونه، غروب میترا، و طلوع خورشید را نشان می‌دهد. صحنه‌ی تولد میترا کنار نقش ستاره، پشت سر کوتوس، تولد/طلوع میترا را هنگام غروب خورشید و در شب پر ستاره نشان می‌دهد.

کوتوس را رنگ نارنجی و کوتوپاتس با رنگ آبی نشان داده شده است. رنگ نارنجی رنگ غروب آفتاب است. همیشه موقع غروب آفتاب، رنگی متمایل به نارنجی در افق غروب خورشید، نمایان می‌شود. پس رنگ نارنجی کوتس که مشعل افروخته را در دست دارد، نماد غروب خورشید، که طلوع میترا می‌باشد، است. رنگ آبی نشان از درخشش خورشید در آسمان و طلوع آن است هنگام طلوع خورشید و تابش آن، آسمان رنگ آبی به خود می‌گیرد. در شب آسمان تیره است. بنابراین، رنگ آبی کوتوپاتس اندوهگین با مشعل وارونه، ناشی از طلوع خورشید است که پشت سر او هم تصویر خورشید نقش بسته است.

اما شادمانی کوتس و اندوه کوتوپاتس نشان از چیست؟ کوتس و کوتوپاتس هر چه که باشند که فعلاً ماهیت آن‌ها بر ما معلوم نیست، از همراهان میترا هستند. مشعل افروخته نشان از طلوع و زایش و مشعل وارونه نشان از غروب و زوال است. کوتس که مشعل افروخته را در

دست راست دارد شادمان و خوشحال نشان داده شده اما کوتوپاتس که مشعل وارونه را در سمت خورشید در دست چپ گرفته، اندوهگین است که دست راستش را متکای صورت خود کرده است. به این معنی که هنگام طلوع میترا که غروب خورشید است همراهان میترا شادمان و خوشحال هستند بر عکس هنگام غروب میترا، که طلوع خورشید است، و با مشعل وارونه دست کوتوپاتس نشان داده می‌شود، همراهان میترا اندوهگین و غم زده هستند. طلوع و غروب میترا که با دو مشعل افروخته و وارونه نشان داده شده است، درست خلاف جهت طلوع و غروب خورشید است. بنابراین، بی میلی کوتوپاتس برخلاف گفته ورمازرن، نه ناشی از بی‌میلی مشارکت در صحنه‌ی قربانی گاو، بلکه نشان از پایان یافتن قربانی، غروب میترا و طلوع خورشید است، چون نقش کوتوپاتس با مشعل وارونه زیر تمثال خورشید حك شده است. این‌که با یك دست دم گاو را به دست گرفته و راست کرده است، به این معنی است که غروب میترا، طلوع دوباره‌ی خورشید و زنده شدن گاو خواهد بود.

نکته‌ی دیگر در تأیید ضد خورشید بودن میترا، این است که در برخی از تصاویر تولد میترا از درون گل نیلوفر نشان داده شده است (رضی، همان، ۲۷۲). گل نیلوفر قبل از طلوع خورشید شکوفه می زند و به محض تابش اولین اشعه‌های نور خورشید بسته/پژمرده می‌شود (دهخدا به نقل از ویکی پدیا). بنابراین، بر خلاف تحلیل هاشم رضی که زایش میترا از نیلوفر را، ارتباط میترا با خورشید می‌داند، ضدیت میترا با خورشید را نشان می‌دهد که، با غروب خورشید، میترا - نیلوفر - شکوفه خواهد زد و با طلوع خورشید، میترا - نیلوفر - پژمرده و زوال می‌یابد. حتی امروزه در دیوار معبد/مهرابه کُردهای ایزدی در لالش که به قول یان. مار روسی از نظر سمبلیك اصیل‌ترین کُردها هستند، تعداد زیادی گل نیلوفر نقش بسته است. بنگرید به تصاویر.

اما چرا تمام مراسم میترایی در درون غار سنگی و «مهرابه‌های آنان اغلب زیر زمینی بود» (رضی، ۱۳۸۱، ۳۶) که حتی در صورت دسترسی نداشتن به غارهای طبیعی، غارهای نمادین را نیز در زیر زمین به شکلی که نور و روشنایی به درون آن نتابد، می‌ساختند؟ (پورفیر به نقل از رضی، همان، ۲۷۳).

موسی خورنی می‌نویسد: «پیر زنان حکایت می کنند که او (مهر) در غاری زندانی است - مهر - به غل و زنجیر بسته شده، دو سگ زنجیرها را می‌جوند و او می‌کوشد که بگریزد و به عمر جهان پایان دهد، اما با صدای چکش آهنگران زنجیرها محکم‌تر می‌شوند...» (خورنی به نقل از بویل، همان، ۱۰۰).

در اساطیر ایرانی نیز آژی‌دهاك/ضحاك، بعد از دستگری توسط فریدون، کشته نمی‌شود و در درون غاری در دماوند با غل و زنجیر زندانی می‌گردد (صفا، ۱۳۸۴، ۴۶۲) ابن اثیر روایت می‌کند که: «فریدون با سلیمان بن داوود دیدار کرد... او را در دماوند در بند کردند سلیمان گفت او را به زنجیر کنند تا نتواند تکان بخورد. بعد در غاری دو مرد، در غار را کوفتند و آژی‌دهاك برای همیشه زندانی شد چون نمی‌میرد» (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج۱، ۸۱).

کوروش نیز بعد از تسلیم شدن آستیاگ، وی را زنده نگهداشته، به زندان انداخته و او را در غل و زنجیر محکم بست (کتسیاس، فوتیوس، ۱۳۷۹، ۱۹).

Do Not Distribution

اهورامزدا نیز با هفت امشاسپندش، بعد از شکست اهریمن و هفت دیو، اهریمن را زنده نگهداشته و وی را در سوراخ/غاری زندانی کرد. «اهریمن را بگرفتند... در سوراخ به بند مینوی بستند، دو فرشته‌ی اردیبهشت و ورهرام نگهبان او ایستادند، اگر کسی گوید این همه رنج از اهریمن است چرا او را نکشتند...» (رضی، ۱۳۸۱، ۲۹۵)

عبدالله بن عمر گفت مردی از عربان ایران، نمرود را به سوزاندن ابراهیم، رهنمون کرد. گفتند مگر ایرانیان نیز عرب دارند. گفت آری کُردان، عرب‌های ایشانند. نام او هیزن - کسی از کُردان که گفت ابراهیم را بسوزاند، قادری - به زمین فرو برده شده و تا روز رستاخیز هم‌چنان فرو می‌رود (ابن اثیر، همان، ۱۰۸).

افراسیاب در پناهگاهی در طبقه‌ی وسط زمین موسوم به هنکنه می‌زیست (صفا، همان، ۶۱۸). وی بعد از شکست نزدیك بردع به غاری پناه برد. هنگ افراسیاب که قصر اهریمنی زیر زمینی بود در شاهنامه غار شد (مفرد کهلان، ۱۳۷۵، ۳۶ - ۳۷). این هنکن، قصر زیر زمینی افراسیاب، همان معبد مهری قصبه ورِوی است (مفرد کهلان، همان، ۶۶).

دقیقاً نزدیك دماوند است که میترا بر پای ایستاده و این همان کوهی است که فریدون آژی‌دهاك را در آن زندانی کرد که در آخر زمان به دست گرشاسب کشته خواهد شد (راسل، دهباشی، همان، ۷۷۲).

هرتسفلد و هینتس ساگارتیاها را یکی از اجداد کُردها می‌دانند. ساگارتیاها بعد از فره-ورتیش رهبری قیام مادها را بر علیه ایرانی‌ها به دست گرفتند. ساگارتیا از دو جزء سنگ و غار به معنی غار سنگی است (هینتس، ۱۳۸۶، ۴۳۳) که معنی غارنشینان را می‌توان از واژه‌ی ساگارتیا استنباط کرد (Eiler,1940,7).

مدوسای گورگن نیز در اساطیر یونانی در دنیای زیر زمین هادس، در درون غاری زندگی می‌کند. ساکنان غار افلاطون نیز پاها و گردن‌هاشان زنجیر شده‌اند (کاپلستون ، ۱۳۸۸، ۱۹۰).

مهرابه یا معبد ایزدیان کُرد در لالش نیز، غاری تاریك در زیر زمین است که مشعل روشن می‌کنند و نمادهای ترازوی عدالت را آویخته‌اند.

ما در فصول بعد به تشریح همه جانبه و تطبیق این اساطیر با هم و با کُردها خواهیم پرداخت و خواهیم گفت که افراسیاب تورانی، آژی‌دهاك/ضحاك، میترا/مهر، مدوسا، همه دارای شاخصه‌های مشترك و مصداقیت همه‌ی آن‌ها کُردها هستند. در اینجا فقط به بُعد در غار بودن آن‌ها اشاره می‌کنم. غار در تمامی عقل‌های سیاسی ملل باستانی نمادی از ظلمت و تاریکی که در مقابل حقیقت و نور و روشنایی آسمان و خورشید تعریف می‌شود. «ساکنان غار افلاطون عامه‌ی مردمی هستند که در حالت خسیان و پندار زندگی خود را می‌گذرانند. تنها سایه‌های واقعیت را می‌بینند. به سبب شهوات و تعصبات خود و دیگران به کجی و انحراف گراییده‌اند، وضع آنان بهتر از وضع کودکان نیست که اگر به عالم حقیقت نور راه یابند، به علت درخشندگی زیاد نور، کور می‌شوند و سایه‌ها را بسیار واقعی‌تر از واقعیت‌ها می‌بینند. گذار از دنیای تاریك غار به عالم نور و آتش، گذار از عالم تعصبات و شهوات و سفسطه‌ها به عالم واقعی محسوسات و سپس به عالم معقول و حقیت است. خورشید نماینده‌ی مثال خیر و صورت

Do Not Distribution

اعلی و سرچشمه‌ی حقیقت و عقل است» (کاپلستون، همان، ۱۹۰ – ۱۹۱). اما واقعاً حرف‌های افلاطون تا چه حد مصداقیت دارد؟

نیچه افلاطون را به دشمنی با این جهان و به ساختن یك عالم متعالی به سبب دشمنی نسبت به این عالم، و تنفر از حیات انسانی از روی پیش فرض‌ها و علائق اخلاقی متهم کرده است (نیچه به نقل از کاپلستون، همان، ۲۳۷). نیچه به همراه فروید و مارکس، کل فلسفه‌ی متافیزیکی، خدا، حقیقت، اخلاق، دین و... را توهم و آگاهی کاذب یا گریز از واقعیت می‌دانند. نیچه کل حقیقت، عقل و اخلاق، از سقراط تا هگل، زبان آوری و ابزار اراده‌ی قدرت، و تحت عنوان مفهوم آپولون، رویا و توهم می‌داند که ناشی از ضعف بشریت در برخورد با واقعیت تراژیك هستی است. واقعیت تراژیکی که به جای توهم عقل و دین، می‌بایست با رقص دیونیزوسی به استقبال آن رفت. بنابراین، اگر بشریت توان برخورد واقعی با حقیقت تراژیك هستی را می‌داشت به رویا و توهم عقل و اخلاق یا خدا و عالم مُثُل پناه نمی‌برد. بنابراین، برخلاف افلاطون که ساکنان غار را نماد پندار کودکانه و تخیل می‌داند، عین حقیقت است. حقیقت دنیا تراژیك است و سراسر رنج و اندوه و نابرابری می‌باشد.

عقل سیاسی یونان (افلاطون)، ایران (زرتشت) و سایر ملل، برای فرار از واقعیت تراژیك دنیا، مانند کودکی که در فرار از اصل واقعیت به رویاهای ذهنیش پناه می‌برد، به رویای خورشید و عالم مُثُل و اهورامزدا پناه می‌برند. اما کُردها (میترایی‌ها، ضحاکی‌ها و...) اساس واقعیت تراژیك و تلخی تاریکی آن را با رقص دیونیزوسی و شادی و هلهله پذیرا بودند، نه مانند فلسفه به توهم مدینه‌ی فاضله پناه برده‌اند نه مانند دین به آخرت و نه مانند عرفان به گُنج ذهن خویش، ظلمت و تاریکی غار نمادی از ظلمت و تاریکی دنیا است، خورشید و عالم مُثُل و اهورامزدا و... نمادی از رویاهای کودکانه برای فراز از حقیقت تراژیك هستی است. کسانی که چنان به توهم زیبا، اما تو خالی نور خورشید و آتش عادت کرده‌اند، قادر به ورود به غار تاریك نیستند چون چنان چشمهایشان به نور عادت کرده است و در خواب و رویای آن بوده‌اند که حاضر به بیداری و دیدن حقیقت دنیا، که غار نمادی از آن است، نیستند.

تنها متون بازیافته‌ی مهری در سنت پریسك رم در ۲۲۵ مسیحی که تعلیمات آیین مهری بر محور معضلات زندگی روزانه می‌چرخد، بعد از آن که پیروان دین و ایمان را به همکاری و تعاون تعریف می‌کنند، نوشته شده که: «خورشی که از جگر ماکیان برساخته‌اند سخت گوارا است اما آن‌چه حاکم بر زندگی ماست دغدغه خاطر و نگرانی است...» (ورمازرن، همان، ۲۳۸) که عین تعریف نیچه از دیونیزوس است. دیونیزوس منکر سختی و تراژیك بودن زندگانی نیست اما به جای پناه بردن به رویا و توهم و خوردن مسکن آخرت و خدا، با شادی به استقبال آن می‌رود. مهریان از «دغدغه و نگرانی زندگی آگاهند»، اما با هئومه (مشروب) و رقص به استقبال آن می روند.

در یکی از تصاویر کشیده شده از میترا (بنگرید به تصاویر) میترا سوار بر ارابه‌ای که اسب-هایی به جلو می‌کشانند، اما میترا برخلاف مسیر ارابه، پشت سر خویش را می‌نگرد. در بسیاری از تصاویر دیگر، میترا هنگام کشتن گاو، پشت سر خویش را می‌نگرد نه اقدام خود که کشتن گاو باشد. این معنایی بسیار تراژیك دارد که مایلم برای تفسیر آن از تحلیل والتر بنیامین که با

Do Not Distribution

چشمان خود تراژدی کشتار یهودیان را دید، کمك بگیرم. بنیامین بر اساس این تصویر، تقابل پیشرفت با تراژدی را به خوبی تفسیر می‌کند، البته بنیامین آگاهی ندارد این تصویر میترا است از نظر وی فرشته است. بنیامین حرکت رو به جلوی فرشته/میترا یا اسب و نسیم را، مفاهیم مثبت، پیشرفت و بهشت و، نگاه میترا به پشت بر خلاف مسیر نسیم و گاری اسب، و زوم کردن وی به یك نقطه در پشت‌سر را، دیدن تراژدی‌هایی چون آشویتس می‌داند. یعنی از ادیان تا نازیسم با شعار پیشرفت و تحقق مدینه‌ی فاظله و کمونیسم بی‌طبقه چه بحران‌ها و از روی چه خون‌ها و جسدهایی که نگذشتند، ارابه‌ی رو به جلو همان شعارهای پیشرفت و مدینه‌ی فاضله است و روی برگرداندن میترا و زوم به پشت سر دیدن تراژدی زندگی چون آشویتس و حلبچه و شنگال است، میترا امیدی به توهمات مدینه‌ی فاضله ندارد و خوب تراژدی زندگی را درك کرده است. در تصاویر دیگری میترا در حین کشتن گاو آسمانی و پیروزی بر آن، به پشت سر خویش، به خورشید زوم کرده است، او خوب می‌داند اگرچه مشغول کشتن توهمات آسمانی و شعارهای بهشت و مدینه‌ی فاضله است، اما نگاه وی به خورشید پشت سر، به این معنا است که خورشید احیا و به نام روشنایی خورشید و اشه و اهورا و انفال قرآن، چه تراژدی‌هایی مانند انفال و حلبچه و شنگال و قتل عام مادی‌ها روی خواهد داد.

میترائیان/کُردها که تراژدی هستی را درك و آن را پذیرفته‌اند، به جای فرار از آن و دل‌خوش‌کردن به توهم و رویایی خورشید و عالم مُثُل، به تاریکی غار که نمادی از تاریکی دنیا است رفته و با خوردن شراب و گوشت و قربانی کردن/کشتن گاو و خورشید که نمادی از توهمات آسمانی است، به رقص و پایکوبی و شادی دیونیزوسی می‌پرداختند. بنابراین، این افلاطون و امثال او هستند که به تخیلات کودکانه و توهم و رویا پناه برده و از حقیقت دنیا گریزانند نه ساکنان غارها و میترائیان. عقل سیاسی لوگوسی/متافیزیکی افلاطونی/زرتشتی و... عقل اروسی/زمینی کُردها/میترائی‌ها را به توهم، شیطان و... توصیف کردند، در حالی که اصل آن ناشی از حسادت به عیش و نوش میترائی‌ها و محرومیت خود از آن بود و عالم مُثُل و حقیقت اعلا و... فقط مسکن‌هایی برای فراز از واقعیت هستند.

اما نیچه با تمام نقدها و تاخت وتازهایش به فلسفه‌ی متافیزیکی، از افلاطون تا هگل، خود نتوانست از دام آن بگریزد. کتاب زرتشت نیچه با روایت سه دگردیسی آغاز می‌شود «چگونه جان شتر می‌شود، شتر شیر، و سرانجام شیر کودك» شتر حیوانی است که بار می‌برد: بار ارزش-های مستقر، بار آموزش و پرورش، بار اخلاق و بار فرهنگ، شتر مبدل به شیر: شیر تندیس‌ها را می‌شکند، بر بارها لگد می‌کوبد و همه‌ی ارزش‌های مستقر را به نقد می‌کشد. سرانجام سهم شیر آن است که کودك شود یعنی بازی و آغازی نو، یعنی آفریدگار ارزش‌ها و اصول نوین ارزشیابی (دلوز، ۱۳۸۲، ۲۷). زرتشت هنگامی که از غار بیرون می‌آید شیر همراه زرتشت، نعره‌ای به طرف غار سر می‌زند، یعنی افکار و ارزش‌های پیشین زرتشت را از وی دور کرده تا زرتشت دوباره متولد شود. پارادوکس نیچه همین است. نیچه از یك طرف از «سرخی شرم بر گونه‌ی افلاطون» و رسوایی فلسفه می‌گوید از طرفی هم نعره‌ی شیر به طرف غار است. یعنی نیچه نیز مانند افلاطون در دام فلسفه‌ی روشنایی/متافیزیکی مانده و غار را نماد خرافات و ضد حقیقت دانسته است. پارادوکس نیچه از زرتشت او به خوبی نمایان است که می‌نویسد «زرتشت

Do Not Distribution

خواهنده‌ای، باشنده‌ای، پُلی و عبور از پلی...» که هایدگر به درستی می‌گوید جناب نیچه آخرین متافیزیسین، پشت پُل نیز آسمان همان آسمان است. کجا می‌خواهی از زیر بار سنگین متافیزیك فرار کنی. نیچه نمی‌دانست با نعره‌ی شیر به طرف غار در دام فلسفه‌ی افلاطون باقی مانده است. نیچه اگر می‌خواست زرتشتی به غیر از زرتشت تاریخی/ایرانی، معرفی کند، می‌بایست نعره‌ی شیر به طرف آسمان و اوهام متافیزیکی آن بود نه غار، که نمادی از تراژیك بودن حقیقت و تاریکی هستی است. برای درك حقیقت تراژیك هستی می‌بایست از توهم روشنایی خورشید دست شست و به درون غار تاریك دور از اوهام متافیزیکی خورشیدی/آسمانی رفت. نیچه در معرفی زرتشت به عنوان آغازگر جدی توهم آپولونی، مهارت خاصی از خود نشان داد اما در شناخت ضدِ آن یعنی دیونیزوس به بی‌راهه رفت. رقص دیونیزوسی همان رقص و مستی میترائیان در تاریکی غار هنگام گاوکشی است همان هه‌لپه‌رکی کُردی است.

بنابراین، میترا نه خورشید است، نه خورشید پرستی، بلکه ضد آن و مراسم میترای مقدم مادی به دور از نور خورشید در تاریکی غارها، در زیرزمین و با حیواناتی چون مار و عقرب برگزار می‌شد. مار و عقرب نه پرواز به آسمان بلکه مأوای آنها زیرزمین رفتن است و چشمه‌ی آب درون غارهای میترایی، نیز نمادی از زمین و ضد متافیزیك است، مسیر آب چون مار و عقرب به طرف پایین است. در مقابل همین مراسم میترایی بود که زرتشت و افلاطون عصیان کردند و در مقابل آب، آتش را تقدیس، در مقابل تاریکی، خورشید و روشنایی را تقدیس و در مقابل مار و عقرب، عقاب و گاو را تقدیس و در مقابل رقص و مستی، دین و مقیدات اخلاقی را برساختند.

- میترا: گاو و عقاب یا مار و عقرب و شیر؟

گفتیم که میترا اصلاً به معنای قرارداد بوده و کاملاً ضد خورشید و نماد تاریکی و دنیای زیر زمین، هادس معنی داده است. در فرهنگ ایرانی/هندی معنای اصلی آن به محاق فراموشی سپرده شده و معنای ضد آن، یعنی ایزد خورشید به آن قالب شد. میترا به نوع دیگری نیز قلب و مسخ، و محتوایی دیگر به کردار میترا قالب گشته است. قبل از آن اشاره کنم که تقابل زمین و آسمان، عقل بشری و عقل الهی و متافیزیکی، همیشه در قالب سمبلیك بیان شده است. مار و شیر نماد عقل بشری و زمین و جسم هستند در مقابل گاو و عقاب نماد عقل فرابشری یا شریعت الهی و آسمان و معنویت هستند. یعنی گاوکشی میترا برای نابودی نظم کیهانی، در فرهنگ مصادره‌گر ایرانی/زرتشتی به قربانی کننده‌ی گاو برای احیای نظم الهی تبدیل شد، میترا همراه همیشگی مار و عقرب و شیر که نماد زمین و عقل بشری هستند، بود نه گاو و عقاب که نماد روح و متافیزیك و شریعت الهی هستند. بنابراین، اصلی‌ترین رسالت میترا بعد از به زانو درآوردن خورشید، کشتن گاو بود.

Do Not Distribution

«رسالت اصلی میترا کشتن گاو مقدس بوده است» (زنر، لومل، بیانگی در کلوسکا، ۱۳۸۵، ۴۸). «در واقع شگفت‌انگیزترین ماجرای میترا، پیکار با گاو نخستین است» (رضی، ۱۳۸۱، ۳۰۴). «در تمامی کتیبه‌ها و آثاری [۸۱] که از مهرابه‌ها و مراسم میترایی در غارهای تاریك باقی مانده است، میترا در حال کشتن گاو، (رجوع شود به تصاویر میترا) که ماری به دور او پیچیده است نقاشی شده است» (فون گال، کلوسکا، همان، ۵۷۸). «مار و عقرب و شیر نمادهای مهری هستند» (کلوسکا، همان، ۱۵). در میترا برخلاف مزدیسنا مار خوب است (رضی، ۱۳۸۱: ۴۳۹).

میترا در حال کشتنِ گاو است اما میترای ایرانی شده آن را به قربانی برای بازیابی نظم کیهانی [۸۲] تغییر دادند. اما واقعیت آن است که این نه قربانی کردن، بلکه کشتن و پیکار با گاو است. «ارنست‌ویل» در مقاله‌ی «خاستگاه و سرشت دین میترا» به درستی این سؤال را مطرح کرده است که آیا این قربانی گاو است یا کشتن و پیکار با گاو؟ «تاکنون همه به خیال راحت از واژه‌ی قربانی میترایی استفاده کرده‌اند اما به راستی در این تصاویر منظور قربانی کردن است؟... قربانی به زانو در آمده و از پای درآمده است، قربانی کننده‌ی گاو زانوی چپ را بر پشت گاو نهاده و... دشنه را در شانه‌ی گاو فرو می‌کند، این منظره با هیچ صحنه‌ی قربانی واقعی مطابقت ندارد... پای ایزد بر پشت گاو... که در بسیاری از صحنه‌های فاتح با زمین زدن مغلوب پای خود را به نشانه‌ی پیروزی بر پای حریف می‌گذارد، هکتور برای کشتن پاتروکل از عقب به او نزدیك می‌شود و سر او را به عقب... یا هرکول برای کشتن امازون پای چپ را روی پای راست حریف، پس این نه قربانی بلکه نبرد بوده است؟ (شبیه داریوش روی گئوماتا؟ قادری)... کشتن یك شرقی به دست یك مقدونی در تابوتی شبیه صحنه گاوکشی میترا است... فاتح از پشت مغلوب را بر زمین، پایش را روی پای او، سرش را به عقب و شمشیر به شانه او فرو می‌کند و...» (ویل، کلوسکا، همان، ۵۸۳ – ۵۸۴). بنابراین، همان‌طور که ویل به درستی تشریح کرده است، این نه عمل قربانی کردن، بلکه کشتن و پیکار با گاو است. همان طور که فون گال نیز اشاره کرده است قربانی‌کردن (کشتن) گاو، در آیین میترا، در تضاد است با دین ایرانی‌ها که مخالف قربانی کردن گاو هستند، ایرانی‌ها اهریمن را کشنده‌ی گاو می‌دانند (فون گال، کلوسکا، همان، ۵۷۴).

اما هدف میترا و میترائیان از کشتن گاو چه بوده است. برای یافتن جواب این سؤال باید مفهوم نمادین گاو را دریابیم. در تمامی فرهنگ‌های دینی/متافیزیکی از هند و مصر گرفته تا ایران و آشور، گاو حیوانی مقدس و آسمانی تلقی شده است، [۸۳] گاو در فرهنگ‌های متافیزیکی، «نماد آسمان و افلاك است» (ویچ درس، کلوسکا، همان، ۲۰۰). نماد شریعت الهی در برابر عقل بشری است. اولین موجود مقدسی که توسط اهورامزدا همراه با کیومرث خلق شدند، گاو مقدس بود. گاو نماد آفرینش آسمانی و نظم‌کیهانی اهورامزدا است. نطفه‌ی فریدون، زرتشت، کی‌اپیوه و... از شیر گاو به رَحِم مادرهایشان انتقال یافت. «فروهر زرتشت از طریق شیر منتقل شده است. به موجب روایت زات سپرَمَ فروهر زرتشت اندر گیاه مقدس هوم بود. آن گیاه به شیر گاو منتقل شد، پدر زرتشت از آن شیر خورد و از این طریق، به مادر زرتشت برده شد» (رضی، ۱۳۸۰: ۲۸) گاو به همراه عقاب توتم ایرانیان بوده است (بریان،۱۳۸۵، ۱۲۳)

Do Not Distribution

درفش کاویان نیز از درفش گاو ریشه گرفته است (صفا، ۱۳۸۴، ۵۷۲).[۸۴] پس کشتن گاو، دفاع از زمین و جسم و عقل بشری در برابر روح و آسمان و شرع‌های الهی است. یافته‌های باستان‌شناسی هرتسفلد موید پرستش مار در ماد است، مار توتم برخی اقوام محلی ماد بوده‌است و در متون قدیمی مادها مارزاده معرفی شده‌اند (علی اف، ۱۳۸۸، ۴۵۶).

از دیگر نمادهای میترا شیر است، شیر در ادیان متافیزیکی نمادِ شّر و پلیدی است. بر خلاف اکثر نمادها و سرستون‌های تخت جمشید که از گاو است، از معدود آثار باستانی باقی مانده از مادها، شیرسنگی است (گیرشمن، به نقل از ضیاپور، ۱۲۱). بنابراین، توتم مادها که در فصول بعدی نیز مفصل‌تر به آن خواهیم پرداخت مار/اژدها و شیر بود در مقابل توتم ایرانی‌ها عقاب و گاو. شیر و مار نماد عقل بشری و زمین، و عقاب و گاو نماد گنبد آسمان و شریعت الهی است که رستم و اسفندیار نیز هر کدام در هفت‌خوان خویش باید با شیر و مار (اژدها) بجنگند (صفا، ۱۳۸۴: ۵۹۷)، در حالی که در هفت‌خوان میترا، در خان چهارم سالك نقش شیر می‌یابد خودِ میترا نیز به شکل شیر سر و بدنی از مار نشان داده شده است. (بنگرید به تصاویر)

«در تمامی کتیبه‌ها و آثار باستانی که از نقوش میترا در مهرابه‌ها باقی مانده است، میترا را چه در هنگام شکار چه درهنگام کشتن و پیکار با گاو، با مار، عقرب و شیر نشان می‌دهد» (وزمازرن، همان، ۹۵. رضی، ۱۳۸۱، ۱۶۱- ۳۰۶). مار و عقرب نمادهای مهری هستند (کلوسکا، همان، ۱۵). در مراسم میترائی‌ها تشرف یافتگان به مقام شیری در صف جلو مقام ویژه دارند (رضی، همان، ۲۷۹).

به هنگام کشتن گاو، مار و عقرب همراه وی (میترا)، مار، گاو را نیش و عقرب بیضه‌های گاو را فشار می‌دهد. «فشار دادن بیضه‌ی گاو توسط عقرب، اشاره‌ای است به اقدام اهریمن دایر به گرفتن گاو و انهدام زایندگی آفرینش در جهان... دربندهش عقرب و مار و... جانوران بدکار معرفی شده‌اند و فرستادگان اهریمن...» (ورمازرن، همان، ۹۹). مار، در مقابل عقاب که نماد آسمان است، نماد زمین (فون گال، کلوسکا، همان، ۵۷۱)، غریزه و عقل بشری است. مار است که حوا را به خوردن میوه‌ی معرفت هدایت می‌کند (تورات/باب سوم، نقل ازمسکوب، ۱۳۸۵، ۱۴)، که انسان خود عارف به نیك و بد شده و بی نیاز از فرامین و شریعت الهی می‌شود در مقابل گاو و عقاب نمادِ شریعت الهی یا عقل فرابشری هستند.

جدا از آن که حیوانات همراه میترا شیر، مار و عقرب هستند، خود «میترا در بسیاری از نمادهای باستانی با بدن انسان، شیرسر، با اژدها/ماری به دور آن نشان داده شده است» (فون گال، کلوسکا، همان، ۵۶۵. رضی، ۱۳۸۱، ۲۹۸) «در اکثر کتیبه‌ها مهر به شکل سر شیر است که نمودار اهریمن است و نام شیطان در دین زرتشتی است» (هینلز، ۱۳۸۵: ۱۲۸). زنر و دوشن- گیمن این تصویر را اهریمن خوانده‌اند. (ورمازرن، همان، ۱۵۸). لگ، دوشن گیمن و دیگران معتقدند که اهریمن، همان میترا یا دیو زرتشتی است. (هنسمن، کلوسکا، همان، ۲۵۵). دیو شیر سر، سلطان جهان اهریمنی است (زنر به نقل از فون گال، همان، ۵۷۱). در تصویری در برلین، غول شیر سری در حال نبرد با ایتر خدای خورشید تابان است، پس غول شیر سر از دشمنان خدایان نور است و ایزد تاریکی می‌باشد (فون گال، کلوسکا، همان، ۵۷۰) که قبلاً در بحث

Do Not Distribution

غار میترایی فلسفه‌ی تاریکی که نمادی از تراژدی زندگی و وفاداری به زمین است را توضیح دادیم.

«در ناحیه‌ی ترو... میترا در حال تولد از دل صخره، دور بدن او ماری حلقه زده است. ... در ناحیه‌ی مدن از یك ارفه‌ای... نوجوانی عریان، ماری به دور او حلقه زده، روی سینه‌ی میترا سر یك شیر است» (ورمازرن، همان، ۱۶۸ – ۱۶۷) «در قصری در روم، مجسمه‌ای که یادآور آیین مهری است... این مجسمه کرونوس به حالت ایستاده که سری به شکل شیر دارد و یك جفت بال مانند ائون... شکم او تصاویری از شیرها، مار به دور آن حلقه نزده، اما دو مار در دو سمت آن بالا می‌روند. سگ سه سر، و روی تنه‌ی درخت، یك اژدها و سر یك شیر است... مانند میترا» (ورمازرن، همان، ۱۷۲). «پتازونی» ثابت کرده است وجود سگ سه سر معرف خویشاوندی این خدا با سراپیس مصری است. (ورمازرن، همان، ۱۷۲). در وال بروك سر تندیسه‌هایی از خدایانی چون میترا، از مرمر آتنا و مار سراپیس در یك صحنه نقاشی شده است (ورمازرن، ۲۸۲). در فرهنگ مصری نیز گاو و خورشید مقدس است. مار سراپیس نماد هادس و دنیای تاریکی است. فرعون پس از عروج به آسمان، توسط یکی از خدایان به شکل گاو، به جایگاه می‌رسد. نگهبان قلمرو آسمانی خورشید گاو نر درخشانی است (رضی، ۱۳۸۱، ۴۶۲). مار بزرگ نیل (سراپیس)، به هنگام خورشید گرفتگی موفق می‌شود زورق خورشید را ببلعد (رضی، همان، ۴۵۸). ضحاك نیز چون میترا با دو مار بر روی شانه و سه سر تصویر شده است. مادها نیز به ضحاك ماردوش و سه سر و شش پوزه ملقب گشتند (علی اف، همان، ۱۷۲). «در کتیبه‌ی به دست آمده در فرانسه... ایزد شیر سر، به نام دیو اهریمن توصیف شده، پس دلیلی ندارد که شك کنیم ایزد شیر سر (همان) اهریمن است» (فون گال، همان، ۵۷۳). البته اهریمن، عنوان قالب شده‌ی ادیان متافیزیکی بر اهریمن است. در ماد، عنوان اهریمن و شّر نداشته است چون اساساً خیر و شّری معنا نداشته است. ادیان متافیزیکی با سمبل نور و آسمان، تقدیس گاو و شریعت الهی که عصیانی بر ضد تاریکی، زمین‌گرایی، عقل بشری و قرارداد و گاوکشی میترا بود، (میترا) که در ماد مفهومی مثبت و زمینی بود را به اهریمن و شرّ ملقب کردند که بعداً در بحث ظهور زرتشت به آن می‌پردازم.

به غیر از مار وشیر و عقرب، حیوان دیگری که همیشه همراه با میترا است، کلاغ سیاه است. میترا با راهنمایی کلاغ سیاهی وارد غار سنگی می‌شود (بویل، کلوسکا، همان، ۹۵). میترا، گاو فراری از غار را با یاری کلاغ می‌یابد (رضی، ۱۳۸۱، ۲۰۰). کلاغ بیادآورنده‌ی قربانی گاو است (ورمازرن، همان، ۱۰۱). سالکی که به مرحله‌ی تشرف اسرار آیین (میترا) رسیده باشد، نقابی شبیه کلاغ به سر می‌کند (ورمازرن، همان). کلاغ سیاه، اهمیت زیادی در مراسم و دین میترا دارد، فقط کلاغ سیاه، نه سفید و زرد و نورانی. برخلاف محققین داخلی (رضی) و خارجی (ورمازرن)، کلاغ نه پیك خورشید برای قربانی گاو، بلکه پیك میترا که خبرِ کشتن نه قربانی گاو را، به خورشید برساند. کلاغ سیاه نماد همان تاریکی و دنیای هادس است. کلاغی است که در لبه‌ی هلالی غار نشسته است که نشان از آن دارد، به سوی خدا پرواز می‌کند و آورنده‌ی پیامی است برای شنیدن (ورمازرن، همان،۱۰۱)، شنیدن پیامی از طرف میترا و

Do Not Distribution

دنیای تاریك هادس، به خدا و دنیای روشن خورشید، دال بر نابودی آفریدگان و نمادهای آسمانی (گاو)، و تداوم آفریدگان و نظم زمینی (مار و کلاغ سیاه)، است.

کلاغ با این‌که پرنده و در حال پرواز است، اما بر خلاف عقاب نماد زمین و سیاهی وی ضد خورشید و نماد ظلمت و تاریکی دنیای هادس است. کلاغ هادی میترا به درون غار تاریك است. مانع فرار گاو از دورن غار است. کلاغ سیاه هادی ابوالقاتلین قابیل، برای دفن هابیل است. عقاب نماد گنبد آسمان است (دریج ورس، کلوسکا، همان، ۲۰۵). عقاب به نمایندگی از آسمان و زئوس، هر روز جگر پرومته‌ی عصیانگر بر علیه خدایان را می‌خورد. در مقابل مار که نماد زمین، غریزه، نفس و عصیان جنسی است، عقاب نماد رهایی روح از نفس، آسمان و افکار متافیزیکی است. پایین تنه‌ی اهورامزدا به شکل عقاب است و فره‌ایزدی همیشه با پرنده‌ای از عقاب بستگی دارد (شهبازی، همان، ۳۴۱). در مقابل کلاغ سیاه پرنده‌ی خاص میترا است (گرشویچ به نقل از بونفانته، کلوسکا، همان، ۸۲). وقتی نیچه در پیشگفتار چنین گفت زرتشت، که هدف از این کتاب در هم شکستن دوئالیسم، زمین/غریزه در مقابل آسمان، روح است، می‌نویسد «عقاب و مار را دیدم چون دو دوست»، عقاب را نماد افکار الهی/متافیزیکی و مار را نماد افکار زمینی/جسمانی می‌داند. در داستان عقاب و کلاغ که خانلری نیز به شعر در آورده است: عقاب راز عمر دراز و جاودانگی و سلامت را از کلاغ سیاه پلید می‌پرسد. «چیست سرمایه‌ی این عمر دراز؟»، کلاغ راز جاودانگی و سلامت کلاغ‌ها و فرسودگی عقاب را، ناشی از برتری زمین و باد زمینی بر آسمان و باد آسمانی می‌داند:

زآسمان هیچ نیاید فرود | آخر از این همه پرواز چه سود؟
بادها کز زبر خاك وزند | تن و جان را نرسانند گزند
هرچه از خاك شوی بالاتر | باد را بیش گزندست و ضرر
تا به جایی که بر اوج افلاك | آیت مرگ شود پیك هلاك
ما از آن سال بسی یافته‌ایم | کز بلندی رخ برتافته‌ایم
زاغ را میل کند دل به نشیب | عمر بسیارش از آن گشته نصیب

بنابراین، کلاغ، پرنده‌ی خاص میترا، نه پیك خورشید، بلکه پیك دنیای تاریك هادس به خورشید است. جالب است که در اساطیر ایرانی، هخامنش جد هخامنشیان توسط عقاب پرورش یافته است (کوك، همان، ۲۸۲). عقاب هخامنش را غذا داده و رابطه‌ی عقاب با قدرت سلطنتی پارس اغلب مورد تأیید قرار گرفته است (بریان، همان، ۱۶۹). همان‌طور که گفتیم فره‌ایزدی شاهانه و شکل اهورامزدا، همیشه به شکل عقاب نشان داده شده است. هم‌چنین در آیین مزدیسنان خروس پرنده‌ای اهورایی همکار ایزد سروش بر ضد دیوان همکار ایزد آتش است (رضی، ۱۳۸۱: ۴۴۴). در آیین میترا خروس را در همان هنگامی‌که زرتشتیان انتظار دارند با خواندن خود، دیوان را بپراکنند، یعنی سپیده دم، سر می‌برند. در جشن مهرگان خروس قربانی می‌کنند. تا سده‌ی ۴ در بخارا سپیده دم نوروز هنگام طلوع آفتاب خروس قربانی می‌کردند (همان:۴۴۴). بر خلاف گفته‌ی رضی این قربانی کردن نیست، بلکه کشتن است که مانع از اعلام سپیده دم شود. میترا آیین شب و تاریکی است. خروس نماد پایان شب و آغاز روشنای روز

Do Not Distribution

است. پس خروس را سر می‌برند که پایان شب را اعلام نکنند. حتی امروز در میان کُردهای اهل حق (قلخانی) نیز این مراسم هم‌چنان زنده و اجرا می‌شود.

در فرهنگ اساطیری ایران مشی و مشیانه دو موجود اولیه که نماد آدم و حوا در فرهنگ سامی/اسلامی را برای ایران دارند. از گیاه «ریواس» به وجود می آیند بنابراین، ریواس در فرهنگ اساطیری ایرانی باید گیاهی مقدس به شمار رود که اجداد همه‌ی آن‌ها از آن زایش یافته‌اند. ما (کُردها)، هم اکنون نیز مانند گذشته، ریواس را «قلاوقن» (به فارسی کلاغ کون یا کون کلاغ) می‌نامیم. گیاه مقدس ایرانی، که مشی و مشیانه آسمانی/بهشتی از آن زاده شده‌اند را، در مایه‌های فضولات و کون کلاغ سیاه نام می‌گذاریم. چیزی که برای فرهنگ متافیزیکی ایرانی‌ها مقدس است، ما با پست‌ترین و وقیحانه‌ترین واژه توصیف می‌کنیم. همان‌طور که چیزهایی که در فرهنگ زمینی/دیونیزوسی کُردها مقدس بوده است مانند زمینی بودن، ترجیح غریزه و تن به روح و نفس، ترجیح مشروعیت زمینی/قراردادی به مشروعیت زمینی/حق‌الهی، و... را ایرانی‌ها آژی‌دهاك، اهریمن و... نامیدند. ارزش‌های ایرانی‌ها و کُردها ضد همدیگر هستند.

با توجه به مطالبی هم که قبلاً از زمینی/زیرزمینی (هادس) و ضد خورشید/آسمان بودن میترا گفتیم و این‌که حیوانات مقدس همراه میترا مار و عقرب و شیر، که در تمامی ادیان نماد شر و پلیدی هستند، هدف میترا از کشتن گاو که رسالت اصلی اوست چه می‌باشد؟

هدف میترا با کشتن گاو، بر خلاف نظر برخی محققین،[۸۵] نابود کردن نظم کیهانی و آفرینش آسمانی است. اگر میترا، میترای خورشیدی/زرتشتی است و عمل او نه کشتن گاو، بلکه قربانی برای نوسازی کیهانی و آفرینش حیات است، چطور حیوانات اهریمنی مانند مار و عقرب در صحنه‌ی قربانی گاو حضور دارند؟ میترا همان اهریمن دین زرتشت است، که گاو مقدس و کیومرث را کشت. میترا آیینی زمینی/جسمانی است که در مقابل آیین متافیزیکی/معنوی اهورامزدا و موجوادت او مقاومت می‌کند. با نابودی نظم کیهانی سعی در پی ریزی نظم زمینی، یا دفاع از نظم زمینی در مقابل هجوم نظم متافیزیکی داشت. زرتشت بسیار بهتر از مورخین معاصر قضیه را درك کرده بود که میترا و کشنده گاو را به اهریمن ملقب گردانید. چون زرتشت پیام‌آور متافیزیك و توهمات آسمانی و روح و شریعت بود که میترای زمینی و جسمی و عقلانی را به اهریمن ملقب گردانید که پایین‌تر به آن می‌پردازم.

بهتر است بدانیم به شکل ناآگاهانه مراسم گاوکشی امروزه نیز در میان کُردهای ایزدی و پیرشالیار در هورامان و یارسانان باقی مانده است، اگرچه معنایی زرتشتی/اسلامی به خود گرفته است. همچنین در لالش، بر درگاه معبد تصویر مار نقش بسته است و بر روی درگاه در زیر نقش ملك تاوس، نقش شیر تصویر شده است، حتی بر روی سنگ‌های دیوار ساختمان نقش عقرب و سگ کشیده شده است، همان عقرب و سگ و ماری که همیشه در کشتن گاو همراه با میترا هستند (نگاه شود به تصاویر گاو کشی میترا در انتهای کتاب).

Do Not Distribution

- میترا: آیینی معنوی /الهی یا زمینی /جسمانی؟

میترا به عنوان فرهنگ و آیین مادها، هیچ‌گاه نه دین بوده نه ایزد قابل ستایش. میترا/قرارداد، فرهنگ اجتماعی/سیاسی مادها/کُردها بود، که بعد در فرهنگ ایرانی/هندی از یك سو به اهریمن و از سویی دیگر به عنوان یك ایزد خورشیدی انتزاع یافت. ما در مباحث بعدی اشاره خواهیم‌کرد که چطور میترا در فرهنگ ایرانی/زرتشتی هم به اهریمن منفور، هم مهر قابل ستایش مبدل شد. در اینجا در ادامه‌ی مباحث قبلی مستدل می‌کنیم که میترا نه آیینی دینی و معنوی/آسمانی، بلکه آیینی جسمانی/زمینی و اجتماعی بوده است. خطاب ما به کسانی است - بعد مفصل‌تر به آن خواهیم پرداخت - که فرهنگ عرفانی/اسلامی و هفت خوان رهایی روح از جسم اسلامی/ایرانی، را ریشه در آیین میترا می‌دانند. به نوعی درست است اما با معنایی متفاوت. هدف آیین میترا و هفت‌خوان آن وارونه‌ی هفت‌خوان اسلامی است. همان‌طور که طلوع و غروب میترا وارونه، طلوع و غروب خورشید است، بعد تحریف شده و همسان خورشید گشت، به این معنی که رسالت هفت خوان میترا، رهایی جسم/تن از آلودگی‌های آسمان/روح است برعکس هدف هفت خوان اسلامی/عرفانی، رهایی روح از قفس جسم/زمین است. به جرأت می‌توان گفت آن‌چه را که پست مدرن‌ها مخصوصاً فوکو به آن می اندیشیدند قرن‌ها پیش کُردها/میترائیان، به آن عمل می‌کردند، که «روح قفس جسم است». برای مثال در هفت‌خوان میترا در خوان چهارم، سالك به قالب شیر در می‌آید، اما در هفت‌خوان ایرانی/زرتشتی، برای مثال در شاهنامه، اسفندیار در خوان چهارم باید شیر را بکشد. یعنی مفهوم مصادره، اما از بار معنای زمینی تهی و بار معنایی روحانی به آن داده شده است. میترا آیینی زمینی، جسمانی است به همین دلیل «غیر» تمامی ادیان و فلاسفه‌ی متافیزیکی شد.

هات ۹ تا ۱۱، موسوم به هوم یشت هستند. در واقع این سه هات، از یشت‌ها بوده‌اند که آن را به صورت زرتشتی درآورده و در میان هات‌های یسنا قرار داده‌اند (رضی، ۱۳۸۱، ۱۱۴). در این سه هات از بند ۱۹ تا ۲۳، عناصر کهن یشت میترایی نقل شده است. در این سه هات، به زیبایی عناصر جسمانی/زمینی و عدم اعتقاد به روح و آخرت‌گرایی میترا نشان داده می‌شود که، از هوم چند درخواست می‌شود که همگی مربوط به این دنیا و تن و جسم است، «هوم زیبا و درمان بخش... دور دارنده‌ی مرگ... درخواست بهترین زندگی و آسایش... درخواست تندرستی برای تن، سومین درخواست یك زندگی دراز برای جان - اوشتانه که با تن مادی از بین می‌رود» (هومیشت به نقل از رضی، همان، ۱۱۵). در آیین میترا از هوم، درخواست زندگی دراز برای جان، چرا که جان، با مرگ تن مادی، از بین می رود و اعتقادی به روح بعد از فنای جسم ندارد. اگر به بقای روح، در جهان پس از مرگ ایمان داشتند، درخواست زندگی دراز برای جان نمی‌نمودند، چرا که جان و روح نمی‌میرد که درخواست زندگی طولانی برای جان شود. چون در میترا تن و روح با هم هستند و بعد از نابودی تن، روح هم وجود ندارد. درخواست زندگی دراز برای روح می‌شود. درآیین میترا روح پس از تن می‌میرد و به جهان پس از مرگ و آخرت اعتقادی نیست. دوئالیسم روح و تن که در زرتشت و افلاطون و مانی و مسیح و... هست، وجود ندارد. هم‌چنین درخواست بهترین زندگی، آسایش و تندرستی برای

Do Not Distribution

تن می‌شود. ما منکر هم‌چنین درخواست‌هایی در ادیان دیگر نیستیم، اما تأکید اصلی در همه‌ی ادیان و فرهنگ‌های باستانی، بر روی آسایش روح است نه تن، تن فناپذیر و قفس روح است. ایوب که همه‌ی بلایای جسمی/زمینی را می‌پذیرد نماد کاملی از فرهنگ‌های دینی/متافیزیکی است که تن و زندگی این دنیایی، به خودی خود هیچ ارزشی نداشته و صرفاً ابزار رستگاری روح و آخرت است. دنیا مزرعه‌ی آخرت است. در دین زرتشتی، تن انسان ابزاری در خدمت روح و عقل، ابزاری در خدمت ابلاغ دین اهورایی است (زینر، ۱۳۷۷، ۲۲). «پس از آفرینش مشی و مشیانه... هرمزد گفت: اول روح آفریده شد و بعد تن... تن برای روح آفریده شد و تن ابزار روح (تأکید از من، قادری) که آن را به کارکردن وادارد... هرمزد به مشی و مشیانه... شما از حیث عقل بهترین موجوداتید با هدایت عقل، اساس مذهب را رواج دهید...» (پیرنیا، ۱۳۷۶...، ۱۴). یعنی عقل ابزار و مفسیر مذهب است نه خود بنیاد.

در گاتاها نیز در می‌یابیم که زرتشت خواستار دریافت شهودی و بینایی عرفانی - اشراقی است (رضی، ۱۳۸۱: ۱۰۴). حکمت اشراق در سرودهای زرتشت متبلور است (رضی، ۱۳۸۰: ۱۸) «زرتشت از هرمزد می‌پرسد: ای آفریننده‌ی جهان مادی و مظهر کلام آسمانی چه چیزی برای رستگاری در جهان پسین... درجهان مادی... برای پیروزی بر بدی نیکو است... اهورامزدا گفت ای زرتشت به یادداشتن و ژرف اندیشیدن در نام‌های من و امشاسپندان است که موجب رستگاری در جهان مادی و جهان پسین خواهد بود و موجب بهزیستی و چیرگی بر بدی در جهان مادی و رستگاری آن جهان خواهد شد» (رضی، ۱۳۸۰: ۳۴۳). اما در مهریشت، سعادت نه با نیایش خدایان با اندیشه و روح، بلکه رهایی تن است و اصل و اساس درخواست بهترین زندگی و تندرستی تن است و هیچ اشاره‌ای به رستگاری روح و زندگی آخرت و شهود عرفانی نیست.

«چهارمین بخشایش از تو ای «هئومه»... دور دارنده‌ی مرگ... زورمندی نیرومند، با خواسته‌های زمینی، که در روی این زمین بمانم تا بر دشمنان و بر دروغ چیره شوم. پنجمین درخواست نیز... پیروز در این زمین باشم، تا بر دشمنان و راهزنان پیروز شوم...» (رضی، همان، ۱۱۵). در درخواست چهارم و پنجم نیز تأکید فقط بر روی زمین، و پیروزی در این زمین دنیوی است. هیچ اشاره‌ای به ملکوت اعلی و پیروزی نیروی خیر بر شر و حاکمیت دین و آسمان بر زمین نیست. این چنین افکار و فرهنگی، براستی در دنیای باستان خلاف آمد عادت بوده است. در دنیای دینی/متافیزیکی باستان، همین خلاف آمد عادت بودن، و جسمی/زمینی بودن، باعث شد کُردها/میترائی‌ها به اهریمن، ضحاک، اژدها، جِن و... ملقب و مورد نفرت قرار گیرند. هیچ درخواستی برای رهایی روح، بهشت و جهنم، حاکمیت اهورامزدا، عالم مُثُل و... بر روی زمین نیست. زمین و تن و آسایش زندگانی زمینی به خودی خود ارزش بوده است نه ابزاری برای پیشبرد دین و ملکوت اعلی. این زمینی/جسمانی بودن هم مربوط به درخواست کنندگان است هم درخواست شوندگان.

هئومه به عنوان دور دارنده‌ی مرگ خطاب می‌شود. نه دور دارنده‌ی شر و گناه و شهوت و... به همین دلیل زرتشت با هئومه، به عنوان دور دارنده‌ی مرگ به سختی برخورد کرد و در یسنای نهم، هئومه به عنوان دور دارنده‌ی هوش از مردم توصیف می‌شود. در این معنی هوش به

Do Not Distribution

معنای مرگ و نیستی است (رضی، همان، ۱۱۶). ما بعداً به ستیز زرتشت با میترا و هئومه بازخواهیم گشت در اینجا فقط اشاره شود که هئومه که دور دارنده‌ی مرگ خطاب می‌شود در زرتشت با تحقیر و تنفر به دور دارنده‌ی هوش از سر مردمان خطاب می‌شود. یعنی فرهنگی که (میترا/هئومه)، برای سلامتی تن و زندگی این دنیایی، و دفع مرگ درخواست می‌کند، توسط زرتشت، دور دارنده‌ی هوش و گمراه کننده‌ی مردم خطاب می‌شود. یعنی شخص یا ایده‌ای که مردم را به رفاه و زندگی این دنیای دعوت کند، نه به آخرت و رهایی روح، گمراه کننده، منافق و بی دین می‌شود. راز منفور شدن (اهریمن، شیطان، جن، آژی‌دهاك و...) کُردها از دوره‌ی گوتی‌ها تا معاصر همین بوده که در مقابل فرهنگ‌های متافیزیکی/دینیِ ملل خاورمیانه، که این فرهنگ ابزاری در خدمت حفظ قدرت طبقات مسلط بوده است، از زندگی این دنیایی و جسم و تن دفاع کرده‌اند و چون امر واقعی تن به نظم نمادین آخرت‌گرایی و اوهام روح گرایی نداده‌اند. به همین دلیل نیز مادها به ضحاك مغز خور ملقب گردیدند. مغز خوری نمادی از گمراهی ذهن و شست و شوی مغزی است. کُردها هم در بعد از انقلاب اسلامی که تنها قوم/گروهی بودند که تن به نظم نمادین و ایدئولوژی جمهوری اسلامی نداده و مانع از تکوین فرهنگ آسمانی/دینی آن می‌شدند به کُرد سر بُر ملقب گشتنند.

فرهنگ یا ضد فرهنگ، دیونیزوسی/زمینی میترا، نه تنها در مهریشت، بلکه در بعضی از کتیبه‌های تاریخی نیز نمایان است. اما همان‌طور که خودِ مهریشت صورت متأخر زرتشتی به خودگرفته و جز با زدودن شاخ و برگ زرتشتی آن، هسته‌ی واقعی میترایی نمایان نمی‌شود، در این کتیبه‌ها هم رنگ و بوی زرتشتی/ایرانی دارد و باید به هسته‌ی واقعی آن پی برد. یکی از این کتیبه‌ها، از آنتیوخوس کوماژن در کوه نمرود داغ است. که شاید قدیمی‌ترین کتیبه‌ی به دست آمده از میترا (هنسمن، کلوسکا، همان۲۶۰) و اولین شواهد میترا در آسیای صغیر است (Turcan,1996,196) این نوشته مربوط به ۱۴۰۰ سال ق.م، است که قرارداد صلح مابین هیتی و میتانی بسته شده و شاه میتانی در قرارداد از میترا به عنوان نگهبان و شاهد قرارداد، تمسك می‌جوید (Thieme,1960,301). کوماژن در خاور/شرق ترکیه کنونی است (آشتیانی، همان، ۱۵). جایی که از دوره‌ی میتانی/هوری‌ها تا کنون کُردنشین بوده است.[۱۲۳]

کتیبه‌ی کوماژن متأثر از میتانی و آیین میترای آن است (گیمن، کلوسکا، همان، ۲۲۷). ژرژ دومزیل، سازگاری فراوان میان دستگاه خدایان کوماژن با خدایان ذکر شده در عهدنامه‌ی میتانی را دریافت. اما آنتیوخوس چه چیزی را به مؤمنان وعده می‌دهد؟

«در کوماژن به چیزی بر می‌خوریم مغایر با آن چه که در جهان باستان است؛ پادشاه صرفاً نگران جاودانگی خود است و به هیچ کس وعده‌ی جهان آخرت را نمی‌دهد، وعده‌ی زندگی خوب، خوراك خوب و شراب خوب می‌دهد (نه آخرت و...)... عدم وعده‌ی آخرت، در عین حال به جای مغان، دختران نوازنده... روسپی گری مقدس و... در این تمدن به حضور نوازندگان از یك سو و فقدان مغان و آتش‌کده از سوی دیگر، روبه رو هستیم و نوشیدنی مقدس هوم، که هیچ شباهتی به دین ایرانیان ندارند و گوشت قربانی را مشترکاً می‌خوردند... نوازنده به جای مغ، نوشابه‌ی هوم می‌خورد که ارتباطی با دین ایران ندارد» (گیمن، همان،

Do Not Distribution

۲۲۷ – ۲۲۹). گیمن که از فرهنگ کوماژن، به جای وعده‌های آخرت و بهشت و جهنم و بقای روح، به خوش گذرانی و سکس و رقص دیونیزوسی، که در دنیای باستان خلاف آمد عادت است، برخورده است. عاجز از تحلیل آن است چون نه با فرهنگ ایرانی می‌خورد نه یونانی. گیمن اعتراف می‌کند که متأسفانه ما از فرهنگ عامه‌ی آن‌جا اطلاعی نداریم. لاجرم در انتخاب بد و بدتر، بد را برگزیده، و آن را فرهنگی یونانی، که لعاب ایرانی پوشیده است می‌داند (همان، ۲۳۱). اما همان‌طور که خود گیمن نیز این سؤال را مطرح کرده است، اگر یونانی است چرا با میترای ایرانی تطبیق داده شده است؟ یونانی‌ها نه تنها هیچ‌گاه خدایی به نام میترا نداشته‌اند، بلکه میترا شیر سر که مار به دور آن پیچیده را چون مدوسا متعلق به دنیای هادس می‌دانند. مدوسا که خود یونانی‌ها، مادها را از نسل وی می‌دانند با بدن اژدها و گیسوان مار، مانند آژی‌دهاك درفرهنگ ایرانی، الگو گرفته از مادها و آیین میترایی آنان است، بنابراین، کوماژن نه یونانی، نه ایرانی بلکه مادی /کُردی است.

باری، در میترا اعتقادی به روح و جهان پس از مرگ وجود نداشته است و هیچ نشانه‌ایی از خدای متافیزیکی و روح نیز کشف نشده است. در اثبات این که میترا، آیین مادها، نه خدا بلکه قرارداد بوده است، همین بس که چیزی به اسم پیکر خدایان و پیکر قابل پرستش یا نشانه‌ای دال بر اعتقاد به روح پس از مرگ، کشف نشده است.

در ماد هیچ اثری از بت‌پرستی یا پرستش خدایان در قالب سنگ و بت یافت نشده است، اصلاً هیچ اثری از خداپرستی یافت نشده است. «در شرح‌هایی که آشوری‌ها از پیکار خود به جا گذاشته‌اند، هیچ‌گاه فهرست پرستش‌گاه‌های غارت شده‌ی مادی داده نمی‌شود و نیز از حمل و نقل مجسمه‌ی خدایان و ایزدان مادی گفتگویی در میان نیست» (بویس، ۱۳۷۵: ۳۹). بنابراین، «در مادها هیچ بت یا تصویر پیدا نشده است، در نوشی جان هم سالنامه‌ی آشوری هم چیزی در مورد تصاویر خدایان در مناطق ماد عنوان نمی‌کند» (ویسهوفر، ۱۳۷۷: ۹۶). «از آن‌جا که در کلیه‌ی گورهای مادی اشیا یافت شده است از فقیر و غنی و... گورهای مادی از باور به آخرت حکایت نمی‌کند، مثلاً باور بهشت برای ثروتمندان و زیر زمین تاریک برای فقیران... که در میان هند و ایرانیان رواج داشته است» (همان:۴۳. هرتسفلد. حکمت، بی تا: ۷۳) پس مادها اعتقادی به آخرت نداشته‌اند که ما در بحث از آیین میترا اثبات کردیم که مادها و میترائیان اصلاً اعتقادی به روح و معنویت و متافیزیك نداشته‌اند که در قبور مادی نیز مشهود است. «تدفین‌های مادی قطعاً زرتشتی نیست... در دین مادها خبری از خدایان هند و ایرانی نیست... نشانه‌هایی هم از پرستش آتش در دست نیست» (دیاکونوف، کمبریج، ۱۳۸۷: ۱۶۸).

- میترا: باغ یا بغ، پردیس یا فردوس

میترا نه خدایی ماوراء بشر بوده است، نه قابل پرستش و بغ، لقب میترا که بعداً به خدا تفسیر شد، در ماد نه خدا بلکه به معنی باغ/پردیس و یا میر/مهر به معنی شاه داشته است، آن‌هم شاه

Do Not Distribution

انتخاب شده با قرارداد نه برگزیده‌ی خدایان. چون خودِ خدا در ماد مخلوق و زمینی یا همان شاه انتخاب شده بود و چون خدا در زمین و مخلوق خلك/مردم بود، بهشت نیز در همین زمین به معنای پردیس بود.

والتر هینتس، مادی‌ها را شیفتگان باغ و گل و گیاه می‌نامد: «اگر بخواهیم در یک کلمه مادی‌ها را توصیف کنیم آن‌ها را شیفتگان باغ می‌نامیم که پردیس می‌نامیدند که از زبان یونانی به اروپا هم رسید، پردیس (واژه‌ای) مادی است که بعدها به فردوس عربی تغییر یافت» (هینتس، ۱۳۸۶، ۲۱۵). با این تفاوت که پردیس مادی در همین دنیا مکان شادی و خوشی و رقص و پایکوبی بوده است، اما در فرهنگ ایرانی/زرتشتی و اسلامی/عربی به آخرت منتقل شد.

آپولوس گزارش می‌دهد که: «مهری‌ها در کوه و غار مأوا داشتند از کنار آن چشمه‌ی آب روانی می‌گذشت پوشیده از گل و گیاه، از نظر مهری‌ها این غار کنایه از جهان مادی است» (رضی، ۱۳۸۱، ۲۳۲). پورفیر می‌نویسد: «مراسم میترا در غارهای طبیعی است. نزدیک غار، باید آب روانی، رود یا چشمه وجود داشته باشد... حتی غارهای نمادین را نیز چون غار طبیعی نزدیك آب می‌ساختند» (همان، ۲۷۳). محل ورود غار با شاخ و برگ و طراوت گیاه که نماد سبزی است، می‌پوشاندند. (رضی، همان، ۲۸۹) قربانی گاو در آغاز بهار است، گاو کنایه از زمستان است. (رضی، همان، ۳۸۱).

فیثاغورث نیز که جشن را در پایان زمستان (آغاز بهار) توصیف کرده، می‌نویسد: برزیگری نیمه عریان چون باکوس - پریاب - باکوس خدای شراب و باغ و بوستان و الهه‌ی جمال - در مزرعه بذر افشانی می‌کرد (رضی، همان، ۲۳۶). باکوس یا همان دیونیسوس نام دیگرش زاگرس است. در زمان هومر دیونیسوس در میان خدایان المپ جایی نداشته است، مبدأ این خدا در کیش‌های آسیایی است (کاسیرر ، ۱۳۷۷، ۱۱۱ - ۱۱۲). ماد، محل تهیه شراب و واژه‌ی اوستایی مد به معنی می و شراب است، ماد سرزمین شراب بوده است. زاگروس در یونانی به معنای پاره پاره و عنوان باکوس - خدای کشاورزی و مستی است مأخوذ از کلمه‌ی باغ... - از زاگرس است (کهلان، ۱۳۷۵: ۳۶۷).

نمایشنامه‌ی دیونیزوس اوری پیدس؛ از سرزمینی که دیونیزوس آمده سخن می‌گوید: «دیویزوس گوید از روی خشکی از میان دشت‌های پارس گذشته میان دشتزارهای بلخ به صحرای سخت و بیمناك ماد رفتم... روایت کهن گوید دیونیزوس از نیسا آمده (نیسا محل پرورش اسب ماد بود، قادری) لقب یا نام دیونیزوس در یوان همیشه بکخوس یا بگه‌یوس بود. که همان بغ، لقب مهر بود» (مقدم، ۱۳۸۰، ۸۹ - ۸۸). بنابراین، دیونیزوس همان میترای مادی است.

لقب دیگر دیونیزوس «میتره فوروس» است به معنی کسی که کلاه مهری می‌پوشد. بستگی هم با قربانی گاو دارد. اورفیئوس هم که چنگ می‌زند جانوران را دور خود دارد کلاه مهری به سر دارد (مقدم، همان، ۸۹). جشن مهرگان با جشن‌های دیونیزوسی و باکوسی و اورفئوسی یونانی آمیخته شده بود (رضی، ۱۳۸۱، ۲۰۲).

Do Not Distribution

در تمامی مراسم قربانی گاو، مهریان با خوردن نان و شراب که نمادی از گوشت و خون گاو است، به رقص و شادی و هلهله می‌پردازند (ورمازرن، همان، ۷۳ - ۷۴. هینتس، ۱۳۸۶، ۲۸۷. گیمن، کلوسکا، همان، ۲۲۷. رضی، ۱۳۸۱، ۲۷۹و۲۴۲). طبق سیاحت نامه‌ی فیثاغورث، زنان نیز در این مراسم شرکت داشتند (رضی، همان، ۲۳۶).

در گذشته مراد از بغ یا باگا میترا بوده است (هرتسفلد، ۳۹. بویس، ۱۳۷۵، ۴۱). ماه باغیادیش، ماه/عید، بغ یا میترا نامیده شده است (بویس، همان، ۲۰۹). «میترا در کتیبه‌ها به صورت baga توصیف شده است. شکل نامش مادی است، می‌تواند باگا یا بغ نامیده شود. اما میترا بگ است... در کلمات بگابیگن bagabigna bagabuxsa و... بغ یا باگا دقیقاً به معنای میترا است و نام ماه باگیادیش bagayadis-sh - نیز اشاره به ماه میترا است» (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷، ۷۰ - ۷۴). مادها، نام بغستانا جایگاه ایزدان را به کوه بیستون دادند (بویس، همان، ۳۹).

در مطالب ذکر شده در بالا باید به چند نکته توجه لازم را داشت. مادها چنان عاشق باغ و گل و گیاه و شادی بوده‌اند که - به قول هینتس - اگر با یك کلمه آن‌ها را توصیف کنیم همان پردیس است. در مراسم میترایی همیشه رقص و شادی و پایکوبی و مستی با خوردن شراب بوده است. دیونیسوس که خدای مستی و رقص و شراب است، اصلش از زاگرس و همان میترا بوده که به یونان راه یافته است. مراسم قربانی گاو در فصل بهار، در کنار چشمه‌ی آب و اطراف غار را با گل و سبزه و گیاه می‌پوشاندند. بگ یا بغ فقط مختص به خدای میترا بوده است نه خدایان دیگر. ریشه‌ی نام بیستون از بغستان یا باگا، ایزد میترا بوده است. ایده‌ای همه‌ی این مطالب را به هم پیوند می‌دهد اما یك ناهنجاری به چشم می‌خورد. پردیس و بغ یا میترا با شادی و رقص و زندگی دنیوی تعریف می‌شود، اما چرا بیستون (بغستون) به جایگاه ایزد خدایان و بعداً محل عبادتگاه خدایان مشهور شد و چگونه پردیس زمینی ماد به فردوس آسمانی تبدیل شد؟

اصل قضیه این است که بغستان (بیستون) در مادها، جایگاه‌ایزد میترا/بغ، - با توصیفاتی که از میترا و مراسم آنان شد، به معنی محل شادی و گل و گیاه، با رقص و خوش گذرانی بوده است، به همان معنای پردیس، بغ/میترا. همان‌طور که معنای مادی آن (قرارداد و زمینی بودن) به خورشید و آسمانی بودن مبدل شد، بغ درمیان مادها به معنی ایزد نبوده است. برخی از مورخان جدید در مورد اینکه آیا می‌توان نام خدا را بر میترا نهاد، شك کرده‌اند (Hinnells,1990,11) به قول تیمه ایزد شدن میترا/بغ، برساخته‌ی بعدی ایرانیان/هندیان است. اگرچه د.یونگ این سئوال را مطرح می‌کند که ما نمی دانیم کجا و چه زمانی میترای پیمان به الوهیت قابل پرستش در میان ایرانیان و رومیان تبدیل شد (Jong,1997,287) اما دیوید الانسی به درستی اشاره کرده است که میترایی که گاو نر را می‌کشد، در قرن یك ق.م، به صورت خدای قابل پرستش در آمده است (Ulansy,1991,94). به قول مری بویس هنوز دلیل قانع کننده‌ای ارائه نشده است که در میان ایرانیان(ماد، قادری) قبل از زرتشت، خدای برتری وجود داشته یا اصلا میترا خدا بوده است (Boyce,2001,243) در فرهنگ مادها، میترا/بغ

Do Not Distribution

جدا از معنای اصلی آن، قرارداد،از یك سو، به معنی باغ و شادی و زیست دنیوی بود، از سوی دیگر به معنی شاه بود که در فرهنگ ایران به ایزد و، بیستون به جایگاه ایزدان تغییر معنی یافت. با حاکمیت ایرانیان محل عبادت‌گاه خدایانِ مغان شد. یعنی مفهوم بغستان در مادها کاملاً مفهومی زمینی به معنی جایگاه شادی و خوشی، یعنی باغ/پردیس، بود. هنینگ نیز میترا یا بغ را به معنی باغ و مکان گل‌ها معنی کرده است. «هنینگ Henning واژه‌ی bagayadi با توجه به a بلند در هر دو بخش این نام، بخش نخست را با واژه‌ی «باغ» مرتبط و به دلیل همین واکه‌ی بلند بخش دوم احتمال ریشه‌ی yaz را برای آن نامحتمل می‌داند و در کل این ماه را «باغ پروری» می‌داند». اما در ایران با حفظ اصل اسم آن، محتوای آن را تغییر داده و به مکان خدایان و عبادت و نیایش، بغ/ایزد، مبدل شد. در ماد چیزی به اسم معبد و پرستش‌گاه نبوده است، چون میترا/بغ اصلاً خدا نبوده است که قابل پرستش باشد. اگرچه تپه‌ی نوشی جان در ماد بذر شکاکیت را در ذهن محققان در مورد اعتقادات مادها پاشیده است که به شکل عبادتگاه بوده است. این معبد در سده‌ی هفتم ق. م، ویران شده و ویرانه به صورت اصطبل درآمد (یامااوچی، ۱۳۹۰: ۳۷). بعضی ها معتقدند که کارکردی مذهبی داشته است، نظریه‌ی دیگر تپه نوشی جان را یك بُت‌کده یا دئوه دانه می‌داند که توسط خشایار شاه در جریان لشکرکشی علیه آیین‌های محلی ناموافق با اهورامزدا ویران شده است (Gireshmen,1976,176). اگرچه این نظریه ممکن است اما گویای حقیقت نیست، چرا که در حدود سال هفتصد ق. م، متروك شده است. «این احتمال هست که هوخشتره مؤسس حقیقی دولت ماد با در هم شکستن اقتدار حاکمان محلی در قبل از ۶۱۵ ق. م، آن را ویران کرده باشد» (استروناخ، کمبریج، ۱۳۸۷: ۱۰۴۳). مری بویس نیز نظریه‌ای مشابه دارد که احتمالاً «چون تپه‌ی نوشی جان زیر تسلط مادهای شرقی بوده است از طریق ازدواج با بیگانگان و برساخته‌ی شاهزادگان عروس بیگانه باشد که بدون این‌که عیب و نقصی داشته باشد، از روی قصد و تعمد آن را با خشت و سنگ انباشته و از سنگ پر کرده‌اند ورودی اتاق را با گل و سنگ بسته و خیابان آن را مسدود کرده‌اند» (بویس، ۱۳۷۵:۵۵ - ۵۴). بنابراین، تپه‌ی نوشی جان که شبیه عبادتگاه بوده است احتمالاً از آریایی‌های تازه وارد به اتحادیه‌ی ماد در ماد شرقی بوده است که با قدرت یافتن مادهای غربی و تشکیل دولت مادی، به طور عمدی توسط هوخشتره ویران شده است، چون فرهنگ مادی اعتقادی به عبادتگاه و روحانی نداشته است که تاب تحمل آن را داشته باشد. «شواهد باستان‌شناسی به ما می‌گویند مکان‌های مذهبی ماد در پایان قرن هفتم رد شده‌اند نه به دلیل اشغال نظامی و تخریب بلکه صلح‌آمیز ترك شده‌اند» (Liverani,2003,7)

به بحث اصلی بازگردیم، همان‌طور که مفهوم میترا/باغ در ایران معنای وارونه‌ای به آن قالب شد، پردیس نیز در مادها، که مکان‌های با صفای زمینی را می‌گفتند در اسلام به فردوس برین و بهشت اخروی انتزاع یافت. بغستان نیز از جایگاه عشق و صفای دنیوی به مکان خدایان و عبادت انتزاع یافت. اگر هم حتی در مادها همان معنای جایگاه خدایان را داشته، منظور نه عبادت‌گاه و... بلکه منظور چنان بهشت با صفای بوده که مانند خدایان بدون درد و دغدغه از آن لذت می‌برده‌اند، یا بهشت خدایان را باید بر روی زمین درست کرد یا (به قول هگل که به

مناسبت دیگری گفته است) خدا خودِ ما هستیم. امروزه هم بسیاری جاهایی را کـه از آن لـذت می‌بریم می‌گویم بهشت است، که به معنی بهشت اخروی و راز و نیاز نیست. خدا در مادهـا کـه فاقد فرهنگ متافیزیکی بودند، معنایی آسمانی و خالق نداشت. خدا زمینی و معنایی فراتـر از شاه نداشت و چون خودِ متافیزیك و خالق آسمانی نبود، شاه/خدا وابسته بـه زمـین و مخلـوقِ مردم/خلك بود. خلك در ماد خالقِ شاه با همان میترا/پیمـان بـود کـه در ایـران و اسـلام، بـا مصادره‌ی واژه‌ها و در تقابل با میترا طبق فرهنگ متافیزیکی خود تفسیر کردند. خدا/باغ را بـه آسمان برده، خالقی را از مردم گرفته و به خدا دادند. خدا/شاهی که در مـاد، مخلـوق مـردم و انتخاب شده به وسیله‌ی قرارداد است، به خدایی که خالق شاهی است، تبدیل می‌شود.

این شامل خودِ واژه‌ی ایزدی نیز می‌شود که امروز گروهی از میترائیان اصیل باقی مانده بـه همین نام ایزدی در شنگال هستند. ایزد/خدا در ماد، به معنایی شـاه/میـر بـوده اسـت کـه از مهر/پیر، آخرین مرحله‌ی هفت‌خوان میترایی، گرفته شده است. پیر به معنای قرارداد اجتماعی و میترا است. میر همان مهر است یعنی کسی میر یا ایزد می‌شد که با پیمان/مهر برگزیده شود مانند دیااکو طبق تعریف هرودت، به همین دلیل در اشعار ایزدی می‌گویند سلطان ایزد. اما در ایـران ایزد، همانند بغ، از معنای زمینی/پیمانی آن تهی شد و همانند پـردیس بـه آسـمان رفـت و میر/ایزدِ مخلوقِ پیمانِ مردم، به خالقِ مردم تبدیل شد. زمانی که خدا از زمین به آسمان رفـت، طبیعی است که پردیس زمینی نیز به بهشت آسمانی نقل مکان می‌کند. ایران و تاریخ از یك سـو در حسرت و عقده نسبت به بهشت زمینی مادها، طرح مقیدات اخلاقی و گناه و محکومیت لذت دنیوی را ریختند از سوی دیگر، بهشت و لذت و شادی میترا را مصادره و به بهشت بردند.

این شگرد عقل ایرانی است که با حفظ اسامی و واژه‌ها، معنـی ایرانـی/زرتـشتی بـه آن‌هـا می‌دهد. عقل سیاسی ایرانی با حفظ ظاهر، از هم می‌پوساند و با مصادره کردن فرهنگ ملل زیـر سلطه‌ی خود، آن‌ها را خلع سلاح می‌کند. عقل ایرانی میترا را نابود نکرد امـا محتـوای آن را کاملاً دیگرگون کرد، میترای ضد خورشید و ضد گاو، به میترای خورشیدی و دوسـتدار گـاو مبدل شد. بغ که به معنی باغ/پردیس و محل شادی بود، در ایران به معنـی جایگـاه خـدایان و محل عبادت تبدیل شد. خود واژه‌ی پردیس که در ماد به معنی بهشت زمینی و مکـان شـادی و رقص بود به فردوس اخروی تبدیل کردند. فره‌وشی که در میان کُردها به معنی شادی و خوشی بود در ایران به روح مردگان تعبیر شد. همان‌طور که کُردهای ضد ایرانی کـه اسـاس و بنیـان ایران زمین بر اساس نفی و غیر سازی آن‌ها تکوین یافته است به کُرد ایرانـی و ایرانـی اصـیل مبدل شدند. ما بعداً مفصل‌تر به این مطالب باز خواهیم گشت، اما این شگرد عقل سیاسی ایرانی را بسیاری از مستشرقان نیز متوجه نشده‌اند. ایرانی از بین نمی‌برد بلکه با حفظ ظاهر، مصادره و بـا تغییر محتوی آن را ایرانی/زرتشتی کرده است، حتی اسلام را نیز ایرانی کردند. منکـر وجـود کُرد نیستند اما با غیر سازی کُرد مخالف، تصویری مثبتی از کُرد ایرانی و، تـاریخ و فرهنگـی ایرانی برای کُردهای اصالتاً ضدِ ایرانی تعریف می‌کنند که حتی خود کُردهـا هـم آن را بـاور می‌کنند. اشتباه مستشرقین نیز که فرهنگ کُردی را ایرانی تعریف می‌کنند، همین اسـت. مـثلاً کلمه «فره‌وشی» را هم در زرتشت و ایران هم در ماد می یابند، بعد بدون توجه به تفـاوت‌هـای معنایی که در هر یك از این دو فرهنگ داشته و مهم‌تر از آن بدون توجه به این که کـدام یـك

پیشتر داشتند و کدام یك برگرفتند، حکم بر تشابه اسمی و در نتیجه تشابه فرهنگی/دینی کُرد و ایرانی می‌دهند. در واقع بخش اعظم فرهنگ ایرانی، مصادره‌ی فرهنگ مادی است که البته رنگ و لعاب آن را تغییر و آن را ایرانی/زرتشتی کردند. هرودت به طور غیرمستقیم به خصوصیت مصادره‌ی فرهنگی ایرانی‌ها اشاره‌هایی کرده است: «هیچ ملتی نیست که به اندازه‌ی ایرانیان زود و آسان عادات خارجی را اختیار کند... لباس مادی ها را که بهتر از مال خودشان تشخیص داده بوده‌اند، اقتباس کردند...» (هرودت،۱۳۸۷: ۱۰۶). این گفته‌ی هرودت مربوط به ظاهر قضیه است و همان‌طور که بعداً اشاره خواهیم‌کرد (علم تاریخ و تاریخ نگاری کُرد) اطلاعات هرودت در مورد ایرانیان نه بر اساس تحقیق و مشهودات، بلکه بر اساس مسموعاتی بوده است که از طرف خود پارسیان روایت شده است، بنابراین، فاقد ظرافت کاری و فضیلت بوده که متوجه مهارت فرهنگی ایرانیان شده باشد، این اقتباس فقط مربوط به موارد ظاهری چون لباس نیست بلکه پارس‌ها که مهاجمان جنگجو از استپ‌های جنوب روسیه بودند و فاقد هرگونه فرهنگ پیشرفته‌ای، بسیاری از مظاهر فرهنگی مادها را مصادره و به عنوان بخشی از فرهنگ، خود در تاریخ ثبت کردند.

- میترا/مهر: پاییز یا بهار، نوروز یا مهرگان؟

از دیگر انحراف‌های پارس‌های زرتشتی برای کتمان و در نهایت نابودی فرهنگ مادی و تسخیر ذهن مادها، تغییر مهر از بهار به پاییز و جشن بهاری مادها که به مهرگان مشهور بود، به نوروز ایرانی است. میترا/مهر، اولین ماه تقویم مادی در آغاز بهار بوده است. مراسم گاوکشی میترائیانِ مادی در فصل بهار و شیر همراه همیشگی میترا، نماد بهار است که بنا به دلایل دینی و سیاسی که در ادامه به آن می‌پردازیم، آن را به پاییز و بار معنایی آن را وارونه کردند. مهرگان جشن پیروزی ضحاك در بهار با سمبل‌هایی چون مار و میترا بود که دستگاه ایدئولوژیك ایرانی/پارسی آن را جشن شکست ضحاك به پاییز منتقل کرد.

قبلاً اشاره کردیم که محل ورود غار، جایی که مراسم کشتن (قربانی) گاو اجرا می‌شد، با شاخ و برگ و طراوت گیاه پوشانده می‌شد (رضی، ۱۳۸۱، ۲۸۹). این گل و گیاه و سرسبزی نشانی از فصل بهار است. قربانی گاو توسط میترا و میترائیان، همیشه در آغاز بهار بوده است (رضی، همان، ۳۸۱). فیثاغورت نیز جشن میترا را در پایان زمستان (آغاز بهار)، توصیف کرده است (فیثاغورث به نقل از رضی، همان، ۲۳۶). مهردینان اروپا نیز در فصل بهار جشن میترا را برگزار و گاوکشی می‌کردند (همان، ۲۱۵). بنابراین، مهر در بهار گاو را می‌کشد (رضی، همان، ۴۷۸).

وقتی کوتس سر گاو را در بغل دارد، خورشید در برج ثور است و این برج مطابقت دارد با فصل بهار. هلیوس، کوتوپاتس نشانه‌ی ورود خورشید و آغاز پاییز است (ورمازرن، همان، ۱۰۵). ما قبلاً گفتیم که کوتس، مشعل افروخته را در دست دارد که نشان از طلوع میترا و غروب خورشید است که هنگامه‌ی آغاز قربانی کردن گاو است. کوتوپاتس با مشعل وارونه در

Do Not Distribution

سمت خورشید نشان از غروب میترا و طلوع خورشید است. «خورشید/شَمَش، نشانه‌ی پاییز و فصل پاییز بود. ایرانیان و هندوان پاییز را جشن و آغاز سال می‌دانسته‌اند» (بویس، ۱۳۷۵، ۵۱. بهار، همان، ۴۹۶). بابلیان ماه شهریور – مهر را که همگام جشن پاییزی آنان بود درکنف حمایت شمش/خورشید می‌دانستند (بویس، همان، ۵۲). «ایرانیان گاه شماری خود را از بابل یا عیلام أخذ کردند و ماه آن‌ها عیناً مثل سال و ماه بابلی بود، آغاز سال آن‌ها مانند یهود، نه بهار بلکه پاییز بود... در بابل مهم‌ترین مبدأ سال آن‌ها عید آفتاب بود» (رضی، همان، ۲۰۹) همین روز مهرگان یا بغیاد در منقولات ایرانی روز ظهور آفتاب است (رضی، همان، ۲۱۱). افسانه‌ی پیروزی فریدون بر ضحاك در مهرماه، یادآور پیروزی مردوخ بر تیامه است و افسانه‌ی خدایی بابلی در ایران حماسی شد (بهار، همان، ۴۹۹). بنابراین، ایرانیان جشن آغاز سال نو آن‌ها در پاییز، و خورشید نماد فصل پاییز است نه بهار.

گاو کنایه از زمستان است (رضی، همان، ۳۸۱). در اسطوره‌ی گئوش اورون، گاو اشاره به زمستان است در حالی که نقش شیر کنایتی از تابستان است، غلبه‌ی شیر بر گاو، غلبه‌ی تابستان بر زمستان است (رضی، همان، ۲۱۶). ستاره دبران (Aldebaran) که بزرگ‌ترین و پرنورترین ستاره‌ی صورت فلکی گاو/ ثور که در باورهای نجومی «چشم گاو» دانسته می‌شده، از میانه‌های مهرماه تا میانه‌های فروردین‌ماه در آسمان شبانه دیده می‌شده است. از میانه‌ی مهرماه تا آغاز زمستان، یعنی در زمانی که سرما و تاریکی شب رو به فزونی و روشنایی روز رو به کاهش است، گاو در نبود شیر، یکه‌تاز آسمان می‌باشد و هر شب بالاتر آمده است، انگاری که پیوندی میان سرما و تاریکی با اوج‌گیری گاو وجود دارد. در آغاز زمستان، شیر پس از شش ماه غیبت طلوع می‌کند و درست از همین زمان، روزها رو به بلند شدن می‌گذارند. انگاری که اکنون شیر برای دفع سرما و تاریکی به یاری خورشید آمده است.

به عبارت دیگر، از چهار فصل سال، فصل تابستان بدون شیر و گاو، فصل پاییز با گاو، فصل زمستان با گاو و شیر، و فصل بهار با شیر بوده است. گاو نر آسمانی، پیام‌آور سرما و تاریکی و شیر آسمانی، نوید دهنده‌ی گرما و روشنایی است. در تمام طول زمستان، هر شب ابتدا گاو طلوع می‌کند و پس از حدود چهار ساعت، شیر از دنبال او طلوع می‌کند. هر چه شیر بالاتر می‌آید، گاو پایین‌تر می‌رود. در میانه‌های فروردین‌ماه، یعنی در زمانی که هوا گرم شده و روزها به اندازه کافی بلند شده‌اند، گاو به آسمان روزانه می‌رسد و دیگر دیده نمی‌شود. انگاری که از آغاز زمستان، شیر با یورش خود گاو را از میدان تاریکی و سرما بدر کرده است. سپس از میانه‌ی فروردین ماه تا آغاز تابستان، شیر یکه‌تاز آسمان در روزهای بلند و گرم سال است. (غیاث آبادی، ۱۳۸۷. مقاله اینترنتی) عیلامی‌های باستان، فصل سرما را با گاو و فصل گرما را با شیر نمایش می‌دادند. بنابراین، تصویرهای مورد بحث نمایانگر تغییر فصل، [رسیدن]... بهار و جشن نوروز است. (هینتس، ۱۳۸۶، ۶۷). دریده شدن گاو به دست شیر در تخت جمشید برابر دریده شدن گاو به دست مهر در دین مهر پرستی است. وظیفه‌ای که بعداً در اساتیر زردشتی به عهده‌ی اهریمن می افتد (بهار، ۱۳۸۴، ۱۷۰). گریشمن با این دو فرض و نماد قرار دادن گاو به نشانه‌ی فصل سرد و شیر به علامت فصل گرم، این طور نتیجه گرفته که نقش برجسته‌ی چیرگی

Do Not Distribution

شیر بر گاو، (رجوع شود به تصاویر) جهت نمایاندن پایان سرما و شروع گرماست. (نوبخت، ۱۳۸۷، اینترنت) بدین ترتیب و در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت که نقش شیر و گاو در تخت جمشید که جایگاه برگزاری جشن نوروز در دوره‌ی هخامنشی بوده است، به ترکیبی از صورت فلکی همبسته با آمدن بهار و آغاز سال نو (شیر ـ گاو ـ بره) دلالت می‌کند. (مفیدی). گاو توتم و سمبل ایرانیان و شیر توتم مادها بود. بسیاری از سرستون‌های تخت جمشید با نقش گاو تزیین شده است. فلسفه‌ی وجودی زرتشت و دین او حمایت از روان گاو در مقابل میترائیان است.[۸۷] اما از معدود آثار باستانی باقی مانده‌ی مادها، نقش شیر سنگی اکباتان است. شیر گاوکش نمادی از میترای گاوکش و بازآفرینی عمل وی است چون در تمامی آثار میترایی، شیر حیوان مقدس و یار غار وی است. «عید نوروز نیز در اوستا نیست چرا که اوستا دینی است و اعیاد خودش را دارد و عید مربوط به زرتشتیان نیست عید نوروز قبل از هخامنشیان نیز بود» (بهار، ۱۳۸۴: ۳۴۷). بنابراین، نوروز عیدی ایرانی/زرتشتی نیست بلکه مادی/میترایی است که توسط ایرانیان مورد دستبرد قرار گرفته و معنای آن عوض شده است، احتمالاً جشن بهاری کُردها به اسم مهرگان بوده است. اما چرا میترا و شیر گاوکش که نمادی از ظهور فصل بهار است به پاییز انتقال یافته است؟

انتقال میترا از بهار به پاییز چند دلیل دارد. ابتدا به دلایل آیینی آن خواهیم پرداخت، سپس به دلیل سیاسی آن که دلیل اصلی است. همان‌طور که قبلاً گفتیم جشن آغاز سال ایرانی‌ها، پاییز بود. البته این جشن پاییزی جشن مهرگان یا میترا نبود، در آن زمان نه میترا جشنی پاییزی بود نه ایرانیان میتراپرست.

«همپای طبیعی اهورا – میثرا در بین‌النهرین، شَمَش بود که خدای عدالت و فضیلت و سرچشمه‌ی قوانین آدمی بود، خدای آفتاب عیلام هم بی‌ربط به عدالت نبود بر عکس میترای ایران (مادی، قادری) در آغاز خدای پیمان و نتیجتاً خدای اجرای قوانین حقوقی برای رعایت پیمان‌ها بود... ایرانیان ایزد شَمَش یا آفتاب خودشان را داشتند و او را هورخشیته – خورشید – می‌خواندند... مغان بعد برای مقابله با ایزد شَمَش، میترا را با آن عنوان، عَلَم کردند» (بویس، ۱۳۷۵، ۴۶). تلفیق میترا با شَمَش بابلی، میترا را در قالب شخصیت خورشید در آورد (Gnoli,132 in Jong,1997,286) شَمَش خدای عدالات بابل در پاییز است، مغان ایرانی در مقابله با آن، میترا را که به معنای پیمان بود، برای مقابله با شمش بابلی به پاییز آورده و معنای شَمَش/خورشید به آن قابل کردند.

«بابلیان ماه شهریور – مهر را که همگام جشن پاییزی آنان بود درکنف حمایت شَمَش، همتای بین‌النهرینی میترا دانستند، مغان پس از آن که جشن بهاری خود را عید سال نو معرفی کردند مناسب دیدند که جشن سنتی پاییزی خود را نیز به میترا منسوب نمایند و از آن به بعد بود که جشن پاییزی را مربوط به خدای آفتاب کردند... سبب استحکام پیوند میترا و خورشید شد و باعث شد میترا مقبولیت عامه و نماد دینی پیدا کند» (بویس، همان:۵۲). چند نکته در این فقره‌ی ذکر شده از مری بویس وجود دارد؛ اول این که بابلیان در تقابل با میترا، خدای شَمَش را برجسته کردند. دوم این‌که جشن سنتی پاییزی ایرانیان به اسم مهرگان نبوده، بلکه بعداً

Do Not Distribution

که در مقابل شَمَش بابلی مهرگان را از بهار به پاییز منتقل ساختند، اسم مهرگان را بر جشن قدیم پاییزی خود قالب کردند و چون جشن پاییزی آن‌ها جشن خورشیدی بود، میترا از پیمان به خورشید مبدل شد. «میترا پس از یکی شدن با خورشید در میان پارس‌ها به عنوان خدای مقدس مورد احترام قرار گرفت» (Jong,Ibid). این در حالی است که میترای مقدم مادی به عنوان اهریمن حذف و طرد شده بود.

بنابراین، جشن پاییزی ایرانی‌ها هیچ ربطی به میترای پیمانی و مادی ندارد و میترای قلب شده و قاطی شده با خورشید است. چون «جشن ایرانیان در پاییز، همگام با جشن پاییزی بابلیان که جشن خدای آفتاب بود، همگام بود. ایرانیان با خورشیدی کردن میترا، جشن پاییزی خود را تجدید نام کرده و آن را میتراکانا یا مهرگان نامیدند» (بویس، همان) و این تلفیق میترا با خورشید، باعث مقبولیت میترا در ایران شد. با همتا شدن میترا با ایزد آفتاب بیشتر مورد پرستش در ایران واقع شد چون در خاورمیانه‌ی کهن پرستش آفتاب نیرومند بوده است (بویس، همان:۴۶). به نظر می‌رسد نمایش میترا همراه با آتش، نور و خورشید در دوره‌ی هخامنشیان صورت پذیرفته باشد (Jong,1997,286).

ایرانیان چون نمی‌توانستند عید نوسرد یا نوروز را که از بین النهرین گرفته بودند با آمدن زرتشت فراموش کنند، پس با مدد مغان آن را با جشن مقدس زرتشتی نوروز یکی شمردند و عید پاییزی به جشنی بهاری تبدیل شد، اما چون زرتشتیان عیدی معادل مهرگان نداشتند با وجود محبوبیت این عید در مغرب ایران هیچ‌گاه به صورت اعیاد واجب دینی زرتشتی‌گری در نیامد (بویس، همان: ۱۶۰). بویس اولاً اشاره می‌کند که با وجود محبوبیت مهرگان در مغرب (ماد) عید زرتشتی نشد و مهم‌تر از آن نوروز جشنی ایرانی نیست و جشن ایرانی‌ها اصلاً در بهار نبوده است. همان‌طور که بویس تأکید بابل بر شَمَش را در تقابل با میترا دانسته است، جشن بهاری اصل آن مهرگان/مهرابه مادی بوده است و احتمال دارد در تقابل با آن نوسرد بابلی را عَلَم کرده باشند چون خود بویس تأیید کرده است که جشن ایرانی‌ها، یهودی‌ها و بابلی‌ها در پاییز بوده است نه بهار و مطالبی که از گاوکشی میترا در بهار گفتیم، ما را به این نتیجه رهنمون می‌کند که جشن بهاری جشنی مادی/میترایی به اسم مهرگان بوده است. جشن‌های دیگر سایر ادیان تقابلی بوده است برای مقابله با جشن بهاری مادها، همان‌طور که تقدیس گاو از مصر و آشور و بابل تا ایران و هند تقابلی در مقابل گاوکشی میترای مادی بوده است. «احتمالاً هند و اروپایی‌ها جشن‌های سال نو مانند بابل و مصر داشته‌اند... به موجب ودا جشن‌های سال نو مربوط به آغاز مجدد فعالیت آتش – خورشید – به هنگام انقلاب زمستانی بود... آغازی پس از فترت دوازده روز کبیسه...» (گیمن، ۱۳۷۸: ۴۷). بنابراین، جشن سال نو ایرانیان همانند بابل و مصر و... زمستانی و خورشیدی بوده است و جشن بهاری را از مادها مصادره اما عنوان و معنای آن را وارونه ساختند.

ایرانیان زرتشتی بعد از مصادره‌ی یشت‌ها و میترا، برای ایرانی/زرتشتی کردن آن و مسخ ماهیت واقعی آن کوشیدند. قبلاً که جشن مادها بر خلاف بین‌النهرین و ایرانیان، در فصل بهار و میترا جشن بهاری بود، مهر اولین ماه سال مادها محسوب می‌شد. با حاکمیت ایرانی‌ها و

Do Not Distribution

مصادره‌ی فرهنگ و آیین مادی، و انتقال جشن پاییزی بـه بهـار، روز اول و مـاه اول جـشن بهاری، به همراه خود جشن تغییر نام یافت. به جای نام‌های آیین میترایی می‌بایـست نـام‌هـای مقدس زرتشتی در اول قرار می‌گرفت. هرمزد که همان دی است قبلاً متناسب با جـشن پـاییزی ایرانیان، در زمستان بود به اول بهار منتقل شد. روز اول دی ماه، ماه خداوند می‌شود روز تولـد خورشید (رضی، ۱۳۸۱، ۳۸۶) سپس هفت امشاسپند و خـرداد و مـرداد و... کـه بـه ترتیـب هرمزدی، هفت امشاسپند، خرداد، مرداد، اردیبهشت، شهریور و سپس مهر بعد از همه این‌ها قرار گرفت. که بعد از اهورامزدا و امشاسپندان به ماه هفتم منتقل شد که ماه هفتم از اول بهار به مـاه اول پاییز، که امروزه مهر ماه است، منتقل شد.[۸۸]

بنابراین، ایرانی‌ها، نه تنها میترا/مهر، را از پیمان به خورشید، از شیر و مار به گاو، بلکه از بهار نیز به پاییز منتقل کردند. با مصادره‌ی جشن بهاری مادها، محتوای آن را تغییر داده، و میترا را همگام با شمس بابلی، خدای خورشید و پاییز کردند. کمتر نویسنده‌ای یا اصلاً هیچ نویسنده‌ای متوجه‌ی این تغییر فصول نشده،[۸۹] درحالی که بسیار واضح است. شیر نماد میترا گاو را می‌کشد در تمامی تقویم‌های باستانی، شیر نماد بهار و گاو نماد زمستان است. چطور شیری که نماد بهـار است در ترتیب ماه شماری به پاییز منتقل شده است؟ چطور میترایی که گاو زمستانی را می‌کشد خود نمادی از زمستان است. بنابراین، اساساً میترا جشنی بهاری بوده اسـت، تمـامی مراسـم و قربانی گاو آیین میترا در فصل بهار بوده است. جشن ایرانیان که خـدای خورشـید و گـاو را مقدس می‌شمرده‌اند در پاییز بوده است. تغییر و تبدیل این فصول و مـاه‌هـا، طبـق معمـول از دستبردهای زیرکانه‌ی ایرانیان زرتشتی به تاریخ است.[۹۰]

اما دلیل اصلی این تغییر فصول و ماه‌ها، سیاسی و تضاد و دشمنی ایرانیان بـا مادهـا اسـت. شروع اکثر جنبش‌های مادی/کُردی در بهار بوده است. مادها در بهار تشکیل دولت دادنـد، در بهار آشور را تسخیر کردند، قیام گئوماتا در بهار بود، اهریمن نیز در فـروردین مـاه بهـار بـه آفریدگان اهورا هجوم برد. اما شکست مادها/ضحاك از ایرانیان/فریدون در پاییز بود. داریوش نیز در پاییز بر گئوماتا پیروز گشت. ایرانی‌ها جشن پیروزی خود مادها را روز شکـست آنـان کردند، به این معنی که مادها که جشن‌های آغاز سال نوی آن‌ها، در بهار بـه نـام مهرگـان، بـا قربانی کردن گاو و رقص و شادی بود، اکثر قیام‌ها و پیروزی‌های جنگی آن‌ها نیـز در همـین وادی و همگام با شور وشوق جشن سال نو بود. ایرانی‌ها بعد از پیروزی بر مادها که معمولاً در پاییز بود، با مصادره‌ی خاطرات و جشن‌های مادی، روز پیروزی آنـان را روز شکـست آنـان کردند و با حفظ جشن‌ها اما با تغییر محتوی و زمان آن‌ها، روز پیروزی خـود را مبـدأ جـشن کردند که خاطره آن هی‌چوقت از یاد نرود. «جشن نوروز و مهرگان جشن هند و ایرانی نیـست نه در اوستا اثری از این دو جشن هست نه در ریگ‌ودا. این دو جشن مربوط به بومیـان قبـل از ورود آریایی‌ها به فلات ایران است» (بهار، همان، ۴۹۴ – ۴۹۵). ایرانیـان کـه فاقـد چنـین جشن‌های پرجنب و جوشی بودند آن‌ها را از مادها مصادره کردند، اما می‌بایست هم محتـوی و هم تاریخ آن را جابه‌جا می‌کردند. تا خاطره جشن را با خاطره پیروزی خود همگام سـازند. بـا برجسته کردن خاطره شکست مادها، آثار پیروزی و تاریخ سازی آن‌ها را بـا برجـسته کـردن شکست آن‌ها از ایرانی‌ها، پاك سازند. به همین دلیل مهرگان در بهار که همان نـوروز بـود، بـه

Do Not Distribution

پاییز که روز شکست مادها بود، تغییر زمان داده شد. نوروز که روز پیروزی ضحاك (مادها) و گئوماتا بود به روز شکست آن‌ها مبدل شد.[۹۱]

«روز ۱۶ مهر که روز قتل گئوماتا بود، همان روزی بود که فریدون خروج کرد که تذکاری مبهم از خروج داریوش بر گئوماتاست... روز دهم ماه باغیادیش - تشر بابلی - مطابق ۲۱ مهر بود عید بزرگی شد که یاد پیروزی فریدن بر ضحاك به یادگار بماند» (رضی، همان، ۲۱۱). پیروزی میترا بر گاو، ضحاك بر جمشید، گئوماتا بر کمبوجیه و... در فصل بهار بود و شکسته همه‌ی آن‌ها در پاییز، جشن مهرگان در بهار که خاطره‌ی عظیم پیروزی‌های ماد را در خود ذخیره داشت و همراه با شادی و هلهله و رقص بود، به راحتی از خاطره‌ها محو نمی‌شد به طور ناخوداگاه خاطره‌ی عظمت مادها و پیروزی‌های تاریخی آن‌ها را در خود انتقال می‌داد. ایرانی‌ها که عاجز از بین برد خاطره‌ی این جشن‌ها بودند با حفظ ظاهر آن، محتوا و زمان آن را تغییر داده و با به پاییز بردن آن، خاطره‌ی پیروزی‌ها و شادی‌های آن را بر پیروزی‌های خود تطبیق دادند. روز پیروزی مادها را روز شکست آنان کردند.[۹۲] میترا نفوذ فوق‌العاده‌ی در میان مردم داشت چون پارس‌های زرتشتی اشراف و طبقه‌ی حاکم بودند، اما مردم هم‌چنان مادی /میترایی بودند، بعداً (رستم...) به زیرکی داریوش و مغان در تسخیر ذهن مادی‌ها، بازخواهم گشت در اینجا تنها اشاره کنم که، داریوش به خوبی تجربه‌ی آشور را می‌دانست که مادها هزاران بار هم شکست بخورند، دوباره شورش خواهند کرد و نیك می‌دانست رازِ احیا شدن مادها، فرهنگ میترا و انرژی ناشی از آن است، قدرت جشن‌های مادی‌هاست که انرژی مقاومت را به آن‌ها می‌دهد. به همین دلیل، بعد از سرکوب نظامی، به فکر تسخیر ذهن افتاد که نمونه‌ی آن تغییر مهرگان از بهار به پاییز برای محو خاطرات پیروزی مادها و جایگزین کردن آن با خاطره‌ی پیروزی پارس‌ها بود. به همین دلیل، باید سازه‌های معنایی آن نیز تغییر می‌یافت. کاوه‌ی اشرافی طرفدار پارس و دشمن ماد، به کاوه‌ی مقدس دادخواهِ جشن بهاری کُردها تبدیل شده است. کَردهای ضحاکی به نابودکننده‌ی ضحاك تبدیل شدند. مهرگان پیمان، به مهرگان خورشید تبدیل شد و... . داریوش و مغان عقل کُردی را تسخیر و از «تنبیه» به «مراقبت» گذار کردند. از سرکوب کُرد به تولید کُرد ایرانی روی آوردند. با تهی شدن جشن‌ها و معانی میترایی آن‌ها، ذهن کُرد به تسخیر عقل پارسی درآمد از آن دوره به بعد کُرد، شورشیان بی‌خرد، ماده شتر پرقدرت اما نابینا و عمل‌گرا می‌شوند و شورش‌های کُردی فاقد تئوری مناسب خویش است. عملاً با ایران درگیر می‌شدند اما در تئوری اسیر همان ایرانی بودند که با آن درگیر می‌شدند. در نهایت فرآیند ایرانی شدن ماد و زرتشتی شدن میترا با اردشیر که در افسانه‌ی بهمن است، کامل می‌شود به همین دلیل هنگام تاج‌گذاری اردشیر، میترای خورشید شده هم حضور دارد.

Do Not Distribution

دین و آیین ایرانی: زرتشت

دین زرتشت در حدود ۶۰۰ سال قبل از میلاد، توسط شخصیت تاریخی زرتشت بنیان گذاشته شد. زرتشت با مشاهده‌ی آیین میترایی مادها، تصویر عالم شر در ذهنیت او شکل گرفت و در مقابل آن با برساختن دستگاه دینی خود، تصویر عالم نیکی و اهورامزدا را برساخت. اصل و اساس دین زرتشت برای مقابله و بر ضد آیین میترا شکل گرفت. اهریمن زرتشت همان میترا (Jackson,1985,17)، دیو زرتشت همان دئوها یا خدایان مادی و وندیداد در مقابل مادها به وجود آمد. زرتشت بعد از آن‌که متوجه شد به طور کلی توانایی از بین بردن میترا را ندارد، بسیاری از مفاهیم میترا را پذیرفت اما محتوای آن‌ها را تغییر داد. فره‌وشی را از معنای زمینی آن تهی و معنای روحی متافیزیکی به آن داد. هومنه را به جای میترا گذاشت. زرتشت در عین حالی‌که در تقابل میترا/ماد ظهور کرد و مادها را به آژی‌دهاك و میترا را اهریمن ملقب گردانید، فرهنگ و زبان ماد/میترا را نیز مصادره کرد. زرتشت در اتحاد با پارس‌ها، ضد کُرد/میترا است، اما به این معنی نیست هر آن‌چه مُهر زرتشتی خورده است را، زرتشتی/پارسی بدانیم برای مثال زبان و مفاهیم زرتشت مادی است، تنها بار معنایی آن را تخلیه و معنایی پارسی/زرتشی به آن داده است. هم‌چنین، بخش اعظم اوستا چون یشت‌ها، میترایی/مادی است که بعدها رنگ و لعاب زرتشی به آن دادند.

-زمان زرتشت:

بسیاری از مورخان زمان سنتی ظهور زرتشت را پذیرفته‌اند اما برخی دیگر از مورخان، آن را قابل قبول ندانسته و زمان قدیمی‌تری را برای ظهور زرتشت در نظر گرفته‌اند. مری‌بویس زمان ظهور زرتشت را مربوط به دورانی می‌دانند که هنوز آریایی‌ها وارد خاك ایران نشده بودند و در استپ‌های جنوب روسیه به سر می‌بردند که زمان تقریبی آن ۱۲۰۰ تا ۱۵۰۰ ق. م، است (Boyce,2001,20.بویس، ۱۳۸۶، ۱۹ – ۸۷). بویس گاتها را متعلق به دوره‌ی برنز می‌داند که جامعه به سه گروه گله‌داران، روحانیون و رزمندگان تقسیم می‌شده است (-Boyce, 1982,1). گرارد نیولی نیز زمان تقریبی ظهور زرتشت را حدود ۹۰۰ ق. م. می‌داند (نیولی، ۱۳۸۱، ۲۱۲). این نظریه که زمان زرتشت به دوره‌های بسیار قدیم‌تری بر می‌گردد در دهه‌های اخیر در میان ایرانیان رواج یافته است(Nigosian,1993,15) در مقابل اکثریت قریب به یقین مورخان ایران باستان و پژوهشگران زرتشت‌شناس، نظریه‌ی سنتی زمان زرتشت را پذیرفته‌اند و تاریخ تقریبی ظهور وی را ۶۰۰ ق. م، یعنی چند سال قبل از زایش امپراتوری هخامنشیان می‌دانند. زرتشت معاصر کوروش یا اندکی قبل از وی بوده است (Brown,2012,23-24) والتر هینتس تاریخ دقیق تولد زرتشت را ۶۳۰ ق. م. می‌داند و از امکان ملاقات بین کوروش با وی سخن می‌راند (هینتس، ۱۳۸۶، ۷۰). هنینگ Henning نیز مانند دوشن‌گیمن D. Guillemin و جکسن Jackson تاریخ سنتی زمان زرتشت در ۶۰۰ ق. م، را درست می‌داند (هنینگ، ۱۳۶۴، ۲۸). هرتسفلد نیز زمان سنتی را می‌پذیرد و زرتشت را نواده‌ی دختری

Do Not Distribution

آژی‌دهاك آخرین پادشاه ماد می‌داند (هرتسفلد بـه نقـل از هنینـگ، ۱۳۶۴: ۱۸). هرتـسفلد، زرتشت را آوانگارد مبارزه با گوماتا نیز می‌داند. بنابراین، امروز شك و شبه‌هایی که در مـورد تاریخ سنتی زمان ظهور زرتشت وجود داشت، از بین رفته است و زمان ظهور زرتشت را طبـق تاریخ‌نگاری خودِ زرتشتیان، ۲۵۸ سال قبل از حمله‌ی اسکندر، ۵۸۸ ق. م. می‌داننـد. هنینـگ سال ۵۸۸ را سال بعثت زرتشت در ۳۰ یا ۴۲ سالگی می‌دانـد کـه دیـن بهـی ویـشتاسپ شـد (هنینگ، همان: ۹۴)، اما به نظر می‌رسد که با توجه به حضور زرتشت در جنگ‌هـای داریـوش علیه گئوماتا - که بعد به آن خواهیم پرداخت - سال ۵۸۸ تاریخ تولـد زرتـشت و، ۵۵۸ در ۳۰ سالگی اوج تبلیغات زرتشت و آشنایی وی با کوروش یا عامل کوروش، ویـشتاسپ بـوده است. در سال ۵۲۲ در جنگ علیه گئوماته مادی - کـه در اسـاطیر در جنـگ علیـه ارجاسـپ تورانی بازتاب یافته است - که سعی در احیای آیین مهری و نابودی دین زرتـشت را داشـت، وفات یافت. بنابراین، همان‌طور که التهایم - اشتیل نیز به درستی اشـاره کـرده‌انـد سـال زاد زرتشت ۵۹۸ق. م، و مرگ او ۵۲۱ بوده است (ویسهوفر، ۱۳۸۹: ۱۱۱).

سنتِ زرتشتیان، سال‌زاد زرتشت را ۶۶۰ - ۵۸۳ ق م، می‌داند. «زاد سپرم» از زمـان ظهـور دین تا حمله‌ی اسکندر- بر باد رفتن دین - را ۳۰۰ سال می‌داند. بندهش از ظهور زرتـشت تـا مرگ اسکندر ۲۷۲ سال، مسعودی و ابوریحان نیز سال زاد زرتشت را ۲۵۸ سال قبـل از حملـه اسکندر می‌دانند.

- فلسفه‌ی ظهور زرتشت و اهریمن کردن میترا

زرتشت پیام آور خدا و اخلاق و ارزش‌های آسمانی و هدف خود را تحقق ملکوت خدا بـر روی زمین - خشتره - می‌دانست (هینتس، ۱۳۸۶: ۷۹). زرتشت برای اولین بار به طور مـنظم و اصولی، فراتر از زمین و ارزش‌های اجتماعی، یك سری ارزش‌های اخلاقی/آسمانی را بـرای انسان تعریف کرد و خواهان تحقق و رعایت اصول آسمانی/دینی بر روی زمین شد، تـا جـایی که نیچه که پیام آور مرگ خدا و ارزش‌های متافیزیکی و اخلاقی بود، نوك تیز حملـه‌ی خـود را در کتاب «چنین گفت زرتشت»، متوجه زرتشت و اصول اخلاقی آن کـرد. زرتـشت تـأثیر بسیاری در ادیان دیگر نیز داشت بسیاری از ادیان توحیدی دیگر مفاهیم بهشت و جهنم، شـیطان (اهریمن) و آخرت‌گرایی و... را از دین زرتشت وام گرفتنـد (بهـار، اسـماعیل پـور، ۱۳۸۴: ۴۲۱). حتی دین یهود بعد از آشنایی با آیین زرتشت بود که بُعد معنوی و آخـرت‌گرایـی بـه خود گرفت.[۹۵] «تردیدی در این امر نیست که آموزه‌ی بعد از تبعید یهودیان با آموزه‌ی پـیش از تبعید این قوم، بمراتب تفاوت داشته است که در بخش‌های متأخر عهد عتیق موجودی به نـام شیطان سربلند مـی‌کنـد» (مولتـون، ۱۳۸۷: ۱۱۴). شـیطان نمـاد چیـست و از کجـا آمـد؟ شیطان/اهریمن برساخته‌ی زرتشت است، پس برای جواب این سؤال باید فلسفه‌ی ظهور زرتشت و دیگری وی را درك کنیم.

Do Not Distribution

اما فلسفه‌ی زایش و ظهور دین زرتشت چه بود؟ هگل در مورد فلسفه می‌گوید «بوم منیروا هنگام غروب آفتاب به پرواز در می‌آید» یعنی هرگاه بحرانی به وجود بیاید، فلسفه برای حل بحران زایش می‌یابد. این در مورد دین هم صادق است. تا بحران بت پرستی و بی اخلاقی نبود، دین اسلام برای اصلاح آن ظهور نمی‌کرد تا بحران تنگ نظری دین یهود و رابطه‌ی خشم با خدا نبود، عیسی مسیح با پیام دوستی و جهانی خود ظهور نمی‌کرد. بنابراین، بحرانی بوده است که زرتشت برای اصلاح آن ظهور خود را به نمایش گذاشت.

محققان بر آن هستند که مهر پیش از زرتشت ایزدی بزرگ بود که زرتشت وجود مهر را انکار کرده است. ك. بار معتقد است زرتشت ورونه و میترا را در اهورامزدا جمع کرد بنابراین، جایی برای میترا باقی نماند. نیبرگ Nyberg استدلال می‌کند که مهر خدای شب است زرتشت مهر را نفی کرد. هم‌چنین زنر وگرشویچ گویند که زرتشت همه‌ی ایزدان به جز اهورامزدا و سپندمینو را کنار نهاد. هومباخ Humbach و هینتس اعتقاد دارند که زرتشت کلاً با میترا و پرستش آن مخالفت کرده است. به اعتقاد لومل زرتشت تلویحاً میترا را نادیده گرفته است و زرتشت از میترا که ایزد متعلق به عامه‌ی مردم دوره‌ی جاهلیت بود، روی‌گرداند. به اعتقاد موله دین گاهان حلقه‌ی دینی فرادستان بود که به اعتقادات عامه بی توجه بود. گرشیوچ این نظر که زرتشت مهر را با نفرت تلقی کرده را پذیرفته است و زرتشت مهر را از دین خود بیرون کرد (بویس، ۱۳۸۴، ۱۰۹ –۱۱۰). دوشن‌گیمن نیز معتقد است که میترا مدت‌ها رقیب مزدا بود و سکوت زرتشت در مورد او سکوتی است عمدی، دشمنانه و احساسی بود (گیمن، ۱۳۷۸، ۱۷). تعارض دین زرتشت با آیین میترایی را ویدن‌گرن، ویکاندر، لومل و نیبرگ نیز پذیرفته‌اند (رضی، ۱۳۸۱، ۷۴).

برای این‌که اثبات کنیم که اساس دین زرتشت در مقابل و برای نفی آیین مهر به وجود آمد، باید فلسفه‌ی ظهور و پیدایش دین زرتشت و شخص زرتشت را از زبان خود زرتشتیان و کتب مقدس آنان دریابیم تا بفهمیم تا چه حد فلسفه‌ی وجودی زرتشت، مقابله با آیین میترا و مراسم آنان مانند قربانی کردن گاو، مراسم نوشیدن هئومه و شادی و رقص دیونیزوسی بوده است. اما قبل از آن باید نکته‌ای ظریف، اما بسیار مهم را که بسیاری از محققان متوجه آن نشدند را روشن کنیم. به‌این معنی که منظور از میترایی که زرتشت در ضدیت با آن به وجود آمد، میترای متقدم مادی است، نه میترا/ورونای هندی/ریگ‌ودایی. موله و بعد از وی مری بویس و هنینگگ به درستی نظریه‌ی انقلابی بودن زرتشت را در مقابل دین هندو ایرانی زیر سؤال بردند. موله به درستی می‌نویسد که گات‌ها با وداها پیوستگی خاصی دارد و زرتشت هیچ اصلاحی در دین کهن ایجاد نکرد و اگر تحولی صورت پذیرفت خودجوش بوده است نه کار زرتشت (موله به نقل از بویس، ۱۳۸۴، ۱۰۳) و شباهت‌های نزدیکی میان اوستا و ودا وجود دارد(Boyce,1982,14) هنینگگ نیز معتقد است که «خود زرتشت آیین التقاطی و مرکب زرتشتی را بنیان نهاد که پژوهندگان آن را مربوط به تحولات بعدی می‌دانند... پیروانش ادامه دادند» (هنینگگ، ۱۳۶۴، ۵۰). بنابراین، جنبه‌ی انقلابی زرتشت نه نسبت به دین آریایی کهن و دین هند، بلکه نسبت به‌آیین مادها و میترای متقدم مادی است، در حالی که میترای متأخر

Do Not Distribution

ایرانی که صورت زرتشتی پوشیده است، هیچ تفاوتی با میترای ریگ‌ودا ندارد. همان مصادره، در عین حال تغییر محتوایی که در ایران بر سر میترا آوردند در هند نیز اتفاق افتاد. همان‌طور که پل تیمه گفته است هند نیز به همان اندازه‌ی ایران در مقابل تحول مفهوم انتزاعی میترا از قرارداد/پیمان به شخصیت خیالی پیمان، که بدل به خدایی واقعی و زنده شد، مسئول است (تیمه به نقل از خندا، عالیخانی، همان، ۷۶). اکنون به فلسفه‌ی ظهور زرتشت بپردازیم:

هات ۲۹، شکایت گئوش روان یا روان گاو است. خروش گاو: «برای نگهبانی من شهریاری جنگاور بایستی... بی‌داد و ستم را براندازد» (رضی، ۱۵۸) طبق خود گات‌ها شکایت روان گاو نسبت به قربانی شدن، باعث ظهور زرتشت است. «اشه از پاسخ و گله‌های گاو طفره می‌رود شکایت را به اهورامزدا خدای برتر ارجاع می‌دهد... خدا، زرتشت را برای پشتیبانی بر می‌گزیند» (هینلز، ۱۳۸۵: ۱۴۲. رضی، ۱۳۸۱: ۲۴۴). «نتیجه‌ی شکایت گاو... انتساب زرتشت و بنیان‌گذاری قانون بشری است» (گیمن، ۱۳۷۸، ۵۴). لومل نیز در شرح یسنای ۲۹، شکایت و گِله‌ی گاو را مربوط به پیروان میترا می‌داند (لومل به نقل از بیانگی، کلوسکا، ۱۳۸۷، ۶۰ – ۶۱). در گات‌ها به خوبی فلسفه‌ی ظهور زرتشت حمایت از روان گاو بر علیه میترائیان وصف شده است، آن هم با لقب شهریار جنگاور، که می‌بایستی با جنگ و خشونت میترائیان را حذف کرد.

روان گاو، «گِله به خدا... درخواست نیرویابی کشاورز و شبان را می‌کند... خدا در اندیشه که چه کسی را بفرستد، تا ستم را براندازد... پس راستی – اردیبهشت – می‌بایست تا کسی برانگیخته شود و اشه را برقرار کند، آرامش... اهورامزدا می‌نگرد که چگونه دروج و بی نظمی بر جهان سایه انداخته... ندای وهومنه: نخستین کسی که برانگیخته‌ی خدا است، زرتشت است... زرتشت: ای اهورامزدا نیرویم بخش تا بتوانم صلح را برقرار کنم و ستم و دروج را براندازم و... زرتشت، در واپسین بند سرود: پس ای مردمان رسالت مرا بپذیرید تا بتوانم آیین را بگسترانم» (سرود ۲۹ به نقل از رضی، ۱۳۸۵: ۱۰۸). زرتشت، که کشتار گاوها احساساتش و دلش را بر انگیخته در یسنای ۲۸، صراحتاً اعلام می‌کند که برای حمایت کردن و راضی کردن روان گاو برخاسته است (رضی، ۱۳۸۱: ۲۴۲).

در کتاب ۷ دینکرد، «اهورامزدا «فره‌وشی» زرتشت را، در سر دوره یسه هزار ساله دوم، که کیهان از مینوك به گیتابهشتی و تهی از گناه تبدیل می‌شود، آفرید. ولی این فره‌وشی در این سه هزار ساله‌ی مینوك، در میان امشاسپندان می‌ماند. در آغاز سه هزار ساله‌ی سوم که اهریمن تباهی را به وجود می‌آورد، اهورامزدا بر آن شد که زرتشت را به زمین برای ایجاد نظم دوباره فرو فرستد» (نیبرگ، ۱۳۸۸، ۱۱۳)، هسته‌ی مرکزی تمامی گاهشماری‌ها این است که زرتشت در آغاز دوره‌ای ظهور کرد که دستبرد بدی در این جهان روی داده است. او ظهور کرده تا دوباره نظم را در جهان برقرار سازد (نیبرگ، همان:۱۱۴). دستبردی که اهریمن مرتکب آن شده است همان کشتن گاو مقدس بوده است. اما باید توجه داشت که ظاهراً «نقش قربانی کننده پیش از آن که به اهریمن داده شود، متعلق به میترا بوده ، میترا گاو نر را می‌کشد» (گیمن، ۱۳۷۸، ۵۳).

Do Not Distribution

بنابراین، چه طبق گات‌ها، ظهور زمینی زرتشت و چه طبق تاریخ کیهانی، ظهور کیهانی زرتشت، در دفاع از گاو در مقابل هجوم میترا بوده است. این میترا است که گاو مقدس را می‌کشد و این میترائیست‌ها هستند که هر ساله مراسم کشتن (قربانی) گاو را انجام می‌دهند. اساس ظهور زرتشت در نفی این آیین بود، به همین دلیل در فرهنگ دینی زرتشت، این اهریمن است که گاو مقدس را می‌کشد. بنابراین، زرتشت میترا را به اهریمن و دشمن اصلی اهورامزدا و پاك دینی زرتشت معرفی کرد. اساساً در مقابل میترا که به اهریمن ملقب گرداند، اهورامزدا، خدای خالق و برتر را خلق یا مبعوث کرد.

«مخاطب مبارزه‌ی زرتشت، آیین میترا بود که در غارها گاوها را قربانی می‌کردند و نوشابه‌ی سکرآور هوم را می‌نوشیدند» (هینتس، ۱۳۸۶: ۷۵). زرتشت، از ذکر نام میترا - که با قاطعیت به جنگ او می‌شتابد - خودداری می‌کند فقط از فحوای کلام او پیداست که دشمن او در این جنگ میترا و مغان میترایی است (رجبی، ۱۳۸۰: ۵۳) همه‌ی شواهد موجود نشان از ستیز بی امان زرتشت با میترا و میترا پرستی دارد (همان:۶۴). «زرتشت در گاثا با همه‌ی عوارض قربانی گاو و سماع و مستی و هوم نوشی مخالفت کرده است» (رضی، ۱۳۸۱، ۶۸). لقب «اکه» به معنی سخت و استوار - مجازات کننده - که برای میترا یك صفت - خوب - است در گاتاها برای نیروی شر و پلید و به شکل ناسزا به کار می‌رود. در شاهنامه هم به شکل «اکوان دیو» هست (هات ۳۲ بندهای ۳ و ۵ و ۱۲ و هات ۳۳ به نقل از رضی، ۱۳۸۱، ۷۰). «دئوها راست را برنگزیدند... بدترین اندیشه را برگزیدند به سوی خشم و... هستی مردم را بیمار کردند» (یسنا هات ۳۰ بند ۴) «ای دیوها شما همه از نژاد منش بد - اکه - منه - هستید. کسی که شما را می‌پرستد از دروغ - بی‌قانونی خلاف اشه - می‌گوید... مردم از زندگی خوب و جاودانی دوری کردند اکی منو - منش بد - با اندیشه‌ی زشت و گفتار زشت... تباهی به بار می‌آورد...» (یسنا ۳۲ بند ۵ - ۳). یسنای ۳۱ همه تهدید و تکفیر است نسبت به آنان که در مراسم آیینی، گاو را کشتار می‌کنند و هوم می‌نوشند: «مبادا کسی از شما به گفتار و آموزش دروغ پرست گوش فرا دهد... با سلاح و جنگ ابزار آن‌ها را بزنید». «مخاطبان زرتشت که تهدید می‌شوند، انجمن خدایان میترایی هستند دشمنان وی کوی‌ها و امیران میترایی هستند، مراسمی که طرد می‌کند مراسم و شعایر مهردینان است» (رضی، ۱۳۸۱: ۲۴۶) «آنان که مردم را از بهترین کارها باز می‌دارند، (ای) مزدا برای آنان نگون بختی بیار... آنان که زندگی گاو را در میان سخنان ناهوشیار - خلسه رقص - خود تباه می‌کنند... آنان... دروغ گویان هستند... پیروان دروغ گفتند که گاو باید کشته شود» (یسنای ۳۲ بند ۱۲ - ۱۴).

در «مهریشت از کوی که در زرتشت دشمن او هستند نامی نیست اما به صورت کئویه KAOYA درکنار خورنه XVARENA می‌آید و از ساستری یاد شده که به همه چیز تواناست... شاید (با) یك کشور بزرگ‌تری پیش از هخامنشیان سروکار داریم و ساستر نامی برای فرمانروای کشور بوده است. به هرحال ساستر در انجمن دینی زرتشتی با کوی‌ها و کرپن‌ها و جادوگران و... هم ردیف است، که زرتشت با آن‌ها در نبرد بود - یشت ۱۳۵/ ۱۳ و یسنای

Do Not Distribution

۹/۱۸ – (میترا) دشمن زرتشت است به همین دلیل لومل در شرح یسنای ۲۹، گِله و شکایت گاو را معطوف به پیروان میترا و ساستر، شهریار آنان می‌داند» (رضی، ۱۳۸۱: ۶۰ – ۶۱).

بند ۲۹ مهریشت: «توهم پلیدی – اك – هم بهترین میثره، سرور آشتی و نا آشتی برای سرزمین...». زرتشت در گاتاها (یسنای ۴۸ بند ۴) در حال تعارض با این توصیف است: «آن کس که گاه بهتر و گاه بدتر است... ای اهورامزدا او در شهریاری تو، عقل تو، جدا خواهد ایستاد» (رضی، ۱۳۸۱: ۷۱). میترا هم پلید هم بهترین، هم آشتی و هم ناآشتی، یعنی در فرهنگ میترا هنوز خیر و شر از هم جدا نیست، فرهنگی تراژیك است که حق و ناحق، خوب و بد تقسیم نشده است. این همان فرهنگ میترا/قرارداد است که قبلاً اشاره کردم، قبل از توافق و پیمان، هیچ قانون و خوب و بد تعریف شده وجود ندارد. زرتشت، در مقابل میترا، میترا را شر و اهریمن و در مقابل آن خیر و نیکی را تعریف می‌کند. پس مفاهیم خیر و شر برساخته‌ی ذهن زرتشت است و تعریف وی است دلیلی ندارد بین مفاهیم دینی زرتشت و هستی و واقعیت ارتباطی باشد. یعنی دلیلی ندارد چیزی که در ادیان شّر تعریف شده است، حتماً شّر باشد.

اهورامزدا هنگامی که با میترا شریك بود تنها اهوره نامیده می‌شد (گیمن، ۱۳۷۸: ۱۹). بعد از جدایی از میترا، مزدا به معنی خردمند به آن اضافه شد. این همان نقطه‌ی آغازی است که عقل از بی عقلی جدا گردید. با بیرون راندن میترا و پیروانش از دایره‌ی عقل، اساس عقل دینی/سیاسی ایرانی/زرتشتی در مقابل میترا و ماد تعریف شد.

زرتشت به تدریج که موقعیت مطمئن‌تری می‌یابد با آیین میترایی سخت‌تر در می‌افتد. در یسنای ۲۹ به روشنی در باره‌ی مراسم قربانی گاو و سماع، میترا را محکوم می‌کند. جدال ملایم اما مؤثر زرتشت با او که جدا شده – از عقل اهورا – به خوبی نشان می‌دهد (رضی، همان، ۷۱ –۷۲). در یسنا ۳۲/۱۰ – زرتشت انتقاد آشکار از آیین میترایی می‌کند. سراسر یسنای ۳۲ و... اشارات آشکار است بدون یاد کردن میترا و انجمن میترایی، که به دلیل گسترش آن، از مبارزه علنی با آن پرهیز می‌کند (همان:۱۱۳). گاتاها، در نکوهش دیوسنان (میترایی) می‌نویسد: «آموزه‌ی راستین را تباه می‌کنند، ادعا می‌کنند که گاو خورشید بدترین چیزی هستند که برای چشم دیدنی است. آنان پیرو دروغ و بر ضد اشه هستند» (گات‌ها: ۳۲/۱۰). همان‌طور که قبلاً گفتیم میترا پس از تولد از دل صخره اولین کارهایی که انجام می‌دهد شکار خورشید و کشتن گاو است. به همین دلیل نیبرگ به درستی این قطعه از گات‌ها را خطاب به میترائیان می‌داند (نیبرگ به نقل از رضی، همان: ۲۵۰) که دور از نور خورشید در تاریکی غارها، به کشتن (قربانی) گاو پرداخته و به رقص و هلهله می‌پردازند. آیین قربانی و هئومه پس از غروب خورشید در تاریکی غار، شب هنگام، جهت رضایت اهریمن که نماد تاریکی و تیرگی است، بود (رضی، ۱۳۸۱: ۱۳۵).

بنابراین، با انقلاب دینی زرتشت، مهر به دیو و ضد ایزد تبدیل شد (بیانگی، در کلوسکا، ۱۳۸۷، ۴۸). زنر و لومل نیز می‌پذیرند که در گات‌ها میترا به عنوان کشنده‌ی گاو و شکست دهنده خورشید معرفی شده است (به نقل از بیانگی، همان). سکوت گات‌ها خود دلیل کافی است بر این‌که مصلح به میترا حرمت نمی‌نهاده است و حتی میترا مشمول تقبیح پیامبر شده است (مولتون، ۱۳۸۷: ۶۱ – ۶۲).

Do Not Distribution

یسنا ۴۸ پاره ۱۰ «چه زمان این نوشابه‌ی پلید – هومه – را خواهی انداخت». یسنا ۴۸ پاره ۵ آشکارا هومه را مردود می‌شناسد (گیمن، ۱۳۷۸: ۱۱۱). درگاتاها از هوم نامی برده نشده است در گاتاها صرفاً در هات ۳۲ بند ۱۴ اشاره‌ای منفی به هوم شده است که اشاره به قربانی است که زرتشت نکوهش می‌کند «دیویسنا شربت هوم را نوشیده و در بی‌خود قربانی انجام می‌دهند» (رضی، ۱۳۸۹: ۲۴۶). مادهای میترایی در غارهای تاریك گاوکشی می‌کردند و با هئومه به مستی و شادی و رقص می‌پرداختند. گاوکشی امروزه در پیرشالیار و ایزدی‌ها باقی مانده است اما رقص و هه‌لپه‌رکه‌ی کُردی/میترایی، رنگ و لعاب عرفانی به خود گرفته است که پایین‌تر دلیل آن را ذکر می‌کنم. این رقص و مستی و شادی در بهار هنگام گاوکشی، همان باغ/پردیسی است که قبلاً گفتم. زرتشت با حسرت در برابر آن، دین و مقیدات اخلاقی را برساخت و بهشت و شادی مادی را مصادره و به آسمان برد.

- دئوهای مَزن: (دیوهای مازندران) و مادها

دشمنی زرتشت با مادها و آیین میترایی آنان، صرفاً به اهریمن خواندن میترا تمام نمی‌شود، بلکه منظور زرتشت از دئوهای مَزن نیز مادها بودند. زرتشت، ضمن احترام و تقدیس آیین باستانی آریایی‌ها و هندوها، دئوها یا خدایان مادی را دیو به معنای منفی خواند. «بوب» نخستین کسی است که ارتباط واژه‌ی deava دیو و عفریت در آیین زرتشت را با لفظ deava به معنی خداوند در دین هندوان کشف کرد و گفت زرتشت یك مذهب انقلابی است بر ضد دین آریایی قدیم (بوب به نقل از دارمستتر، ۱۳۸۲: ۸۸). این‌که منظور زرتشت از دیو و عفریت همان دئو به معنی خدا است، درست است اما این‌که زرتشت بر ضد دین آریایی قدیم انقلاب کرده، کاملاً بی‌اساس است. موله به درستی می‌نویسد که گات‌ها با وداها پیوستگی خاصی دارد و زرتشت هیچ اصلاحی در دین کهن ایجاد نکرد و اگر تحولی صورت پذیرفت خود جوش بوده است نه کار زرتشت (موله به نقل از بویس، ۱۳۸۴، ۱۰۳). «اهورا قبل از زرتشت بود، زرتشت او را به سطح عالی‌تر کشاند و مسئولیت اخلاقی انسان را بیشتر کرد او جز دیوسنا، عقاید پیشین را نفی نکرد» (بویس، عالیخانی، همان: ۱۰۸). بنابراین، انقلاب و سخت‌گیری زرتشت نه نسبت به آیین قدیم هندوایرانی، بلکه نسبت به دیوسنای مادی بود. همان‌طور سخت‌گیری داریوش و خشایار – رجوع شود به ادامه – فقط نسبت به مادی‌ها بود. برای اثبات این‌که نفرت زرتشت صرفاً میترای مادی و مادها بودند دو دلیل دیگر نیز وجود دارد که، در ادامه‌ی اهریمن خواندن میترا، مادها را دئوهای مازن (دیوهای مازندران) و کل دیوهای منفور کتاب مقدس زرتشتیان یعنی وندیداد، در ادامه‌ی اهریمن و دیو خواندن مادی‌ها توسط زرتشت، مادی هستند.

جغرافیای دئوهای مازینه، مازندران، ناحیه‌ی شمالِ اکنون ایران است، ظاهراً اولین برخوردهای جدی ایرانی‌های مهاجم با مادهای بومی در شمالِ کنونی بوده است که خاطره‌ی این درگیری‌ها در مبارزه با دئوهای مازندران در اساطیر پارسی باقی مانده است. شمال و

Do Not Distribution

ناحیه‌ی البرز، بخشی از ماد بزرگ و شمال شرقی ماد می‌شد در همین نواحی بود که مادها به مهاجمان تازه وارد، لفظ پارس به معنی دنده و کناره را، قالب کردند. در کتیبه‌های آشوری نیز در تعقیب مادها تا ناحیه‌ی البرز، اشاره به آریایی‌های تازه وارد تحت عنوان «اریبی» شده است. ناحیه‌ی شرق کاسپی‌ها - از البرز به جنوب یعنی کویر - خوار یا هوار بعد سوار نامیده شد (هرتسفلد. بی تا:۳۲). خوار، واژه‌ای مادی/کُردی به معنی خور، مکان طلوع خور است. خوراسان و خوارزم نیز نام‌های کُردی هستند. لفظ «خویری» به معنای بی‌اخلاق، واژه‌ای کُردی از خور (نور،خورشید) گرفته شده است. این واژه هم معنای شرق، مکان طلوع خورشید را دارد، هم به معنی مکان وحشی‌ها و بی تمدن‌هاست که، خطاب به آریایی‌های تازه وارد برساخته شده است. اسم دریای کاسپین (خزر) نیز برگرفته از کاسی‌ها است (همان:۱۲). مهاجرت قبایل - آریایی،قادری - به ناحیه خوار یا سوار در حدود ۹۰۰ ق. م بوده است(همان:۳۲). همان‌طور که قبلاً گفتیم کاسپی‌ها، بومی و یکی از قبایل اصلی تشکیل دهنده‌ی مادها بودند و اقوام لولویی و گوتی و... همه از یك گروه نژادی و زبانی به نام کاس یا کاسپی هستند (هرتسفلد به نقل از فرای، ۱۳۴۴: ۱۰۳). حوزه‌ی جغرافیای انسانی مادها تا نواحی البرز و شمال فعلی ایران بوده است. این در نوشته‌های شاهان آشوری نیز هویداست که سارگن از مادای قدرتمند و دور دست، مادها در مرز با اریبی شرق می‌گوید (علی اف، ۱۳۸۸: ۲۸۸). یعنی در شرقی‌ترین نواحی ماد به تدریج در دوره‌ی سارگن، سر و کله‌ی آریایی‌ها یا ایرانی‌ها پیدا می‌شود. هم‌چنین شاهان آشوری، مادهای قدرتمند را تا کوه بیکن، که همان البرز است (کرتیس، ۱۳۹۰: ۱۷۷)، تعقیب کرده‌اند. اولین برخورد آریایی‌ها با بومیان در نواحی شمال ایران که شرقی‌ترین نقطه‌ی حاکمیت مادها بوده، اتفاق افتاده است.

«در یکی از این افسانه‌های قدیم، قصه‌ی تسیاس و جنگ با پرسونداس است، که پیمان می‌بندند جنگ با ایرانی‌ها را ادامه دهند. در این حکایت آن‌ها را کادوسیان نام نهاده‌اند که در سواحل دریای خزر وگیلان می‌زیسته‌اند، بومی بودند» (هرتسفلد، بی تا:۴۳). اصل این افسانه‌ی قدیمی شامل چه چیزهای دیگری است، بر مامعلوم نیست اما افسانه‌ی کادوسیان در مبارزه با ایرانیان است و پرسواندس، احتمالاً همان پارس است. «کادوسیان نیز از قبایل مادی و با کاسپیان هم نژاد بودند» (کهلان، ۱۳۷۵: ۲۵۸) که در نواحی شمالی ایران کنونی می زیستند که با هجوم آریایی‌ها به منطقه‌ی اران مهاجرت کردند. «کادوسیان حتی در عهد داریوش سوم نیز زیر سلطه‌ی پارس‌ها در نیامدند و از متحدان مادها بودند. با مادها دارای یك منشأ هستند» (علی اف، ۱۳۸۸: ۱۹۱). در عهد قباد یك عشیره‌ی کوهستانی شورش‌گر به نام کادیشیان در نصیبین سکنی داشتند، ظاهراً عشیره‌ی کُردی شوان یادآور ایشان است (کهلان، همان:۲۵۸). اولین برخورد آریایی‌ها در نواحی غربی خود که می‌شود شرق ماد، با بومیان برخورد با مادها/کُردها (کاسپیان و...)بوده است. همین «جنگ‌های آریایی‌های شرقی با مردم بومی ایران است که زیر عنوان جنگ با دیوان آمده است» (میرزایی، ۱۳۷۹: ۱۳۲). حتی امروزه نیز آثاری از حضور تاریخی کُردها در مناطق شمالی ایران باقی مانده است. در نواحی مازندران چند محله به اسم «کُرد کوی» وجود دارد. در رشت نیز محله‌ای به اسم «کُرد محله» هنوز باقی

Do Not Distribution

است و در گویش گیلکی می‌توان به عنوان‌های چون کُرد خلخالی و کُرد اردبیلی و... برخورد کرد (رضا، ۱۳۸۵: ۱۸۳).

آریایی‌ها در برخورد با بومیان، آن‌ها را دیو می‌نامیدند «دیوان در روایت ایرانیان دسته‌ای از آدمیانند که تناور و زورمند بودند و با ایرانیان بر سر اماکن می جنگیدیند، از نژادی دیگر و دینی دیگر داشتند معتقد به دیوسنا...» (صفا، ۱۳۸۴: ۶۰۴). دیوان مازندران که غالباً دشمنان ایرانیان بودند غول پیکر و خشمگین، اما دارای خصوصیاتی شبیه به انسان بودند (کرتیس، ۱۳۸۸: ۶۰) دیوهای مازن یا مازندران به معنی دیوهای بزرگ و تنومند است. مازن (مه زن) امروزه هم در زبان کُردی به معنی بزرگ است.

منشی‌زاده وجود مازینان گوناگون را پذیرفته است (منشی‌زاده در نیولی، ۱۳۸۱، ۵۱). به این معنی مازینه و دئوهای مازینه مفهومی جغرافیایی نیست و اشاره به دیوپرستان است (نیولی، همان: ۷۰). به عقیده‌ی پژوهشگران، مازندران در اصل جای دیگری بوده است، این نام بعدها به شمال ایران اتلاق شده است (کرتیس، ۱۳۸۸: ۵۳) تنها اشاره‌ی ضمنی در اوستا به مناطق غربی یا مرکزی و شمالی در صفت مازینه است، افق جغرافیای اوستا بدون استثنا شرق ایران است. اما در چند جا در شمالی‌ترین نقطه‌ی مرکزی ایران در ارجاعات به دئوس مازینیه‌ها شده است (نیولی، ۱۳۸۱: ۶۹). دئوس مازینه‌ها یا دئوهای مازن (مازندران) در اشاره به غرب آریایی‌ها یا همان شرق مادی‌ها، و همان نقاطی که آشوری‌ها آن‌ها را مادهای قدرتمند (مادهای مازن) می‌خواندند، است. منشی‌زاده ارتباط بین مزینان masenan – بزرگان – و ضد آفرینش اهریمن را در فصل نخست وندیداد پذیرفته است (نیولی، همان: ۵۱).

ماورن در شرق ایران توسط آریایی‌ها اشغال شد و مازنا در طرف غرب که آریایی‌ها به آن دست نیافته بودند. در شرق ایرانی‌ها، درونتی‌های ورن و در غرب دیوهای مزینانی بودند (همان: ۷۰) ایرانیان تصوری از نام اماکن نداشتند و برای نامیدن کوه‌ها و رودهای جدید سر راه از نام های سنتی خود استفاده می‌کردند (همان: ۸۰). نام‌های اساطیری خود را به هرجا که می‌رسیدند قالب می‌کردند. هم‌چنان که مفهوم اسطوره‌ای ایران‌ویج را به سرزمین مادها قالب کردند. چشم انداز یشت ۱۳ مانند دیگر یشت‌ها قدیمی و مهم‌تر همگی شرقی‌اند، به زمان پیش از مهاجرت قبایل ایرانی به سوی مغرب تعلق دارند. تنها عنصر غربی موجود، صفت مازینیه است حال آن که کلیه‌ی ارجاعات جغرافیایی و قومی اشاره به شرق دارد (همان: ۲۱۰). تنها صفت غربی، مازینیه است، پس مازینیه به غرب و مادها اشاره دارد. بنابراین، صفت دئوهای مازین یا دیوپرستانِ تنومند در اشاره به مادها به کار رفته است. دئوهای مازینیه که بعداً شد دیوهای مازندران که کیکاووس و رستم باید بر آن‌ها غلبه کنند، همان مادها هستند. ارتباط افسانه‌ی فریدون نیز با البرز کوه که ضحاك را به بند کشید، شاید نشانه‌یی از برخوردهای بین آریاهای ایرانی باشد با دنیای بومیان غرب ایران (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۳۷) که «با هجوم آریایی‌های شرق بومیان کم‌کم به غرب و شمال در دریای خزر عقب نشینی کردند و نبرد پهلوانان چون تهمورث با دیوان مازندران همین است» (میرزایی، ۱۳۷۹: ۱۳۳)

Do Not Distribution

همان‌طور که گفتیم، انقلاب زرتشت بر علیه میترای مادی بوده است و منظور وی از دیو پرستان و اهریمنیان مادها بود. حتی اصطلاح آژی‌دهاك که نهایت بدی و زشتی را در دین زرتشت می‌رساند و نمادی از ضد آفرینش اهریمن است، در خطاب به مادها و آخرین پادشاهی آنان ضحاك بیان شده است. ما بعداً به طور مفصل به مبحث آژی‌دهاك بازخواهیم گشت، در اینجا صرفاً اشاره شود که مادها در تاریخ کهن به عنون اقوام مارزاده معرفی شده‌اند. آن‌چنان که اوستا می‌گوید اقوام ایرانی زبان مهاجر در نقش مبارزان علیه مارها و مخالفان سرسخت کیش مار که کیش ساکنان بومی بود، معرفی شدند. «ضحاك ماردوش و اژدهای سه سر و شش پوزه و... مضامین اوستا سرشار از داستان‌های نبردهای ایرانیان با مارها و... مارها نام قومی سمبلیك ساکنان بومی بوده است» (علی اف، ۱۳۸۸: ۱۷۲) مار توتم مادها بوده است (هرتسفلد. حکمت، بی تا: ۲۱). پارس‌ها یاد این اقوام مارپرست را طی قرون و اعصار متمادی حفظ کردند و در عین حال به شدت از این اقوام محلی دوری جسته‌اند. «ارتباط زبان شناختی مار و ماد و مرگ و کشنده در زبان هندوایرانی روشن است» (علی اف:همان:۱۷۲). بنابراین، خطاب اصلی زرتشت و زرتشتیان در مفاهیم اهریمن، دیو، آژی‌دهاك و... مادها بوده است. «همه‌ی دیوان (زرتشتی)، خدایانِ انجمنِ میترا هستند، پس زرتشت، هدفش حمله و انتقاد از آیین میترا بود» (رضی، ۱۳۸۱: ۲۴۳) و بنیاد دین و فرهنگ و عقل سیاسی ایرانی در تضاد با تمدن مادی تکوین یافته است. برای این که این مورد را بیشتر اثبات کنیم، کنکاشی هم در یکی از کتب مقدس زرتشتیان یعنی وندیداد (قانون ضد دیو) می‌کنیم، تا معلوم شود منظور زرتشتیان از دیو، چه کسی و چه چیزی بوده است. تمامی دیوها و نفرت‌های زرتشتیان در کتاب وندیداد جمع شده است. وندیداد تمامی شر و نیروی اهریمنی را به پیروان شناسانیده و نفرین کرده است.

- دیوهای وندیداد و مادها

وندیداد، نام بخشی از اوستاست که در بیشتر پاره‌های آن از دستورها و قانون‌های فردی و همگانی و پاداش و کردار مردمان گفتگو می‌شود. به عبارت دیگر سخن وندیداد بخش فقهی اوستاست. وندیداد شکل تحریف شده‌ای از ترکیب اوستایی «vidaeva data» به معنی «قانون ضد دیو» است. بنابراین، قانون ضد دیو یعنی قانون و آیین اهورایی با آیین و قانون خداوندگاران پیش از زرتشت ناسازگار و ناهماهنگ است. (دوستخواه، ۱۳۶۱: ۳۱۴). سه بخش وندیداد عبارتند از: ۱- کلام و سخن ایزدی ۲- قانون ضد دیو ۳- داته‌ه‌ی زرتوشتره یعنی قانون زرتشتی است (همان:۹۶). وندیداد قوانین مذهبی زرتشتیان: قوانین در مورد پاکی و ناپاکی و گناه و توبه مطالب اصلی کتاب است (کریستن سن، ۱۳۴۵: ۱۴۰). آذرباد در زمان شاپور که از آزمایش آتش هم موفق بیرون آمد و شاپور هم آن را دین رسمی قرار داد، وندیداد را مهم‌ترین بخش اوستا شمرد (رضی، ۱۳۸۵: ۴۷۲).

Do Not Distribution

بسیاری معتقدند کتاب وندیداد در زمان اشکانیان به نگارش در آمده است. اما شوارتز به درستی نگارش آن را در دوره‌ی هخامنشیان متأثر از مغان می‌داند (شوارتز، کمبریج، ۱۳۸۷: ۷۹۴). نیبرگ نیز نگارش آن را در زمان خشایارشاه می‌داند (رضی، همان، ۱۳۲). اومستد، قوانین جزایی داریوش را بنیان کتاب «وی یدوداد» - قانون ضد دیو - می‌داند (کوک، ۱۳۸۳: ۱۳۷). وندیداد، دوره‌ی تثبیت زرتشتی‌گری و آرامش ناشی، بعد از پیروزی است. برخلاف هیجان و فشار ناشی از مبارزه با آژی‌دهاک و اهریمن، وندیداد، دوره‌ی تثبیت و تکوین زرتشتی‌گری و تبیین و تشریح کامل دیوهای مادی است. حتی کسانی که معتقدند وندیداد در دوره‌ی اشکانیان به نگارش در آمده است آن را در زمان مهرداد اول در سال ۱۴۷ ق. م، بعد از فتح ماد می‌دانند (کریستن‌سن، ۱۳۴۵: ۱۴۰). تدوین آن چه بعد از پیروزی داریوش بر گئوماتای مادی، چه پیروزی خشایار بر معبد دیوان مادی یا پیروزی مهرداد در فتح ماد، وندیداد خبر از پیروزی پاکی و نیکی زرتشتی‌گری بر نجاست و پلیدی دیوان مادی دارد.

وندیداد فصل ۳ بند ۷، از کوهی به نام ارزور به عنوان جایگاهی نام می‌برد که دیوان خود را در غارهای آن می‌اندازند. «کجاست نخستین جایی که زمین در آن‌جا به تلخ‌ترین اندوه دچار می‌شود، اهورامزدا پاسخ داد: چنین جایی گردنه‌ی ارزور است که بر فراز آن، گروه‌های دیوان از کنام دروج (دوزخ) به پیش می‌تازند» (وندیداد، پورداوود: ۲۹). ارزروم در کردستان باکور (کردستان ترکیه) است. در بندهش - فصل ۱۲ بند ۱ - ودینیگ - فصل ۳۳ بند ۵، «همارزوره»، مقر دیوان و محل دروازه‌ی دوزخ به شمار رفته است، در منابع پهلوی این کوه در نواحی شمال غربی ایران (ماد، قادری) است (کهلان، ۱۳۷۵: ۷۹). روستایی در هورامان وجود دارد به اسم «دیووه‌زناو» دیو همان دیو است و «وه‌زناو» در هورامی به معنی ظهور یعنی ظهور دیو یا دیوسنا.

ویدن‌گرن از جمله کسانی است که نام دیوهای وندیداد را با اسامی مادی یکی می‌داند. «کوشش زیادی برای تطبیق نام دیوها در وندیداد - دیوهای ناشناخته‌ی زیاد - با اسامی مادها شده است... یکی از آن‌ها دیوی است به نام کوندی kundi (وندیداد فرگرد دوم بند ۹). ماده دیوی است که با نرینه‌ی کوند kunda (وندیداد۱۹ بند ۴۱) مطابقت دارد. «سروش پارسا را نیایش کن که کوند دیو مست را فرو افکند دیوی که بر دروج مردانِ سست، بر دیو پرستان تبهکار در گناه زیسته فرو افکند... در این قسمت کوند، نامی است که بر بنگ نهاده شده... اما دقیقاً رابطه‌ی بین کوند یا کوندی و بنگ برای جذبه نیست... بلکه این واقعیت که کوند در آیین مانی با پس زمینه‌ی مادی - پارتی وجود دارد. بنابراین، بی هیچ تردیدی این دیوان واقعاً به مجموعه‌ی خدایانِ قدیمی ماد تعلق داشته‌اند که با گسترش آیین زرتشت به غرب به ویژه پس از آن که مغ‌ها آن را پذیرفتند، از اعتبار افتادند» (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۱۶۷). وی اشاره فرگرد ۸ بند ۷۳ وندیداد را که اشاره به خوردن اجساد در میان دیوپرستان و دشمنان زرتشت می‌کند را، مطابق با اسطوره‌ی خوردن بچه‌ی هارپاگ توسط آستیاگ مادی می‌داند (همان:۱۶۹). این که شباهتی میان توصیف وندیداد از دیوها و اسطوره‌ی آستیاگ هست،

Do Not Distribution

درست، اما این شباهت، تطبیق تئوری زرتشت با واقعیت مادها نیست، بلکه هر دو از یک آبشخور و ناشی از تبلیغات زرتشیان پارسی بر علیه میترائیان مادی است. همان زرتشتیانی که دئوهای مادی را به دیوهای عفریته و زشت تعریف کردند، اسطوره‌ی خوردن بچه‌ی هارپاگ، توسط آستیاگ مادی را برساختند. زرتشتیان پارسی هر آن‌چه را مخالف اقتدار آنان بود را، زشت و پلید جلوه می‌دادند. خود آنان خصوصیات شّر، چون آژی‌دهاك را، برای مادی‌ها تعریف کرده، سپس همان خصوصیات را برای میترائی‌ها که «غیر» و دیو زرتشتیان بودند تعریف کردند. «غیر» و دیگری پارس‌ها که همان مادها بود را با دیگری و «غیر» زرتشت که همان میترا بود، تطبیق می‌دادند که ناشی از اتحاد دین زرتشت با سیاست هخامنشیان بود و بخشی از این اتحاد ناشی از دشمن مشترك ماد/میترا بود.

«فصلی از وندیداد، فهرستی از مکان‌های نجس را نام می‌برد که ماد یکی از مکان‌های نجس است و پارس را پاك و دور از اهریمن دانسته‌اند» (رضی، ۱۳۸۵: ۶۶). بسیاری از محققان ایرانی و خارجی، مغان را مادی و نویسندگان کتاب وندیداد می‌دانند در اینجا مجال بحث بر سر آن نیست ما در فصول بعدی به طور مفصل به مسئله‌ی مغان و غیر مادی بودن آنان پرداخته و مفصل‌تر به کتاب وندیداد و همسانی آن با گات‌ها خواهیم پرداخت. در اینجا ذکر این نکته لازم است که اگر مغان مادی بودند و کاتبان وندیداد، چرا پارس را پاك و ماد را نجس جلوه داده‌اند؟

«قبل از ظهور زرتشت، نخست خدایان دئوه daeva مورد پرستش واقع بودند که در نهضت دینی زرتشت دئوها – دیو، از پرستش محروم شدند و خدای یکتا اهورامزدا، خدای برتر و دئوها مطرود شدند. از مجموعه‌ی خدایانِ باستانِ مادها که حذف شدند، مهم‌ترین‌شان ایندره، سئوره، میترا و... بودند زمان این برخورد اواخر مادها و اوایل هخامنشیان بود» (رضی، همان:۸۶). گروهی دیگر از دیوان که در بند ۴۳ فرگرد ۱۹، یاد شده‌اند «اهریمن مرگ آفرین، سالار دیوان. ایندر، دیو سرودیو. نانگ‌هیثیه دیو، توروی دیو، زیریچ دیو، دیو خشم خونین درفش، اکتش دیو، زاورون دیو کشنده‌ی پدران، بویتی دیو، دریوی دیو، دیوی دیو، کسوی دیو، پیتی‌شه دیو و مرشو دیو آسان‌ترین همه‌ی دیوان، نگران و اندیشناك بدین سوی و آن سوی می‌رفتند. از اهمیت بیشتری برخوردارند و این دیوان مجموعه‌ی خدایان قدیم هستند که در ماد مورد پرستش بودند و مغان آنان را دیو نامیدند که در میان هیتی‌ها و میتانی‌ها بودند» (رضی، همان:۱۰۲ – ۱۰۳). در وندیداد خدایانِ مادهای باستان را در شمار اهریمنان آورده‌اند (همان:۱۰۳). «دیوان ملعون وندیداد، خدایانی مادی بودند، میان معتقدادت مادی و معتقدات مغان تضادی چشم‌گیر بود که پس از گرایش ظاهری مغان به زرتشت شرقی این دشمنی ادامه داشت و خدایان مادی ملعون وندیداد شدند» (رضی، همان:۱۰۴ – ۱۰۵). این‌که دیوان وندیداد همان خدایان مادی هستند، درست است اما اولاً خدایی به معنای پرستش در میان مادها معنا نداشته است که قبلاً گفته‌ام در ثانی، هاشم رضی مسئله را ساده کرده است که انگار دیو خواندن مقدسات مادها در وندیداد، مسئله‌ی کینه‌ی شخصی مغان بوده است. در حالی‌که

Do Not Distribution

مسئله بسیار فراتر از شخصی، بلکه تضادی آیینی در ادامه‌ی اهریمن خواندن میترا توسط زرتشت و نشان از نفرت و دشمنی پارس با ماد است.

«در فرگرد ۱۱ بند ۹ هم گروهی از دیوان یاد شده‌اند:

من نسو را دور می‌رانم

من بویذی را دور می‌رانم

من بویزیژا را دور می‌رانم

من کوندی را دور می‌رانم

من کوندیز را دور می‌رانم

من بوشاسپ زرد را دور می‌رانم...

من کبست را دور می‌رانم

من آن پری را... دور می‌رانم

همه‌ی این دیوها، ایزدان مورد ستایش مادها بوده‌اند مانند بوذی، بوذیرا، کوندی، کوندیژا و بوشینسته... . یکی از قبایل ماد به قول هرودت (کتاب اول ۱۰۱) بوذیوت یا بئودیوی نام داشت که تیره‌ی مادی بوذی از پرستندگان بوذی به معنی بو بردن بوده‌اند که خدایی مؤنث بوده است و از دیو کوندی که مؤنث است، نیز نام می‌برند و از یك خدای مذکر مادی دیگر به نام کونده اسم برده‌اند (رضی، همان:۱۰۵). دیو دیگر بوشینسته busyansta دیو تنبلی و خواب سنگین به صفت دروغو - گو یاد شده که احتمالاً خدای پیشگویی در غرب ایران در میان مادها بوده است. این نیز گویا ماده مخدری بوده از گیاه، که در شراب می‌ریختند و حالت جذبه به وجود می‌آمد (همان:۱۰۶). نام قبیله‌ی دیگر مادی بئوسه است اسمی از دیو بئوسه نبرده شده اما از گناه بئوسه نام برده شده (همان). دیوی دیگر به نام بوئی تی buiti یاد می‌شود که ایزد بهروزی و شادکامی در میان مادها بوده یا بهوتی به معنی خوشبختی و شادمانی بود ه‌است یا ماده دیوی به نام آیه‌یا ayehya فرگرد ۲۱ بند ۱۷ که درهندی باستان «ایاس یه» بوده به معنی سرکش و وحشی است که صفت ایندره و مروت‌ها هم بوده است (همان). این ایزدان دیو و پری به نام دئوه - پئریکا نامیده می‌شوند که در میان مادی‌های باستانی بدان‌ها اعتقاد داشتند. دیگر ایزدان مادی به دیوان تنزل یافتند (همان، ۱۰۷- ۱۰۸). پئیریکا pairika نام دیو دیگری در وندیداد است. اسم مؤنث زن جادو پری یا زن افسونگری است که با زیبایی خود مردم را فریب می‌دهد (وندیداد، فرگرد ۱ بند ۱۹).

پئریکا یا پری که نمادی از زیبایی و جذابیت جنسی است، در میان فرهنگ زمینی/دیونیزوسی مادها حُکم الهه را داشته است، در میان فرهنگ آپولونی/دینی ایرانیان زرتشتی به دیو و عفریته ملقب گردید. پئریکا را می‌توان با سیرسه‌ها در اسطوره‌های یونانی مقایسه کرد که نمادی از غرایز و زیبایی زنانه بودند. اما ادیسیوس برای تثبیت عقل مردانه‌ی خود، یا بهتر بگویم هومر آپولون‌گرا و ضد دیونیزوسی - که هیچ محلی هم به خدای دیونیزوس نداده -، آن‌ها را به شکل خوك و حیوان خطرناك معرفی کرده است. دیو و خوك

Do Not Distribution

معرفی کردن پئریکا (پری) و سیرسه‌ها، نشان از گذار دو تمدن ایرانی و یونـانی، از فرهنگـی دیونیزوسی/زمینی، به فرهنگی آپولونی/متافیزیکی دارد، که عقل و دین و اصول کلـی را بـر زیست شخصی و غرایز افراد تحمیل می‌کردند و آزادی زیستی افراد را فدای مفـاهیم توخـالی عقل و دین کردند. به همین دلیل در هر دو تمدن نیز مادها به آژی‌دهاك (ضـحاك مـاردوش) و مدوسای گیسو مار مبدل شد. چون مادها/کُردها فرهنگ یا ضد فرهنگـی دیونیزوسـی/زمینـی داشتند که در ادیان آسمانی و فرهنگ‌های متافیزیکی به آژی‌دهاك، جن، مدوسای گیسو مـار، گوتیان بی‌عقل، تخمه تیامات و... ملقب گردیدند. ادیسیوس با تثبیت عقـل مردانـه‌ی اخلاقـی مانع از بازگشت به رهایی زیستی می‌شود، چون ادیسیوس به نیروی جنگی مردانه‌اش نیـاز دارد همان‌طور که سرمایه‌داری در احتیاج به انرژی کارگران، رابطه‌ی جنسی را محدود بـه رابطـه‌ی زناشویی کرد و در ادامه‌ی زهد مسیحی، با قوانین برساخته‌ی علمی زیست انسان را فدای قید و بندهای اجتماعی برای تولید ثروت اقلیت کرد. فوکو در مقابل این اخلاقیات برساخته بود کـه روح را قفس جسم و تنها آزادی را آزادی تنی می‌دانست. میترائیان مادی گاو را قربانی و بـه مستی و شادی می‌پرداختند. زرتشت نیز مانند ادیسیوس با تثبیت عقل مردانه‌ی فراطبیعی، مانع از رهای زیستی بشر و قربانی را درونی کرد. یعنی به جای قربانی کردن گاو، زیست بـشر را در پای مفاهیم توخالی پندار نیك و... قربانی کرد.

دیوها در وندیداد، جِن و پری و غول اهریمنی هستند که با ورد و ذکر بایـد آن‌هـا را دور کرد (رضی، همان:۹۲). بی جهت نیست که در دوران اسلام نیز کُردها چه توسط شـیعیان و چـه سنیان به جِن و شیاطین ملقب گشتند. جعفر صادق بـه نقـل از بحـار الانـوار مجلـسی صـراحتاً می‌گوید «الاکراد من الجنی»، جِن خواندن کُردها، که بسیاری از مورخان و متکلمین اسـلامی نیز از شافعی گرفته تا مسعودی – ما قبلاً اشاره کردیم – در ادامه‌ی دیو خواندن کُردها/مادهـا توسط زرتشتیان است. «واژه‌ی شیطان از شید یا شیدان که از خدایان آیین میترا بـود، گرفتـه شده است بعد به جهان سامی راه یافت و شـیطان شـد» (صـفی زاده، ۱۳۸۵: ۳۲). بـین واژه‌ی شیطان با شیدا و شِت کُردی ارتباطی هست. شِت به معنی بی توجه به قوانین و تمدن. شیطان نیز در عصیان به قوانین تحمیلی طرد شد. شیدا یعنی رهایی غرایز.

- دوگانه باوری زرتشت در برابر ماد

دینِ زرتشت برخلاف تفسیر روشن‌فکرانه‌ی غربی‌ها و مفسرین ایرانی، همان‌طور که هنینگ، بویس و زنر بررسی کرده‌اند، دینی دوگانه‌پرست است و اساساً در مقابل یگانه‌پرستی بـه وجـود آمده است. از نظر هنینگ «جنبش‌های ثنوی اعتراضی بر یگانـه پرسـتی بـوده‌انـد و ثنویـت پاسخی در برابر مسئله‌ی شر بوده که با ایمان به خدای نیکو و متعال سازگار نیست» (هنینگ بـه نقل از گیمن، ۱۳۶۳: ۱۳). به همین دلیل هنینگ بهترین راه برای فهمیـدن کـیش زرتـشتی – همچون جنبشی دوگانه باوری – را در آن می‌داند که مخالفت با یگانه پرسـتی را در آن ببینـیم (هینیگ به نقل از گیمن، ۱۳۷۸: ۲). اشپیگل نیز معتقد است کـه پـیش از ثنویـت، اندیـشه‌ی

یکتاپرستی خشك و پر تعصب بوده است (اشپیگل به نقل از گیمن، ۱۳۶۳: ۱۳). البته یگانه‌پرستی فراتر از معنای خدای یگانه است که پایین‌تر منظور خود از یگانه‌پرستی را مشخص خواهم کرد.

«زرتشت نیك مطلق و بی نهایتی را طرح ریخته که جز نیکی از آن سر نمی‌زند، لذا باید اصل دومی را ابداع می‌کرد تا بی‌نظمی کیهانی و نگونبختی‌های زندگانی را با آن توضیح می‌داد» (گیمن، ۱۳۷۸: ۲). یسنا هات ۴۵ بند ۲: «دو گوهر که از آغاز وجود داشته است پاك و پلید... پاك به پلید گفت ما هیچ‌گاه سازگار نخواهیم بود نه در اندیشه، نه آموزش، نه خواست و اراده و نه کردار و...» (رضی، ۱۳۸۹: ۱۷۹). «اکنون آن دو مینویی {که} در آغاز بودند که خویشتن را رویاوار همزاد نشان دادند... آن دو هستند بهتر و بد، به منش و گفتار و کنش، و از میان این دو {مینو} دانایان درست و اهورامزدا و نادانان اهریمن را برگزیدند» «و هنگامی که آن دو مینو به هم رسیدند، در آغاز نهادند هستی و نیستی را...» (یسنا ۳۰ بند ۳ – ۵ به نقل از مولتون، ۱۳۸۷: ۵۴). قبل از آن که به تفسیر نگون‌بختی و شرّی بپردازیم که زرتشت را به واکنش واداشت که خدای نیکی و خیر را پردازش کند، باید طبق تفسیر همین فقره‌ی ذکر شده‌ی زرتشت، منظور خود را از یگانه‌پرستی روشن کنیم که محققان نیز متوجه آن نشده‌اند. زرتشت می‌گوید «دو مینویی که در آغاز بودند... همزادوار... بهتر و بد...». مقایسه شود با این جمله میترا که نه خداست مثل اهورامزدا و نه پیامبری چون زرتشت دارد: «توهم پلیدی – اك – هم بهترین میثره، سرور آشتی و ناآشتی برای سرزمین...» (۲۹ مهریشت). یگانه پرستی‌ای که زرتشت در برابر آن طرح دوگانه‌پرستی را ارائه داد، خدای یگانه متافیزیکی نبود، خدای شّر نیز نبود که زرتشت در برابر آن خدای خیر را خلق کرده باشد. مفهوم میترا به معنای مفهومی ماقبل دوئالیسم است که پیشا خیر/شر است چون همان‌طور که قبلاً توضیح دادیم، توافق/میترا، مقدم بر خیر/شرّ است. قبل از توضیح مفصل آن، شرّی که زرتشت در مقابل آن خدای خیر را برساخت توضیح دهیم. این بی‌نظمی کیهانی و نگونبختی زندگانی که زرتشت را واداشت نیروی دوم اهریمنی/شر را ابداع کند چه بود؟

گلدنر Geldner و بارتولومه Bartholomae معتقدند که زادگاه زرتشت در ماد بود که ناچار از گریز به باختر شد» (گیمن، ۱۳۶۳، ۴۹). «پروفسور جکسون نیز معتقد است زرتشت در غرب ایران چشم به جهان گشود، بی آن که به موفقیتی دست یابد در این دیار ابلاغ رسالت کرد، و پس از آن رو به جانب شرق آورد و سرانجام در بلخ به موفقیت رسید» (در مولتون، ۱۳۸۷: ۴۰). «به کدام سرزمین بگریزم، به کجا فرار کنم، نه مردم از من خشنودند نه فرمانروایان درون این سرزمین...» (یسنا ۴۶ بند ۱). از نظر بارتولومه، زرتشت بعد از طرد و گریز از ماد، تصویر عالم شرّ در ذهن او شکل گرفت و مصداق عینی شر در دکترین دینی زرتشت، مادها و دین میترایی آنان بود. اگر به دقت بررسی کنیم، ماد و میترا تصویر شر در ذهن زرتشت می‌شود که در مقابل آن، خدای خیر را پردازش می‌کند، چه معنی دارد؟ یعنی در ماد/میترا، تصویر شّر/اهریمن زرتشت، خیر و شر معنی نداشته است و ماقبل شّر بوده است. یگانه پرستی به این معنی است که دوئالیسم ذهن/عین، روح/جسم، خدا/شیطان هنوز شکل نگرفته است. این

زرتشت متأخر است که مقدم بر خود، میترای زمینی را شر و خودِ مؤخر را خیر جلوه می‌دهد. این ارائه‌ی روح و خدا در مقابل میترا، به قول هگل سرآغاز تاریخ شد و سرآغاز خطای تاریخ که می‌بایست هزاران سال می‌گذشت تا با ظهور پیامبران دیونیزوس/میترا، نیچه و فوکو، بشر به سر منزل اصلی خویش زمین، غریزه و شادی بازگردد. خیر و شر در عالم واقع معنا ندارد، برساخته‌ی ذهن کسانی چون زرتشت و افلاطون است. این قدرت سیاسی بود که طرح زرتشت را تحت عنوان خیر در تاریخ ثبت کرد، قدرت سیاسی هخامنشیان/پارس.

اما چرا مادها و آیین میترایی آن‌ها تصویر عالم شر در دکترین دینی زرتشت شدند؟ مگر مادها و میترا چه بودند که زرتشت را واداشتند که برخلاف تمامی ادیان و اساطیر پیشین تمامی نظم کیهانی را از نو تعریف کند و دوگانه‌پرستی را ابداع کند؟

در تمامی ادیان و اساطیر پیشین این خدای خوبی‌هاست که با کشتن هیولایی، جهان را می‌آفریند. مردوك خدای قابل پرستش بابلیان، با کشتن هیولای تیامات، از اجزای بدن تیامات، جهان را می‌آفریند، یهوه خدای یهودیان با کشتن لویاتان، دنیا را می‌آفریند. در فرهنگ اساطیری آلمان، اودین با کشتن ایمیر جهان را می‌آفریند. در اساطیر یونانی زئوس با کشتن کرونوس دنیا را آفریده و نظم کیهانی را دوباره احیاء می‌کند. در همه‌ی اساطیر دنیا خدای مورد پرستش، با کشتن هیولایی سه سر و شش پوزه، نظم دنیا را می‌آفریند و خوبی بر بدی پیروی می‌گردد. اما چرا در فرهنگ اساطیری ایران، این نه قربانی کننده، بلکه قربانی شونده است که نماد نیکی و خوبی است؟ چرا میترایی که بعدها اهریمن شد گاو مقدس و انسان اولیه را می‌کشد نه برعکس، که مانند سایر ملل این اهورامزدا یا کیومرث می‌بایست مثلا میترا/اهریمن را بکشد؟

دوشن‌گیمن که متوجه این پارادوکس شده به جای حل مسئله و تحلیل آن در واقع صورت مساله را پاك کرده است. از نظر وی این‌که «قاتل این دو موجود (گاو مقدس و انسان نخستین) اهریمن شده است، زرتشتیان نفهمیدند یا نخواستند بفهمند که قربانی کردن برای آفریدن است (گیمن، ۱۳۷۸، ۵۲). اولاً همان‌طور که قبلاً گفتیم کار میترا نه قربانی کردن گاو، بلکه پیکار و کشتن گاو است. درثانی در تمامی اساطیر دیگر این موجود خوب است که قربانی می‌کند و هیولا و نیروی شر است که قربانی می‌شود. اما در اساطیر ایرانی این موجود خوب و نیکی (گاو مقدس و انسان نخستین)، قربانی می‌شود و نیروی شر میترا/اهریمن که می‌کشد یا به قول گیمن قربانی می‌کند. پس مسئله به این سادگی که گیمن سعی در حل آن دارد نیست. آیا می‌توان هم‌چنین جسارتی کرد و گفت زرتشت و کل زرتشتیان نفهمیدند و فقط گیمن فهمید؟ قطعاً زرتشت و زرتشتیان خیلی بهتر مسئله را درك کرده‌اند که برخلاف اساطیر سایر ملل، قربانی کننده را نیروی شر و قربانی شونده را نیروی نیکی و اهورایی معرفی کردند. پس تفاوت نه از سهل انگاری زرتشتیان بوده است، نه خطای دین زرتشت. مسئله بسی فراتر از تصمیم شخصی و درون متنی دین زرتشت است. زرتشت نه تنها سهل انگاری نکرده، بلکه به خوبی قضیه را درك کرده است که قربانی کننده را اهریمن معرفی کرد. تفاوت دین زرتشت با سایر ادیان، نه ناشی از تفاوت ذاتی دین زرتشت با دیگر ادیان، بلکه ناشی از تفاوت محیط ظهور زرتشت با سایر محیط‌هایی که سایر پیامبران در آن ظهور یافتند و این تفاوت با درونی شدن در دین زرتشت

Do Not Distribution

باعث تفاوت دین زرتشت با سایر ادیان شد، که در مقابل یگانه انگاری همه‌ی ادیان دیگر، دین زرتشت سر از دوگانه باوری مطلق در آورد. اما این تفاوت محیطی/فرهنگی که زرتشت در آن ظهور یافت چه بود؟

همان‌طور که به نقل از «بارتولومه» Bartholomae بیان کردیم، زرتشت در ماد ظهور کرد یا حداقل در آشنایی با فرهنگ آیینی ماد، تصویر عالم شر در ذهن او شکل گرفت. ادیان یا پیامبران سایر ملل نسبت به فرهنگ قبل از خود، نه انقلاب، بلکه اصلاح می‌کردند. اعراب دوره‌ی جاهلی هم‌چنان خدا را می پرستیدند، اما برای خدا شریك قائل می‌شدند، پیامبر فقط خدا را بالاتر و واحد کرد و او را از شریك منزه ساخت. عیسی هم در محیطی دینی و متافیزیکی ظهور یافت فقط رابطه‌ی بشر و خدا را که قبل از او مبتنی بر خشم و قدرت بود به رابطه‌ی عشق و دوستی مبدل کرد. زرتشت نیز نسبت به اساطیر هندی، همان‌طور که موله و بویس به درستی آن را دریافته‌اند، نه انقلاب، بلکه اصلاح کرد. انقلاب زرتشت بر علیه میترای متقدم مادی بود. اما بر خلاف سایر پیامبران، زرتشت در محیط فرهنگی ماد/میترا، با فرهنگ و آیینی برخورد کرد که خلاف آمد عادت تمامی فرهنگ‌های متافیزیکی و دینی بود. فرهنگی که زمین، غریزه و جسم را بر آسمان، معنویت و روح ترجیح می‌داد. فرهنگی که توتم آن‌ها مار و شیر بود نه عقاب و گاو. فرهنگی که دین آن‌ها رقص و شادی و رهایی بود، نه راز و نیاز و عبادت. بنابراین، بر خلاف سایر پیامبران، زرتشت نمی‌توانست روی سفره‌ی پهن شده، اصول خود را تعریف کند، چون قبل از او فرهنگ مادی میترا بوده است. فرهنگی که بر خلاف سایر ملل، قربانی شونده نه زمینی، بلکه موجودات آسمانی/اهورایی (گاو مقدس و کیومرث) بودند. زرتشت نه می‌توانست اصل قربانی کردن را زیر سؤال برده و یا نادیده بگیرد و نه می‌توانست بدون توجه به فرهنگ موجود، قربانی کننده را نیك معرفی کند. به همین دلیل نه تنها اصل قربانی کردن زمان آغازین را پذیرفت، بلکه بر خلاف سایر ملل و اساطیر، این نه قربانی کننده، بلکه قربانی شونده بود که پاك و نیك بود. فرهنگ سایر ملل از اساس بر بنیادی متافیزیکی نهاده شده بود از بعل تا مردوك به الله، اسامی و خدایان عوض شده است، اما همیشه خدای آسمانی و فرهنگی دینی حاکم بوده است، از خدای حمورابی تا خدای محمد. اما زرتشت در فرهنگی ظهور کرد که نه خدای آسمانی را می‌پرستید نه فرهنگی متافیزیکی داشت. مراسم میترا در تاریکی غار به دور از نور خورشید و آسمان بود. توتم محبوب، مار و شیر بود که در فرهنگ‌های دینی نماد شر و نفسانیت بودند. بنابراین، فرهنگ یگانه پرستی جوابگوی مسئله نبود. اسطوره‌ی گزینش و دو روان – اهورا/اهریمن – نیز مربوط به وجود میترا است، اساطیر دیگر بابل، یونان و... از آغاز با حاکمیت و هژمونی روان نیك بنیان گذاشته شده که، خواست روان نیك تقدیر شده بود و زشت و شر، حکمت روان نیك بود. اما زرتشت در خلاء ظهور نکرد در فرهنگی ظهور کرد که حاکمیت با خدا و فرهنگ متافیزیکی نبود، بلکه قدرتی – ماد – زمینی و فرهنگی دیونیزوسی/غریزی حکومت می‌کرد، که حاکمیت آن با قضیه‌ی تقدیر و مصلحت الهی جواب داده نمی‌شد. حاکمیتی که آگاهانه فرهنگی ضد متافیزیکی داشت و ذهن جستجوگر و پرسش‌گر زرتشت را راضی نمی‌کرد که اساطیر پیشین را بازگو کند. می‌دانست

Do Not Distribution

واقعیت ایران واقعیت بابل نیست که هر حکومتی سرکار بیاید متافیزیکی باشد. قدرت زمینی که مار را مقدس می‌دانست، سر کار بود، قدرتی ضد آسمانی. این همه قدرت صرفاً با قضیه‌ی حکمت الهی حل نمی‌شد. لاجرم برخلاف نظریه‌ی بویس که معتقد است قدرت راهزنان و غارتگری‌های آنان باعث شکل‌گیری ذهنیت شر در زرتشت شد (بویس، ۱۳۸۶، ۱۳۵)، این فرهنگ و قدرت ماد بود که او را به تأمل در مورد وجود دو روان هدایت کرد. اگر فقط خدای نیکی هست چرا شرّ این همه پیشرفت کرده است؟ تا جایی که شاهی مقدس چون جمشید تحت تأثیر آن قرار گرفته است - بعد به آن خواهیم پرداخت - لاجرم نظریه‌ی دو روان را ارائه داد. خدایان زمینی ماد، مانند میترا را اهریمن کرد و خود فرهنگ هندی ایرانی را اهورامزدا و نیکی جلوه داد. چون فرهنگ مادی نفوذ داشت، نظریه‌ی اختیار انسان را ارائه داد. آن همه گرایش به فرهنگ میترای مادی صرفاً با حکمت الهی قابل حل نبود، نمی‌شد مسئولیت آن همه شرّ و گرایش مردم به آژی‌دهاك را صرفاً تقدیر خدا دانست. اگر این کار را بکند مشروعیت پاکی و مسئولیت اهورامزدا زیر سؤال می‌رود و انسان را به تفکر و شك در مورد نیکی خدا می‌انداخت. او انسان را مسئول و مختار دانست تا مسئولیت را از خدا برگیرد، در واقع آزاد دانستن انسان، نه اهمیت دادن به او، بلکه بیشتر رفع مسئولیت از خدای پاك و منزه خود، و دادن مسئولیت گناه بر دوش انسان، برای بسیج مردم بر علیه آژی‌دهاك. خود آنان را مسئول شرّ دانست تا آن‌ها را برانگیزاند. لاجرم راه رهایی از عذاب وجدان گناه هم، پیروی مطلق از زرتشت و خدای زرتشت است که بعداً نظم سیاسی هخامنشی جایگزین آن شد. در واقع نفرت دینی زرتشت با نفرت سیاسی/قومی پارس آغشته شد و تقدیر سیاسی زرتشت را شکل داد، اتحاد دین زرتشت با امپراطوری پارس در تقابل با میترا/ماد. دادن اختیار به انسان برای همین قدرت جنگجویی بر علیه ماد بود.

میترا همان تیامات بابل (مردوك)، لویاتان یهود (یهوه) و کرونوس یونان (زئوس) بود که به ترتیب توسط خدایان مقدس مردوك، یهوه و زئوس کشته شدند و جهان را از اندام‌های آنان آفریدند. دیگری شرّ یا مانند یهود و یونان از زرتشت برداشت شده است یا مانند بابل، قبل از زرتشت در تقابل با میترا برساخته شده است. چون در بابل نیز مادها به تخمه تیامات و گوتی بی‌خرد و حتی ریشه‌ی نرگل/شیطان از کُرد است و غار جهالت و مدوسا و هادس یونان نیز تصویری از میترا است، پس تفاوت در چیست؟

مردوك و یهوه، تیامات و لویاتان را کشتند، اما اهورامزدا اهریمن را نکشت تا آخر زمان، همان‌طور که فریدون ضحاك را تا آخر زمان زندانی کرد و او را نکشت، تا با ظهور سوشیانت کشته شود. اهورامزدا میترا را دیو کرد سپس با مسخ ماهیت واقعی وی، او (میترا) را زرتشتی کرد. برخورد خدایان ایرانی در تفاوت با خدایان سامی، یهودی، تقدیر برخورد سیاست‌مداران ایرانی شد. اعراب/سامی و ترك و... کُردها را نابود و می‌کشند، آشوریان مادها را نابود می‌کردند، اما هخامنشیان و سلسله‌های بعدی ایرانی، نه با کشتن، بلکه مسخ کردن و سپس در قالب هویتی دیگر، برده‌ی ایرانی می‌کنند. ایرانی‌ها با مسخ ماهیت مخالفان، آن‌ها را بی‌محتوی و بی‌هویت و سپس خودی می‌کنند. اعراب و ترك‌ها تنبیه می‌کنند، ایرانی‌ها جدا از تنبیه، مراقبت. اقوام دیگر، تمدن‌های خود را داشتند که میترا (لویاتان، تیامات، مدوسا) را از بین

Do Not Distribution

ببرند، از یك سو زرتشت خود مادی و از سوی دیگر پارس‌ها، که متحدان زرتشت در نفی مادها شده بودند، مهاجرانی نیمه وحشی و فاقد هرگونه فرهنگ و هویتی بودند، که اگر به طور کامل میترا و فرهنگ میترایی را طرد و نابود می‌کردند به نوعی خودکشی فرهنگی بود، دلیل صحت این مدعا برخورد طهمورث و جمشید با دیوان است، که به جای کشتن از آن‌ها خط و علم یاد می‌گیرند و مفاهیم زرتشتی از فره‌وشی تا فره‌ایزدی مادی است، فقط محتوای آن‌ها را تغییر داده است. زنده ماندن اهریمن/ضحاك، زنده ماندنِ شورش و ستیز ماد و پارس در گئوماته و مزدك و... است. تقابل متافیزیکی بازتابی از تقابل سیاسی و وام‌گیری بیش از حد فرهنگی و واژه‌ای پارس/زرتشت از ماد/میترا. زرتشت بر خلاف دیگر ادیان که با شرّ برخورد داشتند، در مرکز شرّ پرورش یافت و از آغاز قدرت با شرّ بود، به همین دلیل حتی بعد از پیروزی به دلیل هژمونی فرهنگی و سکونتی مادِ شّر و حاکمیت پیشین شرّ، ایده‌ی منجی/سوشیانت را نیز پی‌ریخت. اندیشه‌ی آخر زمان و ظهور منجی از زرتشت وارد یهود و مسیح شد، چون در زرتشت نه با حاکمیت خدا و نیکی، بلکه میترا و ماد و بدی حاکمیت داشت، لاجرم دوگانه باوری و مبارزه‌ی اخلاقی انسان را بنیان نهاد. چون حاکمیت از آنِ بدان بود، اندیشه‌ی ظهور منجی، برای انتقام را ارائه داد، به همین دلیل برخلاف خدایان یونان و هند و... که بازیگوش هستند، خدای ایرانی/زرتشتی، اخلاقی و مصمم است. چون هند و یونان درگیری سیاسی/سرزمینی با ماد نداشتند، اما زرتشت/پارس به غیر از سرزمین ماد، جایی برای تحقق خود و گستراندن دین خویش نداشتند. نفرت سیاسی پارسی از یك سو که به دنبال غارت و فتح بودند، - حاکمیت ماد این اجازه را نمی‌داد، آستیاگ دژ پاسارگاد به معنی نگهبانی ولگردان پارسی را ساخته بود تا مانع از پارس‌تازی و غارت شود-، از سویی دیگر، زرتشت در ماد طرد و باچشمان خود شرّ را دیده بود. نفرت شخصی/متافیزیکی زرتشت و نفرت سیاسی/قومی پارس، دست به دست هم داد که از یك سو در مقابل دشمن مشترك ماد/میترا، تقدیر دینی بودن قوم فارس را رقم زد و از سوی دیگر، تقدیر سیاسی بودن زرتشت را. زرتشت با زوال حاکمیت سیاسی ساسانی زوال یافت، پارس در قرن ۲۱ ندای صدور دین و جدال خیر و شرّ با جهاد را دارد.

در هند و یونان و...، خدایان از آغاز پیروز بودند، نیازی به پیروزی نداشتند، تا مصمم، و کمك انسان را بخواهند. زرتشت برای راه حل، اندیشه‌ی دو گانه‌باوری، سوشیانت و آزادی انسان برای مبارزه با شرّ را، در نفی ماد و میترا ارائه داد. به همین دلیل است تاریخ به معنای واقعی کلمه، با ظهور زرتشت و پارس‌ها آغاز گشت. تاریخ با گسست از زمان ابدی اسطوره، با زمانی تاریخی و افقی آغاز می‌گردد که در پایان زمان، سوشیانت برای انتقام ظهور خواهد کرد. قبلاً خدایان پیروز بودند و زمان ابدی تکرار کار خدایان است، اما با ظهور زرتشت و پارس‌ها، خدایان که شکست خورده و قربانی شونده بودند، زمان نه تکرار کار خدایان، بلکه تحقق اراده‌ی الهی برای ستاندن انتقام از شیاطین و تحقق ملکوت و پیروزی خدایان بر روی زمین بود به همین دلیل است که تاریخ آغاز و جدال شهر آسمانی و زمینی، ظهور و اراده‌ی انسان در طول اراده‌ی الهی برای ستاندن انتقام، اهمیت یافت.

Do Not Distribution

اندیشه‌ی بهشت و جهنم که در نتیجه‌ی ثواب و عمل درست است، زرتشتی است، برای انگیزش پیروان در مبارزه با شرّ میترائیان. «اندیشه‌ی اهریمن نیز زرتشتی است قبل از داستان ایوب در تورات خبری از شیطان نیست. این مار است که حوا را فریب می‌دهد» (تورات به نقل از مسکوب مقدمه بر افسانه تبای سوفوکلس). در اندیشه‌ی آسیای غربی (سامی) نیز خبری از شیطان نیست، تیامات به دست مردوك کشته می‌شود (بهار، ۱۳۸۴: ۴۲۱). بنابراین، مفهوم شیطان و بهشت و جهنم از دین زرتشت وارد سایر ادیان گشت. تیامات کشته شده، چه تهدیدی است که قومی را بسیج کند؟ اما اهریمن زندانی شده (چون دشمن امروزی) خطری همیشگی برای بسیج و جنگ است.

زرتشت با دیدن عالم شرّ در مادِ میترایی، از سویی ماد/میترا را به اهریمن/شیطان ملقب و در تقابل با آن اهورامزدا/خیر را برساخت و منجر به دوگانه باوری گشت. لازمه‌ی این دوگانه باوری مسئولیت و اختیار انسان است. استفاده‌ی درست از این آزادی و دست‌یابی به سعادت آخرت و بهشت برین، مبارزه با اهریمن و جهاد در صف اهورامزدا است و نماد عینی اهریمن و آژی‌دهاك، مادها بودند. بنابراین، مبارزه با مادها مبارزه با پلیدی و اهریمن بود. این اندیشه‌ی زرتشت که مخالفان مادی خود را اهریمن و آژی‌دهاك نامیدند، از دوره‌ی کوروش تا دوره‌ی معاصر، مُهر خود را بر عقل سیاسی ایران گذاشت. کوروش نیز مخالفان مادی خود را آژی‌دهاك، داریوش دروغگو و دشمن اشه و اهورا، تمامی دیوان وندیداد، مادی و قبایل مادی، بعدتر به زندیق و کافر و جِن و در دوره‌ی معاصر به عامل امپریالیسم و تجزیه طلب و دشمنان خدا و شیطان ملقب گشتند.

از نظر زرتشتیان «خدای زرتشت نیك است بقیه‌ی خداها خود را نیك، اما نیك نیستند چون واقعیت شرّ را پذیرفته‌اند. پس خدای آن‌ها مسئول آن است مگر مانند زرتشت بدی از اصلی جداگانه باشد» (زنر، ۱۳۷۷: ۵۸). «خدا خردمند و آگاه است، پس آفرینش انگیزه‌ای معقول... خدا خوب است پس شرّ از خدا نیست» (همان: ۶۰) بدی را از اصلی جداگانه دانستن، امکان هرگونه آشتی با آن و جهان مادی را در دین زرتشت از بین می‌برد. برخلاف ادیان دیگر که سرمنشأ را یکی می‌دانند... پذیرش واقعیت شرّ در جهان توسط ادیان دیگر، مسئولیت انسان را کمتر می‌کند. اما در زرتشت با پیش فرض پاکی جهان مادی، تمامی شرّ را به انسان نسبت می‌دهد که از اهورا تخطی کرده است. بنابراین، نه اصلاح عملی بدی، بلکه نابودی بدی مطرح است و انسان بد نتیجه‌ی آن است. هر آن‌چه خارج از دین مزدیسنا باشد، اهریمن است. بنابراین، ملك زرتشتی با شمشیر، مشروعیت حذف همه‌ی آن‌ها را دارد. «دین زرتشتی بر پایه اطاعت و فرمانبرداری از اشه است، عدم اطاعت از اشه محرومیت از دانش راستین و نیکی و تقدس و ثروت و مقام و... است، دیوسنان از دانش و ثروت و... محرومند» (رضی، ۱۳۸۰: ۱۲۰).

«نه خدا مسئول عذاب انسان است، نه مانند یهوه از آفرینش آنان پشیمان و از محنت ایوب خبری هست، خدا خوب است» (زنر، همان: ۵۹) تمام بدی‌ها و ناله‌ها از خدا تبرئه می‌شود و به دوش اهریمن می‌افتد. این مترسك سازی است که تمام بدی‌ها را به دوش دیگری انداختن، برای کسب مشروعیت سلطه. در دین زرتشت امکان هرگونه پرومته گرایی و عصیان انسان در

Do Not Distribution

برابر خدا از بین می‌رود. تمام بدی‌ها به گردن دیگری می‌افتد به گردن اهریمن. امکان هرگونه نقد و اعتراض و... از بین می‌رود و به بهانه‌ی مبارزه با بدی بیگانه و رسیدن به سعادت، به جای تلاش مستقل انسان، انسان ابزار مزدیسنان/شاه برای سلطه می‌شود. ریشه‌ی تمامی شرّ از دیگری است و معنی اصلاح در این عالم دوگانه، چیزی جز اطاعت از سران دین و فرمانبرداری نیست. اطاعت یعنی اصلاح، و سعادت و عصیان و شورش یعنی عامل اهریمن و امپریالیست شدن است. اگر خدا یکی و شرّ هم منشأ خدایی داشت، امکان اعتراض و اصلاح بود. اما در عالم دوگانه نیکی و بدی، اصلاح یعنی اطاعت محض و اعتراض یعنی اهریمن بودن. ایوب می‌تواند به خدا اعتراض کند برای رنج، هم‌چنان که ارمیا به انسان اعتراض می‌کند. مسیحی به خدای عیسی یا به زئوس یا اللّه، اما در زرتشت امکان هرگونه پرومته گرایی و اعتراض از بین می رود. در زرتشت نه مانند ارمیا اعتراض به انسان وجود دارد، چون انسان ذاتاً پاك است، پس اگر یك زره منحرف شد، دچار اهریمن ناپاك و باید حذف شود، نه هدایت و از دایره‌ی انسان بودن خارج و لقب دیو و شیطان می گیرد. چون امکان ناپاکی در انسان وجود ندارد، اهریمنی شده است. امکان نقد انسان و اعتراض به انسان هم وجود ندارد، بلکه حذف انسان. اگر یك خدا بود می‌گفتند ای انسان از خدا منحرف شدی، برگرد. شرّ هم از خدا بود پس امکان پس گرفتن شرّ با دعا یا کردار بود. اما با شرّ دانستن اهریمن، شرّ شدن بی بازگشت بود. آژی‌دهاك و کشتار... اعتراض به خدا هم که ممکن نیست چون مسئول بدی و شرّ نیست. به همین دلیل داریوشی که در یك روز ۱۸۰۰۰ نفر مادی را قتل عام می کند، نماینده‌ی اهورامزدا و انوشیروانی که در یك روز ۶۰۰۰ نفر را قتل عام می‌کند عادل و بهدین معرفی می‌شود. مخالفان که همان بازماندگان اهریمن هستند، باید از بین بروند.

در فرهنگ دینی ایرانی به جای اقدام و قتل و کنش، انتقام و واکنش همیشه مطرح است. در اساطیر دیگر خدای نیکی بر بدی پیروز می‌شود، نیازی به انتقام ندارند این دیوان و اهریمنان هستند که باید از خدایان و نیروی نیکی انتقام بگیرند. اما در اساطیر ایرانی این اهریمن/میترا است که موجودات نیکی اهوارمزدا را می‌کشد. بنابراین، زرتشت برای انتقام روان گاو ظهور می‌کند. نطفه‌ی فرهنگ ایران زمین و فلسفه‌ی ظهور زرتشت، بر اساس انتقام نهاده شده است. «در شاهنامه نیز هر کسی انتقام خود را می‌گیرد حتی بعد از چند نسل... فریدون انتقام جد خود جمشید، منوچهر انتقام ایرج و کیخسرو انتقام سیاوش و بهمن انتقام اسفندیار را...» (صفا، ۱۳۸۴: ۲۳۸).

زرتشت پس از فرار از جامعه‌ی پیشرفته و شهری ماد به جامعه‌ی شبانی/روستایی شرق، مأوای مطئمن‌تری برای روحیه‌ی عارفانه‌ی خود یافت. اما زرتشت اوایل از همگام کردن مردم شرق به دین خود، بر علیه ماد ناموفق بود. تنفر متافیزیکی زرتشت از میترائیان و قربانی کردن گاو توسط آن‌ها برای مردم شبان زده و ساده‌ی شرق، قابل درك نبود. به همین دلیل، زرتشت با زیرکی تمام تنفر متافیزیکی خود از ماد و میترا را با دغدغه‌ی معیشتی مردم همگام کرد. «کاهنان و کرپن‌ها از سویی و بیابان‌گردان از سوی دیگر به مردم فشار می‌آورند» (رضی، ۱۳۸۰: ۱۰۷). مهریان در تاریکی غار گاو را قربانی می‌کردند، از اینرو آن‌ها را کرپن می‌نامیدند که واژه‌ی قربان از آن آمده است (مقدم، ۱۳۸۰: ۲). یعنی کرپن‌ها – میتراها –

Do Not Distribution

جدا از بیابانگردها هستند که به خاطر دزدی چارپایان را می‌دزدند. قبایل شرقی، به گاو دزدی و غارت می‌پرداختند، امنیت معیشت مردم و جامعه‌ای که زرتشت در آن سکونت داشت را تهدید می‌کردند. زرتشت برای همگام کردن مردم با خود، قربانی کردن گاو توسط میترائیان مادی را با غارتگری و گاو دزدی‌های شرقی در هم آمیخت. قربانی کردن گاو توسط میترائی‌ها یك عمل سمبلیك بود و هر ساله یك بار انجام می‌شد و خود مجریان مراسم، بودجه‌ی آن را تأمین می‌کردند و به مال کسی ضرری نمی‌رساندند یا توسط دولت مادی تأمین می‌شد. اما زرتشت با زیرکی، تنفر معیشتی مردم از گاو دزدها را به قربانی کننده‌گان گاو هدایت کرد. مردم را علیه میترائیان برانگیخت. در واقع نطفه‌ی شرقی شدن تورانیان که همان مادها بودند نه فقط از زمان ساسانیان، بلکه از زمان خود زرتشت شروع شد. هم‌چنین عجین کردن نفرت شخصی/متافیزیکی خود با نفرت سیاسی پارس‌های مهاجم تازه نفس که به دنبال غارت/فتح بودند، به همین دلیل در فرار به شرق، دربار گشتاسپ/کوروش به راحتی دین وی را پذیرفتند.

-زرتشت دینی طبقاتی و سیاسی:

زرتشت در مقابل میترا (قرارداد/پردیس) مادی، نظم الهی اشه را بنیان گذاشت. نظم سیاسی برابری/توافقی میترا را به نظم سیاسی سلسله مراتبی و حق الهی تبدیل و پردیس زمینی ماد را به فردوس آسمانی تبدیل کرد.

زرتشت متأثر از اساطیر دینی بین‌النهرین، از اولین شخصیت‌های تاریخی بود که به طور منظم و تأثیرگذار، اصول اخلاقی/متافیزکی و دستورات آسمانی، برای پی‌ریزی نظم زمینی را پردازش کرد. جهان را صحنه‌ی مبارزه و ستیز، مابین نیروهای خیر و شرّ، که تجلی آسمانی آن نبرد اهورا و اهریمن است، دانست. دکترین «زرتشت» سعی در بنیان نهادن نظم زمینی، بر اساس نظم الهی یا «اشه» را در ذهن داشت. شاید هم نظم الهی/متافیزیکی وی ابزاری برای پی‌ریزی نظم سلسله مراتبی، سیاسی/دینی وی بود. مهم نیست انگیزه‌ی شخصی زرتشت چه بود. تاریخ با انگیزه‌ی شخصی و ذات‌گرایی کاری ندارد. امروز که از زاویه‌ی عقل سیاسی به دکترین زرتشت می‌نگریم، نتیجه همان است. یعنی نظم الهی/متافیزیکی زرتشت، ابزاری برای بنیان نهادن و توجیه نظم سلسله مراتبی سیاسی/دینی زرتشت و هخامنشیان شد. شاهنشاهی هخامنشیان، بر اساس دکترین زرتشت، نظم شاهنشاهی خود را نظم الهی و حاکمیت «اشه اهورایی» دانسته و مخالفان خود، شورشیان و ملل مخالف را دروغگو و اهریمن می‌خواندند. به عبارت دیگر عقلانیت ایرانی/زرتشتی (اهورا، اشه، دین و...)، ابزار یا بازتولید کننده‌ی نظم سیاسی پارس‌ها بود.

در دین زرتشت اساس نظم زمینی در ادامه‌ی نظم کیهانی است. «در دوران گیجی اهریمن، هرمزد دو جهان می‌آفریند، یکی جهان مینوی و دیگری مادی که مکمل یکدیگرند. در جهان مینوی، هرمزد و شش امشاسپند، وهومن، (ادریبهشت – راستی)، شهریور (سپندارمذ – عقل مقدس)، خرداد (کمال رستگاری)، مرداد (جاودانگی) که قرینه‌ی زمینی آنان شش آفرینش

Do Not Distribution

مادی: آسمان، آب، زمین، گیاه، گاو و گیومرث و آتش که در هر شش آفرینش مادی پراکنده است، را می‌آفرینند. قرینه‌ی زمینی هرمزد به انسان (شاه یا فره‌ایزدی)، بهمن به چهارپایان، اردیبهشت به آتش، سپندارمذ به زمین، خرداد به آب، مرداد به گیاه، شهریور نیز فلز، که جنس آسمان از فلز است، این دو جهان به هم پیوسته، برای مقابله با اهریمن آفریده شده‌اند» (بندهش.. به نقل از زنر، همان، ۳۶).

شاهنشاه قرینه‌ی زمینی اهورا، حاکم بر کل امور است که بدون خواست و اراده‌ی او، چرخش زمین و آسمان به هم می‌ریزد و خشك‌سالی و دروغ رواج می‌یابد و مخالفان شاهنشاه، مخالفان اهورامزدا و دین پاك زرتشت هستند. در دین زرتشت مانند مسیحیت «تباهی مشی و مشیانه به وسیله‌ی دیوان، تنها با دین بهی زرتشت جبران می‌شود و به بند کشیده می‌شود» (فرخ دان، به نقل از زنر، همان، ۷۶).

«بنیاد دین بهی، بزرگ منشی ذاتی ایرانیان است ماده‌اش میانه‌روی، جوهرش نظم، همیارش پادشاهی است، فره انسانی خویش را در همسازی با پادشاهی که همیار و همسر دین است پرورش می‌دهد» (دینکرد چاپ مادن ص ۲۰۱ – ۲۰۲) «بر اثر این دو – اتحاد دین و دولت – است که همه‌ی مردم خویشکاری را بر پای می‌دارند جهان رونق گرفته و اهریمن شکسته می‌شود و رستگاری... از آن است که طبقات (تثبیت شده) و پرستش هرمزد افزونی و فضایل گسترش می‌یابد» (دینکرد چاپ مادن، ۲۰۳). مزدیسنا... دین بهی را به درختی تشبیه که، شاخه‌های آن اوامر و نهی و کردار نیك و... چهار شاخه‌ی آن چهار طبقه‌ی اجتماعی... بر بالای همه‌ی آن‌ها، شاه شاهان ایستاده است، این ما را به جنبه‌ی دیگری از دین بهی می‌رساند. کامل‌ترین نمونه‌ی فلسفه (دین زرتشتی، قادری)، پیروی دین از دولت است. دین و دولت به هم وابسته و مظهر و تاج هر دو، شاه شاهان است. شاه ایرانی هم پاسدار عدالت و نظم است هم دین و حقیقت» (زنر، همان، ۸۸). «با اتحاد دین و دولت در شخص واحد، «فرشکرد» رخ خواهد داد و دیوان، که همه‌ی کوششان بر جدایی این دو است در برابر این اتحاد قدرت مقاومت ندارند... مثلا اگر جم، دین بهی را هم می‌پذیرفت یا زرتشت پادشاهی را، هزاره‌ی پسین فرا می‌رسید» (دینکرد چاپ مادن ص ۲۰۹). «ناپدید شدن دین زرتشتی بعد از اسلام... پایان نهایی وصلت دین و دولت بود که برای ذهن زرتشتی یکی بدون دیگری نمی‌توانست باقی بماند، با نابودی شاه بزرگ دین نیز ناپدید شد و چشم به آمدن سوشیانس برای اتحاد دوباره‌ی آن دو بسته شد». (زنر، همان، ۸۶). این نظم سلسله مراتبی و دینی که برگرفته از نظم کیهانی است را مقایسه کنید با نظم مادی/میترایی که مبنی بر برابری و توافق و نظمی افقی بود.

«یکتاپرستی و آفرینش برای آشکار شدن گنج خدا و... برای زرتشت معنی ندارد. خدا به مخلوقات نیاز دارد برای مبارزه با اهریمن» (زنر، ۱۳۷۷: ۵۹). دکترین دینی زرتشت بر ستیز و مبارزه بین نیکی و شرّ گذاشته شده است. در این دین، تن انسان ابزاری در خدمت روح و عقل ابزاری در خدمت ابلاغ دین اهورایی است (زینر، ۱۳۷۷، ۲۲).[۲] عقل نه وجودی مستقل بلکه ابزاری در خدمت شرع اهورایی است. برای اهورا/شاه هم شرع ابزاری در خدمت توجیه قدرت خود و نفی مشروعیت دشمن است، «اهورامزدا گیتی را به عنوان سلاحی برای شکستن اهریمن می‌آفریند و انسان در صف مقدم این کارزار قرار دارد، انسان نه به اجبار، بلکه به

Do Not Distribution

اختیار این نقش خدا را پذیرفته است... انسان آزاد است، اما اگر بدی را برگزینند رفتاری خلاف طبیعت و سرشت خویش را برگزیده است، زیرا اهورا پدر اوست و او پسر خداست» (زنر، همان، ۲۶) انسان ابزار خدا، برای مبارزه با اهریمن است. انسان و جهان مادی به خودی خود هیچ ارزشی ندارد. انسان متأخر بر اراده‌ی خدا، و مطیع او، برای مبارزه با اهریمن است. زرتشت جهان را میان نیکی و شرّ تقسیم کرد «در آغاز دو گوهر همزاد در اندیشه و گفتار و کردار نیك و بد پدیدار شدند، در این میان نیك اندیشان گوهر راستین را برگزیدند و بد اندیشان گوهر دروغین را» (گات‌ها یسنا هات ۳۵ بند ۳). «دیوان بدی را از نیکی و دروغ را از راستی باز نشناختند و هنگامی‌که با هم در گفت و شنود بودند، فریب در آنان راه یافت...» (گات‌ها، همان، بند ۴).

سرود ۴۸ از پیروزی پیروان اشه در سرای جاودانی و جهان مادی می‌سراید: «دو راه در جهان وجود دارد آن که نیك را برگزینند رستگار است آن که بد را برگزینند به رنج و افسوس دچار خواهد شد، اما آن که میانه را گزینند جایی در جامعه ندارد و کرداری زشت است... آنان که میانه گزینند جایشان در جامعه‌ی مزدیسنا نیست، چون مانع از جامعه‌ی یکپارچه و هماهنگ می‌شوند، در ادامه از فرمانروایی می‌گوید بر اساس عدالت...» (رضی، ۱۳۸۰، ۱۳۶). طبق فقره‌ی ذکر شده جهان بین خوبان و بدان تقسیم و راه میانه‌ای وجود ندارد، خوبان نیز نظم شاهنشاهی پارسی و بدان مخالفان سیاسی آنان هستند، راه میانه‌ای نیست چون مانع از نظم استبدادی می‌شود این همان دانش/قدرتی است که در چهارچوب نظری از آن بحث کردم.

از نظر زرتشت، همان‌طور بعدها در امپراطوری ایرانی، مردم قادر به تشخیص درست از نادرست نیستند. عقل انسان را از کرسی رهبری به زیر کشاند و دین و شریعت متافیزیکی را حاکم بر عقل انسان کرد، «هان ای مردم: چون شما خود راه راست را نتوانید دید و برگزید مزدا اهورا، مرا داور هر دو گروه (مزداپرستان و دیوپرستان) برانگیخت به سوی شما فرستاد تا راه راست را به شما بنمایم و زندگی راستین را بر پایه‌ی دین راستین به سر بریم، مزدا اهورا خود مرا می‌شناسد و گواهِ درستی آیین منست» (یسنا: هات ۳۱ بند ۲). روشن است که زرتشت باید راه راست را به مردم نشان دهد و مردم خود قادر به تشخیص درست از نادرست نیستند، پس دادن اختیار و اراده به انسان چه معنایی دارد؟ لازمه‌ی اراده‌ی بشری حسن و قبح عقلی است زمانی که زرتشت شریعت خود را به جای حسن و قبح عقلی می‌گذارد، اختیار چه معنایی دارد. آزادی اراده در ضحاك معنی دارد که مارهای وی نماد عقل زمینی در برابر شریعت متافیزیکی است و انسان با عقل خود مسیر درست را تشخیص می‌دهد. قوانین و حق از پیش تعیین شده و ابلاغ شده توسط زرتشت/شاه و اطاعت مردمی که فاقد تشخیص حق نیستند، تناسبی با آزادی و اراده ندارد، اما در میترا اصلاً حقی قبل از توافق و رضایت همان مردم وجود ندارد که کسی به نمایندگی از آن ادعای حاکمیت بر دیگران را داشته باشد. زمانی که حق ماقبل توافق و ماقبل عقل انسان وجود دارد و تنها زرتشت/شاه صاحب حقیقت است، مخالفان حق باید با خشونت نابود گردند. (در باره‌ی خشونت مقدس زرتشت رجوع شود به فصل طرحی از نظریه دولت)

Do Not Distribution

بنابراین، زرتشت بنیاد دین و جامعه‌ی خویش را بر اساس سلسله مراتب و ساختاری طبقاتی گذاشت که در ادامه‌ی نظم و سلسله مراتب کیهانی/متافیزیکی است و مخالفان این نظم متافیزیکی عوامل اهریمن و دروغگویان هستند، جامعه‌ی طبقاتی زرتشت (یسنا ۳۲ بند۱، یسنا ۳۳ و یسنا ۴۶). که بر اساس حاکمیت شاه، روحانی و اشراف نظامی است، هیچ ارزشی برای عامه‌ی مردم قائل نیست و مشروعیت این ساختار طبقاتی و قداست شاه، نه از مقبولیت مردمی، بلکه متناسب بودن آن با نظم‌کیهانی و خواست اهورامزدا، که زرتشت یا شاه شاهان نماینده‌ی آن هستند، می‌باشد. همان‌طور که گیرشمن اشاره می‌کند: آن‌چه شاهنشاه ایران از ملت‌های تابع می‌خواست «زیستن به خاطر او، کار کردن به خاطر او، برآوردن همه‌ی خواهش‌های او و مردن در راه او» (گیرشمن به نقل رضایی، ۱۳۸۴، ۳۱۵).

برخلاف آیین میترا که مبتنی بر برابری افراد و ساختار طبقاتی در آن تأثیری نداشت و توافق و رضایت شخص را در بستن قرارداد، مهم‌تر از ماهیت و موقعیت شخص می‌دانست، دین زرتشت دینی طبقاتی و سیاسی است. اصول دین زرتشت مطلق و فراتر از حوزه‌ی اختیارات و رضایت شخص است. ساختار طبقاتی جامعه را می‌پذیرد. هات ۳۲ «همه‌ی شما بایستی به آموزش‌هایم گوش فرا دهید، ای برزیگران و پیکاریان و نجیب زادگان آموزش‌هایم را به عمل آورید» (رضی، ۱۳۸۰: ۱۶۴). یسنا هات ۳۳: «ای مزدا منم که آیین را در این سرزمین استقرار خواهم بخشید گروه مزداپرستان را پارسایان و جنگاوران و پیشه‌وران و کشاورزان را از گزند دیویسنان نگهبان خواهم بود... کشت‌زارها را از آفات نگاهدار باشم» (رضی، همان، ۱۶۸). در اینجا متوجه می‌شویم که مخاطب زرتشت نه افراد برابر یا عامه‌ی مردم، بلکه طبقات جامعه هستند. دین زرتشت به نفع اشراف برده‌دار نیز بود، که منفعت خود را در متحد کردن تمام مردم و دولت مقتدر می‌دیدند. بنابراین، «دین زرتشت ایدئولوژی تمام مردم ستمکش نیست آرزوهای محروم‌ترین و رنجبرترین مردمان آن زمان یعنی بردگان را منعکس نمی‌کند آیین مزدایی یك آیین جهانی نیز نیست، به غیر آریایی‌ها به چشم حقارت می‌نگرد» (شایان در دهباشی، ۱۳۸۸: ۱۸).

هم‌چنین زرتشت معتقد به اجبار و دست‌یابی به قدرت سیاسی برای گستراندن آیین خود است، «اینان که با بدی و زشتی خو کرده‌اند... باید میانشان شهریاری نیرومند برانگیخته شود تا زشتی را مهار و بند کرده و آرامش را گسترده کند، دروغ‌زنان را به کیفر برساند...» (هات ۵۳ نقل از رضی، ۱۳۸۰: ۲۰۱). به جای توجه به عامه‌ی مردم سعی در جذب شاهان و بزرگان دارد «که میان انجمن برادران - مگ مغ - و ایمانی استوارتر دارد او کو ویشتاسب است... سرود نیك برای ویشتاسب... جاماسپ و...» (رضی، ۱۳۸۰: ۱۸۷). به اعتقاد زرتشت «شاهان خوب باید حکومت کنند تا زمین آبادان شود و ستوران فراوان». (رضی، همان: ۱۸۹). بعد از گرایش شاه به دین او در هات ۴۸ خوش بینی خود را از پیروزی مزدیسنان اعلام می‌دارد (هات ۴۸ به نقل از رضی، همان:۱۸۸). یعنی دینی سیاسی به معنای سلطه و ابزاری در خدمت قدرت شاهان. در ظاهر قدرت و سیاست ابزار حقیقت دینی است، اما این دین و حقیقت اهورایی است که ابزار قدرت سیاسی و سلطه‌ی آریایی‌ها می‌شود.

Do Not Distribution

کلمه‌ی قربانی در زبان زرتشت نیز همتراز با اندیشه می‌شود (گیمن، ۱۳۷۸: ۵۶). ایمان به توانایی روان، اندیشه، دعا و... همیشه با سِحر و جادو فاصله‌ی زیادی ندارد (گیمن، همان:۵۷). زرتشت با درونی کردن قربانی، قربانی بیرونی را محکوم کرد. زرتشت قربانی گاو را محکوم کرد و (زیست) انسان را قربانی کرد. میترائیان با قربانی کردن گاو خودشان را اگزیستنس می‌کردند و به شادی و رقص و رهایی غرایز می‌پرداختند، اما زرتشت غرایز و زیست فردی اشخاص و شادی دیونیزوسی آن‌ها را فدای مفاهیم کلی و توخالی اندیشه‌ی نیك و... کرد. سحر و جادوی کردار و پندار نیك که انسان را به سعادت می‌رساند، سعادت واقعی و زمینی را از مردم گرفت. زرتشت به انسان مسئولیت داد تا از خدا رفع مسئولیت کند. زرتشت با سلطه‌ی مفاهیم توخالی نیکی، هنر زیستن را از مردم گرفت و با برساختن سعادت موهوم، سعادت واقعی را نابود کرد. زرتشت اجبار بیرونی را با درونی کردن اجبار از بین برد. زرتشت ایمان به آزادی را با اولویت دادن به ایمان به بندگی کشاند. زرتشت خدای تقدیر را با درونی کردن خدا از بین برد و حق و انسان را فدای قدرت سیاسی دین کرد.

-زرتشتی بودن هخامنشیان در تقابل با میترای مادی

گفتیم که زرتشت در حوالی ۶۰۰ تا ۵۰۰ ق. م. می‌زیسته است. به گفته‌ی گلدنر زمان زرتشت از شش قرن قبل از میلاد تجاوز نمی‌کند (فرشادمهر، ۱۳۸۸: ۲۷۱) و اوج تبلیغات وی در سال‌های پایانی پادشاهی ماد بوده است و نوك تیز حمله‌ی وی آیین مادی میترا بوده است. چه زرتشت آن‌طور که هنینگ و نیبرگ می‌گویند در شرق زایش یافته باشد و چه – همان‌طور که بارتولومه – می‌گوید در غرب، هر دو گروه اتفاق نظر دارند که دلیل مهاجرت وی میترائیان و فرار وی از دست آن‌ها بوده است، که دین و آیین زرتشت را نپذیرفته‌اند. همان‌طور که پورداوود به درستی اشاره کرده است نظریه‌ی مادی بودن زرتشت دوباره به قوت قبلی خود بازگشته است و بارتولومه به درستی با وجود مدارکی دال بر شرقی بودن زرتشت، وی را مادی دانسته که بعد از شکل‌گرفتن تصویر شرّ ناشی از مادها و میترائی‌ها، به شرق پناه برد. زرتشت ناامید از گسترش دادن دین خود در میان میترائیانِ مادی به سرزمین شرق پناه برد «به کدامین سرزمین روی آورم از این جا بگریزم به کجا پناه جویم... از نجبا و سربازان دورم می‌دارند... نه جامعه خشنودم می‌دارد... نه فرمان روایان دروغ‌پرست» (یسنای ۴۶ بند۱). بنابراین، زرتشت برعلیه میترای متقدم مادی عصیان کرده و سپس گریخت و به شرق پناه برد.

زرتشت بعد از گریز از دست میترائیان مادی، مبارزه و تبلیغات فرهنگی شدیدی را بر علیه ماد و آیین آن‌ها شروع کرد. هنینگ، نیبرگ، گیمن، هینتس و... خطاب و نوك تیز حملات زرتشت را آیین میترا می‌دانند. در همین اثنا که زرتشت مشغول تبلیغات دینی/فرهنگی بر علیه مادها و آیین آن‌ها بود کوروش و مبلغان وی مبارزه‌ی شدیدی را بر علیه ماد و شاه آن‌ها آژی‌دهاك آغاز کرده بودند. «کوروش و زرتشت در یك زمان می‌زیسته‌اند» (فرشادمهر، ۱۳۸۸: ۲۷۱). دشمن مشترك ماد/میترا باعث اتحاد زرتشت/کوروش گشت. اتحاد دین و دولت در

Do Not Distribution

فرهنگ سیاسی ایرانی، نطفه‌ی آن با اتحاد کوروش و زرتشت، یکی به دلیل نظامی/سیاسی و دیگری به دلیل آیینی/دینی، بسته شد.

همان‌طور که کوک اشاره کرده است، کوروش از قبل نقشه داشت که یوغ حاکمیت منفور مادها را براندازد به همین دلیل منابع میخی بین‌النهرین حکایت می‌کنند که کوروش با بابل روابط سیاسی برقرار کرد تا از غرب خیالش راحت باشد. «او هم‌زمان متوجه‌ی شمال و شرق نیز بود و می‌توانست سری هم به پیامبر خود در کاشمر زده باشد، که در آن زمان زرتشت آوازه داشت... زرتشت نیز (به این ملاقات) مایل بود. دیدار آن دو با هم احتمالاً در ۵۵۵ ق. م، بوده است، ... از آتش‌دان‌های پاسارگاد، زرتشتی بودن کوروش ثابت می‌شود» (هینتس، ۱۳۸۶: ۹۳). کوروش از نظر نظامی/سیاسی و زرتشت با تبلیغات فرهنگی/دینی، از قبل سعی در نابودی مادها و میترا داشتند. زرتشت که در شرق مأوایی یافته بود و با اساطیر شرقی آشنا شده بود. در توافق با کوروش، در قبال گستراندن دین زرتشت وعده‌ی مشروعیت بخشی به اقدامات کوروش، و نابودی ماد/میترا را خواستار شد. یا کوروش در قبال وعده‌ی گستراندن دین وی، خواهان مشروعیت بخشی به شمشیر وی و منفور کردن مادها برای نابودی آن‌ها بوده است. با قالب کردن اساطیر شرقی، آژی‌دهاك را به پادشاه ماد، و کیخسرو و فریدون را به کوروش قالب کرد.

در مورد زرتشتی بودن هخامنشیان نظریه‌های متعددی وجود دارد، برخی زمان سنتی را پذیرفته و گشتاسب کیانی را پدر داریوش می‌دانند مانند: زینر دوشن‌گیمن ،اومستد، اشپیگل، ویل‌دورانت و هرتل، کامرون و ماریان موله که هخامنشی را از داریوش به بعد زرتشتی می‌دانند (گری در دهباشی، ۱۳۸۸: ۸۴۰). کای بار، بویس، کمرون، کلمن، دیاکونوف، گلدنر، گرشویچ، هرتسفلد، هینلز، کنت، امستد و ویسهوفر هخامنشیان را کلاً زرتشتی می‌دانند (یاما اوچی، ۱۳۹۰: ۴۸۲). برخی معتقدند هخامنشیان دین آریایی قدیم و چند خداپرست... هرچند مردم به تدریج دین زرتشتی را می‌پذیرفتند، بنونیست، مهرداد، بهار، نیبرگ، گیرشمن و زرین‌کوب از این دسته‌اند. گروهی هم نیمه‌ی اول هخامشنی - کوروش و درایوش - را زرتشتی نمی‌دانند ولی شاهان متأخر، از اردشیر دوم به بعد را زرتشتی می‌دانند، داندامایف، ابایف، جکسون و... طرفداران این نظریه هستند (گری، دهباشی، ۱۳۸۸: ۸۴۰). مری بویس که تفکیکی میان اوستای قدیم - گاتا - و اوستای جدید حتی با دین آریایی باستان قایل نیست، هخامنشیان را پیرو دین زرتشت می‌داند، برخی دیگر مانند دیاکونوف هخامنشیان را پیرو اوستای جدید، نه گاتا می‌داند (همان:۸۴۰). به نظر می‌رسد با توجه به کشف آتشدان‌های زمان کوروش و تطبیق اساطیر، نظریه‌ی زرتشی بودن هخامنشیان قابل قبول‌تر باشد.

«یافته‌های باستان‌شناسی پاسارگاد زمان کوروش و... توصیف هرودت از مذهب پارسیان هماهنگ با دین زرتشت... نشان از این دارد که کیش زرتشت عنوان کیش رسمی شاهنشاهی بزرگ هخامنشیان را داشته است» (بویس، ۱۳۷۵: ۱۰ -۱۱). باقی مانده‌ی سه آتشدان پراکنده در سمت جنوب غربی پاسارگاد دیده می‌شود که نشان از مذهب زرتشتی کوروش دارد (بویس، همان: ۸۴). «کوروش، مقبره‌ی خود را چنان ساخت تا هم تقدیس خود و ماندگاری خود را بعد از مرگ بر خلاف رسم زرتشتیان که جسد باید خورده می‌شد، حفظ کند و هم به شکل

Do Not Distribution

پلکانی و سنگی که نه با خاك و نه آب تماس داشته باشد که، مـذهب زرتـشتی را حفـظ کنـد» (همان:۸۹). افراد خاندان هخامنشی از زمان کوروش زرتشتی بودند و مانند دیگر مردم پـارس به ظاهر با هدایت مجوسان ماد دین پذیرفتند (بویس، ۱۳۸۶: ۶۱). کوروش مـذهب زرتـشتی داشته است (فرشادمهر، ۱۳۸۸: ۲۵۵). تردیدی نمی‌توان داشت که دین هخامنـشیان جزئـی از آیین زرتشتی است (یونگ، ۱۳۹۰: ۱۳۵).

بعضی از پژوهش‌گران در زرتشتی بودن هخامنشیان (داریوش و کـوروش) تردیـد کـرده، می‌گویند در کتیبه‌ها نامی از زرتشت برده نشده است، اما همان‌طور که مولتون به درستی اشاره کرده است، شاهان مسیحی قرون وسطی نیز نام پولس رسول را حذف کرده و پیروزی خـود را مستقمیاً به خدا و مریم مقدس نسبت می‌دادند (گیمن، ۱۳۶۳: ۹۴). خلفای عباسـی نیـز بـدون این‌که اشاره‌ای به پیامبر اسلام کنند، خود را نماینده‌ی خدا (ظل السطان) و، قـدرت خـود را مستقیماً نشأت گرفته از طرف خدا می‌دانستند. آیا این دلیلی بر مسلمان نبودن یـا عـدم اعتقـاد آن‌ها به پیامبر اسلام است؟ «خالی بودن جای نام زرتشت در نبشته‌های هخامنـشی نمـی‌توانـد زرتشتی نبودن آن‌ها را ثابت کند، ساسانیان نیز در هیچ یك از نبشته‌های خود نامی از زرتـشت نبرده‌اند» (رجبی، ۱۳۸۰: ۴۳). آیا کسی در زرتشتی بودن ساسانیان می‌تواند به این دلیـل کـه اسم زرتشت را نبرده‌اند شك کند؟ در کتیبه‌های آشوری بابلی و عیلامی که الگوی کتیبه‌هـای ایرانی بود هم اسمی از پیامبران نیامده است (بویس، ۱۳۷۵: ۱۷۴). بعضی‌هـا در رد زرتـشتی بودن هخامنشیان، می‌گویند، داریوش از انگره‌مینو – اهریمن – اسمی نبرده اسـت... در حـالی که در گات‌ها نیز واژه‌ی دروغ بیشتر از انگره‌مینو به کار رفته، در یسنای فراورنه اصـلاً اسـم انگره‌مینو نیامده است...» (همان:۱۷۴). ما بعداً در بحث از اساطیر ایرانـی مفـصلاً بـه رابطـه‌ی هخامنشیان با زرتشت و داستان کیانیان باز خواهیم گشت، در اینجا فقط اشاره شود که نام نبردن از زرتشت در هخامنشیان به دلیل استبداد مطلق و پیوند بی واسطه‌ی شاه و خدا بود تا واسـطه‌ی زرتشت را حذف کنند (رجبی، همـان: ۴۴ –۴۵). اصـطلاح زرتـشت تعبیـری غربـی اسـت، زرتشتیان خود را مزدیسنان و مزداپرست می‌نامیدند. مزدا نقش تعیین کننده را داشته نه زرتشت (لومل در رجبی، همان:۴۶). «نام اهورامزدا، وجود دیوان و دو اصل ارته/اشه و دروغ، شباهت میان گات‌ها و کتیبه‌های هخامنشی است» (بهار، ۱۳۸۴: ۱۶۱). تفاوت واژگان فارسی باسـتان با اوستا به این معنی نیست که هخامنشیان برداشت دینی متفاوتی از زرتشت داشـتند (شـوارتز، کمبریج، ۱۳۸۷: ۸۲۰)، تضاد دروغ و راستی و تکیه بر اهورامزدا، در گات‌ها و کتیبـه‌هـای هخامنشی یکسان است (همان:۴۷). تا زمان داریوش بشارت زرتـشت و فرهنـگ زرتـشتی در غرب و میان پارس‌ها گسترده می‌شود (رضی، ۱۳۸۵: ۵۹). سنگ‌نبشته‌های ایرانـی بـا چنـان یقینی زرتشتی انگاشته شده‌اند که گفته می‌شود تصویرها یا حتی متونی از اوستا را دارند به کار می‌گیرند (یونگ، ۱۳۹۰: ۱۳۵)، معقول است فرض کنیم بـه هنگـام کشورگـشایی اسـکندر اکثریت شهرها و روستاهای ایرانی زرتشتی بودند (بویس، به نقل از رجبی، ۱۳۸۰: ۴۳).

«بعد از اسامی – مادیِ غیر زرتشتی – به اسامی مانند داریوش – آریا وهومنـه – بـه معنـی کسی که پندار نیك را پشتیبانی می‌کند می‌رسیم، که کلمه‌ای زرتشتی است و منطبـق اسـت بـا قطعه‌ای از گات‌ها. خشایارشاه نیز کسی که به راستی سلطنت می‌کند... ارتاگرس یعنـی اردشـیر

Do Not Distribution

همه و همه اسامی زرتشتی که در نماز زرتشتی به نام راتام و هـوا اسـتعمال مـی‌شـود... ماننـد پیورتین‌های متعصب. صاحبان این اسامی زرتشتی بوده‌اند مانند اسامی متوکـل و المهـدی و... وصیت نامه‌ی مقبره‌ی داریوش کاملاً بر اساس خیر و شرّ زرتشتی است» (هرتسفلد، بی تـا: ۷۹ – ۷۸). مفاهیم سیاسی اساطیر هخامنشی چون آژی‌دهاك و دروغ خطاب بـه مادهـا، برگرفتـه از فرهنگ لغت زرتشتی است. داریوش در ادامه‌ی اهریمن کردن میترا، به قـول هینـتس، تمـامی مهرابه‌های میترایی را نابود و خشایار معابد دیوان را ویران می‌کند که به قول هرتـسفلد همـان معابد مادهای میترایی است.

امروزه این سخن هرودت که پارسیان/هخامنشیان معبد و آتشدان نداشته‌اند، اصلاً پذیرفتنی نیست (شوارتز، همان:۸۲۹). «در وجود معابد هخامنشیان جای هیچ شك و تردیدی باقی نمانده است» (داندامایف، ۱۳۸۶: ۳۲۲). «باستان‌شناسی، وجود قربانگاه و محـراب در هخامنـشیان را تأیید می‌کند» (کوك، همان: ۲۶۷). «بناهای آیین هخامنشی پاسـارگاد نـشان از تـأثیر عمیـق زرتشت است» (هینتس، ۱۳۸۶: ۸۳). «امروزه دست کم بیست جا را در پارس می‌شناسیم که در زمان داریوش در آن‌ها آتشگاهی وجود داشته است و نیایشی زرتـشتی برگـزار بـوده اسـت» (هینتس، همان:۳۶۸). گرشویچ نیز به درستی به نظریه‌ی بنونیست دال بر نبودن نام‌های ملهم از کیش زرتشت در الواح تخت جمشید تردید کرده است (کوك، ۱۳۸۳: ۲۷۵). مفهوم «ارت» در کتیبه‌ی هخامنشی همان «اشا» زرتشت است و دروغ کتیبه با مفهوم گاتـای آن یکـسان اسـت، وقتی می‌گویند ای اهورامزدا کشور را از دروغ در امان نگه‌دار یعنی از بی قـانونی و آشـوب و... زرتشت هم می‌گوید دروغ‌پرست شهر و روستا را از عمران و پیشرفت بـاز مـی‌دارد، فقـط معتقدان به اشا شایسته‌ی رهبری دارند (رضی، ۱۳۸۰: ۱۳۰). «ناچاریم باور کنیم هخامنشیان از داریوش به بعد زرتشتی بوده‌اند اما به گونه‌ای خاص... تفاوت‌ها یا ناشی از تحولات گـات‌هـا پس از زرتشت بوده یا داریوش گات‌ها را با نیازهای شاهنشای خود وفق داده است» (گـیمن، ۱۳۶۳: ۱۰۰ –۱۰۱). «آموزه‌ی زرتشت توسط کوروش و داریوش که اعتقاد خود را بـه دیـن نو اعلام داشتند نقشی جهانی یافت» (هینتس، ۱۳۸۶: ۸۶). «پادشاهان هخامنشی دین زرتشت را دین رسمی خویش کرده بودند» (ایوانف، ۱۳۵۹: ۱۰۷).

استدلال دیگری که در ردّ زرتشتی بودن شاهان هخامنشی می‌آورند، این است که ذکر اسـم اهورامزدا دلیلی بر زرتشتی بودن نیست، چون اهورامزدا فقط خدای زرتشتیان نیست و قبـل از زرتشت هم بوده است. اولاً اگر قبل از زرتشت بوده فقط اهورا بوده نه اهورامزدا، زرتـشت در مقابل میترا، مزدا به معنی خردمند را به اهورا اضافه کرد. به قول تاوادیا اگر اهورامزدا در ایران پیش از زرتشت پرستیده می‌شد، چرا یك یشت در ستایش او سروده نشده است (تاوادیا به نقـل از گیمن، ۱۳۶۳: ۱۰۰). بنابراین، نیـایش اهـورامزدا نمایـانگر کـیش زرتـشتی داریـوش و خشایارشاه است (ایوانف، ۱۳۵۹: ۱۰۷).

استدلال دیگری که می‌آورند این است که رفتار شاهان هخامنشی متناسب با دیـن زرتـشت نبوده است. اولاً که بسیاری از کردار آن‌ها «مانند ازدواج با محارم از اصول دین زرتشت بـود. ازدواج با محارم از مهم‌ترین اعتقادات دین زرتشتی است... نوعی پرهیزگاری و ارزش تلقـی و حتی اقدامی مؤثر علیه نیروهای اهریمنی بود» (کمبریج، گرشویچ، ۷۸۴) که شاهان هخامنشی

Do Not Distribution

نیز آن را مقدس و امری رایج در میان آنان بود. دوماً کدام پادشاه در کدام دین رفتار سیاسی او مطابق آموزه‌های دین بوده است. شاهان مسیحی یا خلفای اسلام، کدام کردار آن‌ها متناسب با آموزه‌های اسلام و سیره‌ی پیامبر بود. منطق قدرت با منطق دین تفاوت دارد. قدرت منطق خود را به هر کسی مستقل از اعتقادات او تحمیل می‌کند. اعتقادات صرفاً برای توجیه و مشروعیت بخشی باقی می‌مانند نه انگیزش کردار. ثالثاً از نظر سیاسی، رفتار سیاسی هخامنشیان کاملاً مطابق با زرتشتی است کشتار و سرکوب هخامنشیان نسبت به مادها، در ادامه‌ی «با تبرزین بکش» و اهریمن و دیو خواندن مادهاست.

استدلال دیگری که در ردّ زرتشتی بودن هخامنشیان آورده‌اند، این است که شاهانی چون کوروش و داریوش اسم خدایان دیگر را برده و برخلاف روح زرتشتی نسبت به مذاهب دیگر و خدایان آن‌ها تساهل به خرج می‌دادند. در جواب باید گفت تساهل شاهان هخامشنی ربطی به روحیه دینی آنان ندارد و بیشتر مربوط به زیرکی سیاسی و سیاست خارجی آنان می‌باشد. نظر مساعد کوروش و کمبوجیه نسبت به مذاهب معلول دو علت یکی مصالح زمان - مثلاً استفاده از یهود برای حمله به مصر - دیگری ابتدایی بودن مذهب آنان که توان رقابت با ادیان شرق قدیم را نداشت (داندامایف، همان: ۳۳۱). همانندی بین آیین زرتشتی و دین هخامنشیان چندان زیاد است که نمی‌توان نتیجه نگرفت که آیین زرتشتی دین شاهان هخامنشی، دست‌کم از داریوش به بعد بوده است (اسکیرو در کرتیس، ۱۳۹۰: ۷۸). داریوش نمی‌توانست به خدایانی مانند آناهیتا و میترا که درمیان مردم شهرت داشتند، فرمان عدم عبادت صادر کند. به قول بنونیست میترا در مرکز ثقل اساطیر ایران بود و به قول «میه» در زمان داریوش بین زرتشت و آیین باستانی سازش ایجاد شد (داندامایف، همان: ۳۱۹). البته این سازش نه با میترای اصلی بلکه میترای زرتشتی شده است، در واقع احترام به همان زرتشت است که قبلاً گفته‌ام، در ضمن هم اکنون نیز بسیاری از کشورهای اسلامی با اسرائیل رابطه دارند و یا نسبت به ادیان دیگر و پیروانشان تساهل به خرج می‌دهند، آیا دلیلی بر غیر اسلامی بودن آن‌هاست؟ تساهل شاهان هخامنشی یا ذکر کردن اسامی خدایان دیگر به دلیل کسب مشروعیت و توجیه سلطه‌ی خود بر آنان است. ناپلئون بناپارت نیز در مصر از قرآن و خدای مسلمانان تعریف می‌کرد، آیا دلیلی بر اعتقاد او به اسلام بود؟ نه، صرفاً برای کسب مشروعیت خود این کار را می‌کرد. باورهای دینی اغلب فرمانروایان ایرانی جنبه‌ی تبلیغاتی داشته تا انگیزه‌ی درونی و «احترام داریوش به دین دیگر اقوام، بیشتر به حساب سیاست باید نوشت تا باوری دینی» (هینتس، ۱۳۸۶: ۴۷۷) «داریوش سخت‌گیری دینی را فدای آرامش امپراطوری کرد... دانست که همه زرتشتی نیستند» (هینتس، ۱۳۸۶: ۳۷۰). در عین حال با پذیرش ظاهری سعی در نابودی دیگر ادیان و تحمیل دین زرتشت داشتند. داریوش با تمام زیرکی‌های سیاسی، در مقابل آیین میترا و مادی‌ها سرسوزنی هم تساهل نداشت. چون اساس تمدن و دین ایرانی در مقابل تمدن و دین مادی به وجود آمده بود. امکان تساهل در مقابل ماد و آیین میترایی آن وجود نداشت. ما بعداً در مورد داریوش و اقدام او بر علیه گئوماتا مفصل بحث خواهیم‌کرد، در اینجا فقط اشاره شود که سخت‌گیری داریوش نسبت به ماد فقط مربوط به آیین و دین میترایی ماد نیست بلکه همان‌طور که خود نیز در کتیبه‌ی بیستون اشاره کرده است، سخت‌گیری وی نسبت به شورش ماد نسبت به

Do Not Distribution

دیگر شورشیان بی اندازه بود و حداقل ۳۴ هزار کشته و ۱۸ هزار اسیر به جا گذاشت (کوك، ۱۳۸۳: ۱۱۲). تنفر سیاسی پارس‌ها از مادها بی تأثیر از نفرین دینی زرتشت از میترا نبوده است. چون در گات‌ها نیز کفار را باید با سلاح نابود کرد (یسنا۳۱/۱۸) و کسی که به کافر با زبان و اندیشه یا دست بدی کند به میل اهورامزدا عمل کرده است (یسنا۳۲/۲). هومباخ Humbach و لومل به درستی منظور از سلاح را در یسنای ۱۸ همان جنگ افزار می‌دانند (آشتیانی، دهباشی، ۱۳۸۸: ۵۹۴).

امروز نیز ثابت شده که معبد دیوانی که خشایار شاه به آن اشاره کرده است، مربوط به خدایان مادی و ناشی از اعتقاد زرتشتی وی بوده است. هرتسفلد به درستی ویرانی دیوها توسط خشایار را مربوط به دیوهای خدایان مادهای شورشی می‌داند (یاما اوچی،۱۳۹۰: ۴۸۷). همان‌طور که مارتین شوارتز می‌گوید: یگانه پرستی انگیزه‌ی خشایار نبوده است و خشایار پرستش دیگر خدایان را منع نکرده است، از کوروش تا خشایار پرستش دیگر خدایان که با هدف سیاسی آنان هماهنگ بود حمایت می‌کردند، آنان تنها پرستش‌گاه‌های شورشیان را ویران می‌کردند (یاماوچی، همان:۴۸۷). به قول فرای، هدف خشایار دیوهای ایران بوده‌است که برای پارس اهمیت خاصی داشته است و اقدام او قاطعاً برای ایرانی کردن فارس به لحاظ فرهنگی و دینی بوده است (همان:۴۸۷). بیانچی و شوارتز و بالسر هم دیوان را خدایان کهن ایرانی مانند میترا می‌دانند (همان:۴۸۷). «شاهان هخامنشی مدارای دینی داشتند اگر هم معبدی را ویران کردند پس از شورش سیاسی و به عنوان مجازات بود... اما در مورد زیارتگاه دیوان انگیزه‌ی دینی داشته است... واژه‌ی دیو می‌رساند او انگیزه‌ی زرتشتی داشته است» (بویس، ۱۳۷۵: ۲۵۶). «خشایار سخن از ویرانی دیوها و قانون اهورا می‌گوید... همگان همداستانند که پرستندگان دیوها بابلیان یا مصریان نبودند بلکه ایرانیان یا دست کم آریایی‌ها بودند... میترا از دیوان است...» (فرای، ۱۳۴۴: ۱۹۲ - ۱۹۳). البته آریایی پنداشتن میترا از پیش‌فرض‌های غلط فرای است که قبلاً گفته‌ام. محکومیت «دیوها در زمان خشایارشاه از کتاب‌های فقهی گرفته شده است... دئوها در گات‌ها... خشایار یکتاپرست نبوده‌است، در کتیبه‌ی او و منابع کلاسیك شاه تنها در یکی از کشورهای تحت حکومت خود پرستش دیوها را تشخیص داد. در میان این کشورها یك جا بود که پیش‌تر در آن جا دیوها را می‌پرستیدند» (نیولی، ۱۳۸۱: ۱۰۸). هارتمان گالینگ و نیبرگ منظور از معبد دیوان را معابد یونان و بابل و... می‌دانند در حالی که خشایار اشاره کرده است در میان این کشورها یك جا بود که دیوها را می‌پرستیدند. بنابراین، خشایارشاه مذهب میترا و سایر خدایانی که از طرف زرتشت مطرود شده بودند - دیوها - منع کرد و معابد آنان را ویران ساخت (داندامایف، ۱۳۸۶: ۳۱۹). نظر هرتسفلد ذی حق‌تر است که منظور از دیوها را خدایان قبیله‌ای (مادهای شورشی) یعنی میترا و آناهیتا دانسته است (همان). در اینجا مجال بحث از مغان نیست و ما در ادامه به طور مفصل از مغ‌ها و این‌که آنان نه مادی، بلکه پارسی بودند و نه میترایی، بلکه زرتشتی بحث خواهیم‌کرد، در اینجا فقط اشاره شود که نظریه‌ی هرتسفلد - همان‌طور که داندامایف نیز اشاره کرده است - که معتقد است مبارزه علیه خدایان مذکور مبارزه علیه مغ‌ها بود، اشتباه کرده است. نظر هرتسفلد دال بر دشمنی هخامنشیان

Do Not Distribution

و مغ‌ها پایه و اساسی ندارد (داندامایف، همان:۳۲۰). اتفاقاً مبارزه مذکور نه علیه مغان بلکه با تبلیغ مغان زرتشتی بر علیه ماد و آیین میترا بوده است و خشایار تحت تأثیر مغان بر ضد دیوها قیام کرد (همان:۳۲۵). مغان خشایار را وادار به ویرانی معبد دیوها کردند (رضی، ۱۳۸۵: ۶۰) همان مغانی که کتاب وندیداد یا قانون ضد دیو را بر ضد ماد و میترا به نگارش در آوردند.

-زرتشتی /ایرانی کردن میترا:

تاریخ پارس و ماد را بدون درك کنش و واکنش میان میترا/زرتشت نمی‌توان نوشت. «از لحظه‌ی ورود ایرانیان به عرصه‌ی تاریخ دو شکل مختلف مذهب ابتدایی داریم، یك گروه پرستش میترا که در رأس دیوها است و دیگری مزدا» (رضی، ۱۳۸۲: ۱۸۵). میترا آیین برابری و زرتشت طبقاتی، «در دوره‌ای میان اواخر هزاره‌ی نخست تا قرن ۶ ق. م، دو آیین زرتشت و مهر در ایران رواج داشت، زرتشت کم‌کم در میان طبقات حاکم راه می‌یابد و مهر به عنوان مظهر برابری و برادری در میان توده‌ی پیشه‌وران و دهقانان جای می‌گیرد» (بهار، ۱۳۸۴: ۳۹). در فرهنگ عامه مهر توانسته به ایزد عامه تبدیل و حتی خلق را از اهورامزدا گرفته و به مهر داده‌اند (همان:۳۵۲). «عدم منابع درآمد گروندگان تأمین هزینه‌ی کمك داوطلبانه و نذور مهرابه‌ی کوچك از نشانه‌های عامه بودن دین مهر است... هر چند بزرگان نیز گرایش به دین مهری داشتند اما بیشتر گروندگان از توده‌ی فقیر و بی بضاعت بودند، مسأله‌ی بودجه و مخارج مهرابه‌ها به سختی تأمین می‌شد حکومت‌ها کمکی به آیین و طریقت مهری نمی‌کردند» (رضی، ۱۳۸۱: ۲۷۶ – ۲۷۷). اگر سیری در تاریخ ادیان داشته باشیم، از زرتشت تا مسیح و اسلام، همیشه هزینه‌های هنگفتی را خرج معابد کرده‌اند، به این دلیل که دین‌های دولتی و اشرافی بوده‌اند بر خلاف مهر که آیین عامه‌ی مردم بوده و در غارهای طبیعی به اجرای مراسم می‌پرداخته‌اند. مهر، آیین توافق و برابری است، سیاستمداران و مقدس‌دینان زرتشت و اسلام که در رأس هرم هستند، نمی‌توانند با برابری و قرارداد میترا سازگار باشند. اما چون از یك سو، میترا به عنوان آیین برابری در میان عامه‌ی خلق رواج داشته است و آیینی همه‌گیر در ماد بوده است، و از سوی دیگر اساس سرزمین و فرهنگ پارس‌ها مصادره‌ی مادها بوده است، برای توجیه مشروعیت خود در سرزمین و سیاست مادها، می‌بایست تکلیف میترا که دیگری زرتشت هخامنشیان بود، روشن شود تا موفق به هضم مادها و مردم بومی در سیستم خود و نابودی انگیزش شورش مادها شوند، در مقابل میترای مقدم مادی، میترایی تقلبی و زرتشتی را برساختند، میترایی که به قول پورداوود مُهر زرتشتی خورد. ما قبلاً از میترا/قرارداد مقدم مادی به تفصیل سخن گفتیم اکنون چگونگی برساخته شدن میترای تقلبی زرتشتی/ایرانی را نشان خواهیم داد.

میترای ایرانی/زرتشتی شده، از معنای پیمان برابر، به احترام فرودست به فرادست تغییر معنا داد. از وفاداری دو طرف به پیمان به وفاداری زیردستان به حاکمان تغییر معنی داده شد. اما چرا تغییر معنی یافت؟ همان‌طور که قبلاً گفتیم جامعه و دولت ماد، مبتنی بر قرارداد اجتماعی و

Do Not Distribution

متکی بر آزادگان بود تا اشراف. ظرفیت تحقق و اجرای مفهوم میترای اصلی را داشت. در جامعه‌ی ماد با پیمان بین دو نفر یا دو گروه، میترا از نیستی انتزاع در هستی اجتماع ظاهر می‌شد. بعد از انعقاد قرارداد و توافق دو نفر، میترا وارد کارزار می‌شد، آن هم صرفاً برای رعایت و تعهد به پیمانی که مبتنی بر رضایت بوده است. میترا با خوب و بد پیمان و این که پیمان باید مبتنی بر مجموعه‌ی اصول دینی یا اخلاقی باشد، کاری نداشت. «مبادا پیمان بشکنی، نه پیمانی را که با یك دروغ‌پرست بسته‌ای، نه پیمانی که با یك راستی‌پرست بسته‌ای، هر دو پیمان است، خواه با دروغ‌پرست و خواه با راستی‌پرست» (۲/۱۰ به نقل از دوستخواه، ۱۳۶۱: ۱۹۳). در این جامعه و فرهنگ، رضایت و توافق افراد مبنای هر خوبی و بدی بود و هیچ خوب و بد از پیش تعریف شده طبق اصول دین و عقل و... جود نداشت. اما در جامعه‌ی ایرانی/هخامنشی، که بنیادش متکی بر اساطیر دینی و حقایق مطلق متافیزیکی زرتشت بود و نظم سیاسی حاکمیت بر اساس سلسله مراتب و اطاعت رعیت از ارباب و شاه بود، امکان تحقق میترا به عنوان پیمان برابر ممکن نبود، چون هخامنشیان به فرمانبرداری نیاز داشتند به همین دلیل مهر را که نمادی از دوستی و پیمان بود تجدید (رضی، ۱۳۸۲: ۲۶۴)، اما معنای آن را از توافق به اطاعت – به قول لنتس – به فرمانبرداری و تکریم شاهنشاه و بزرگان تغییر دادند. بنابراین، میترا در ایران باستان اصلاً به معنای پیمان نبوده است بلکه – به قول هرتسفلد – چیزی شبیه به تعهد اخلاقی که اجتماع بر آن استوار است، بوده است. یا – به قول لنتس – تقوا معنی داده است، که باید «در معنی وسیع آن: تقدیس الوهیت و توجه به دستورات دینی و از آن جمله احترام، فرمانبرداری و تکریم پدر و مادر، شاهنشاه و دیگران» فرض شود (تیمه، ۱۳۸۴: ۳۰). به همین دلیل زرتشت که دین دولتی هخامنشیان بود، «وظایف میترا را به ایزد سروش، سپرد» (رضی، ۱۳۸۱: ۷۴). با توجه به نفوذ بی چون و چرای میترا و این که موبدان نمی‌توانستد اهورا را جایگزین کارایی برای او کنند، سروش که برترین و نزدیك‌ترین خدا به میترا بود را جانشین وی کردند. معنای سروش فرمانبرداری است. (همان: ۸۱) «در مزدیسنا اعتبار میترا کم می‌شود و سروش افزون می‌گردد، وظایف میترا و نکات برجسته‌ی او به سروش نسبت داده می‌شود... توصیف میترا در مهریشت، واژه به واژه در یسنای ۵۷ در مورد سروش می‌آید» (همان: ۸۲ – ۸۳). میترا را که پیمان دو طرفه است طرد و سروش را که فرمانبرداری است برجسته کردند، چون در راه رسیدن به اهورامزدا، فرمانبرداری از همه چیز برتر است (هینلز، ۱۳۸۵: ۷۶).

-تغییر درون متنی میترا و برساختن میترای زرتشتی (الگویی از برساختن کرد ایرانی):

شگرد عقل سیاسی ایرانی (چه دینی زرتشتی و چه سیاسی هخامنشی) این بود که بر خلاف عقل سیاسی سامی/عربی، جدا از نابود کردن و کشتن، تولیدگر است، با مسخ ماهیت واقعی امر مخالف، آن را درونی و خودی می‌کرد. چون هیچ چیز نباید بیرون از قلمرو عقل بماند، زیرا

Do Not Distribution

نفس ایده‌ی بیرون، منشأ اصلی ترس است (هوکهایمر، ۵۰). انسان بدوی گاه به قصد انتقام گرفتن قتل خویشاوند خویش، قاتل را به دورن خانواده‌ی خود می‌پذیرفت و بدین طریق حس انتقام جویی‌اش ارضا می‌شد (هورکهایمر، ۵۰). امروزه بسیاری از محققان غربی و حتی کُرد نیز دیدگاه ایرانی‌گرایی، مبنی بر همسانی فرهنگی ایران و کُرد را پذیرفته‌اند (Kinnane,1964,58). غافل از این که این دیدگاه نه بازتاب واقعیت، بلکه ناشی از درونی شدن سلطه‌ی ایران بر کُرد است. عقل ایرانی – به قول فوکو که به مناسبت دیگری گفته است – به جای تنبیه مراقبت کرده است. تفاوت برخورد ایران با عرب نسبت به کُرد، تفاوت دو دیدگاه سلطه است نه سلطه و آزادی. سلطه‌ی ایران بر کُرد سلطه‌ای نامرئی‌تر و مبتنی بر اندیشه و آگاهی است. رایج بودن این دیدگاه، ناشی از سلطه‌ی بیشتر و درونی شدن سلطه‌ی ایرانیت بر کُردیت است. تعارض مسئله‌ی کُرد با ایران از دیدگاه ذهنیت ایرانی و در درون یکی از عناصر حل شده است.

ما قبلاً در حد توان سعی در توصیف میترای واقعی و شناساندن تنفر زرتشت از آن کردیم. اما بعد چنان با مسخ میترای واقعی، میترایی تقلبی/زرتشتی برساختند که قرن‌ها محققان برجسته نیز متوجه آن نشدند. همان‌طور که با مسخ کُرد واقعی، کُردی تقلبی/ایرانی برساختند، با دیو و اهریمن کردنِ بُعد مخالف میترا و حذف آن‌ها، میترایی نازنین و حرف گوش‌کنِ زرتشتی برساختند. همان‌طور که با ضحاك و جِن کردن کُرد مخالف، کُردی سر به زیر و حرف گوش کن ایرانی برساختند، که ما در ادامه به طور مختصر به چگونگی زرتشتی کردن میترا می‌پردازیم که الگویی برای چگونگی برساختن کُرد ایرانی و بومیان اصیل است.

برای هر محققی روشن است که محتوای قدیمی یشت‌ها با اصول اوستا سازگاری ندارد. «برای محققان فرهنگ ملل آن‌چه در کتب مقدس اهمیت دارد، بخش‌هایی است که محتوایی دنیوی دارند که اغلب تعلق مستقیمی به متن کلی کتاب ندارند، مثلاً غزل‌های سلیمان به عنوان جزیی از عهد عتیق یا داستان یوسف در مصر سوره ۱۲ قرآن. در اوستا نیز آن قسمت از سرود خدایان یا یشت‌ها چنین متنی نامتناسب به شمار می‌رود» (هینتس، دهباشی، ۱۳۸۸: ۲۸۲). البته یشت‌ها – به قول پورداوود – مُهر زرتشتی خورده است. یشت‌ها با زرتشت تطبیق داده شد (رضی، ۱۳۸۲: ۱۸۵). مهریشت همه‌ی تحولات مهر را در فرهنگ ایران نشان نمی‌دهد، تنها آن بخش از شخصیت او که با زرتشت هماهنگ است باقی مانده است (بهار، همان:۳۱). کلنز که تاریخی بودن کیانیان را منکر، و پهلوانان را نه ملی ایرانی، بلکه میراث مشترك اساطیر هند و ایرانی می‌داند و آن (یشت‌ها) را تدوین یك تاریخ ملی که پهلوانان اساطیری هند و ایرانی را در یك ترتیب تاریخی به خاك ایران برده و مختصات سلطنتی را به آن اعطا کرده است، می‌داند. به اعتقاد او یشت‌ها کار ایدئولوژیك بر مبنای زرتشتی‌گری، که اساطیر گذشته را با سلسله‌ها پیوند دهد، است که با وجدان ملی ایرانی و آرمان سلطنت تطبیق داده شده است و تنظیم کنندگان یشت‌ها را ایدئوولوژیست‌های هخامنشی می‌داند (کلنز به نقل از نیولی، ۱۳۸۱: ۲۹۶).

«در جای جای یشت دهم، که از یشت‌های کهن است، اشاره‌هایی هست که در کهن بودن آن تردید نمی‌گذارد که میترا بزرگ‌ترین خدا معرفی شده و خبری از اهورامزدا نیست، با واژه‌ی دامی داته DAMI-DATEM به معنای آفریده هست که این واژه در وندیداد لقبی است که به اهورامزدا داده شده است» (رضی، ۱۳۸۱: ۶۳). در سرآغاز یشت دهم میترا آفریده‌ی اهورامزدا است که البته از دست کاری‌های زرتشت در یشت است (همان:۶۴). اسامی میترا و هوم در اوستای متأخر نشان موجوداتی‌اند که با موجوداتی که زرتشت طرد کرده است کاملاً تفاوت دارند (مولتون، ۱۳۸۷: ۶۲). «به تدریج صورت اصلاح شده‌ی میترا توسط موبدان تقریر شد، که میترا به درگاه اهورامزدا دست به نیایش برافراشته که چون دیگر ایزدان از وی نیز نام برده شود. میترا: من نگهبان آفریدگانم مردم از من نامی نمی‌برند...» (همان:۱۲۳). بعد از حذف میترا و نابودی اولیه‌ی وی توسط دستگاه زرتشتی/هخامنشی، میترای برساخته‌ی زرتشتیان، با خواهش و تمنا سعی در جاکردن خود در دستگاه زرتشتی دارد. همان‌طور که کُرد برساخته‌ی ایرانی سعی در جا کردن خود در سیستم ایرانی دارد و با افتخار از ایرانی بودن و به اصطلاح تجزیه طلب نبودن می گوید. چنان بلایی سر میترا آوردند و حذفش کردند و منفور که برای فرار از منزوی شدن، تمنای پذیرش (این بار) با رنگ لعاب زرتشتی می‌کند. «اهورامزدا چگونه پاسخ گلایه‌ی میترا را می‌دهد به عنوان جواز عبور و دخول به دین زرتشتی پس از زرتشت... اهورا شهادت دهد...» (رضی، همان:۱۲۱). شهادتین میترا یعنی توبه از میترا بودن و پذیرش دین زرتشت است. بعد از توبه و پذیرش دین زرتشت، اهورامزدا برای دلداری وی دوباره مقامی به او می‌دهد. در بند یکم یشت اهورا مزدا می‌گوید: «من در بزرگی و ستایش میترا را برابر مقام خود آفریدم» (همان). همان‌طور که هخامنشیان در کتیبه‌ها، اسم ماد را همسنگ پارس ذکر کرده‌اند و محققان و خودِ کُردها آن را معیار سیستم مشترك و برادری ماد و پارس کرده‌اند. در یشت ۱۳، فروردین یشت، اهورا به زرتشت می گوید میترا را هم وزن خود آفریدم. در یشت دهم: «میترا برای یاری ما... برای دادستانی ما... در سراسر جهان مادی شایسته‌ی ستایش است» (همان:۱۷۹)، همانند یاری کُردها در حفظ مرزهای ایران زمین.

بعد از آن که میترا، مُهر زرتشتی می‌خورد، زرتشت سعی در زرتشتی کردن کل رسوم میترا نیز دارد. در بند۲۱، زرتشت در اشاره به اهورا می‌پرسد که چگونه یك فرد مؤمن از «زوری» که مطابق دستور دین - مزدیسنایی نه دیوسنایی - تهیه شده است استفاده کند (همان: ۱۲۴). میترا پس از زرتشت از سوی زرتشتیان به ناچار و اضطرار در جرگه‌ی ایزدان زرتشتی پذیرفته شد، آسمان دیگرگون شد و تابع مراسم پذیرفته شده‌ی زرتشتی شد (همان:۱۲۶). «بند ۴۹ تا ۵۹ کرده ۱۲ و ۱۳، الحاقات زرتشتی است. به خصوص کرده‌ی ۱۳، که افول قدرت او (میترا) در اصلاحات مزدایی را نشان می‌دهد که دست تمنا به سوی اهورامزدا برای گله بر می‌آورد» (همان:۱۵۳)، همانند تمنای امروزی کُردها در ایرانی نشان دادن خود.

«خدایان باستان که دوباره وارد آیین زرتشت شدند، با افق گاتاها سازگاری یافته بودند، میترایی که به اوستا بازگشته بود دیگر خدای قربانی خونین نبود. هومه هم نوشابه‌ی سکر انگیز نبود، بلکه نوشابه‌ی مقدس بود که در آن تخمیر صورت نمی‌گرفت، فقط شیره‌ی یك گیاه

Do Not Distribution

مقدس بود» (زرین‌کوب، ۱۳۶۸: ۶۰). مراسم قربانی و باده نوشی در دین زرتشت حذف، و زاثر - زور - نمایان شد... در ستایش، نام میترا حذف شد، که میترا با گلایه خواستار آن است با همان مراسم مزدیسنان ستوده شود (رضی، ۱۳۸۱: ۱۲۳). سپس در منابع اوستایی و پهلوی اشاره‌ای به کشندگی گاو توسط میترا نیست، بلکه او حامی گاو است (همان:۱۳۲) و کشتن گاو به قربانی کردن گاو برای آفرینش کیهانی تغییر می‌یابد. «آیین پرستش میترا حال و هوای کیش زرتشتی را پیدا می‌کند و آیینی است بدون خونریزی، یعنی مبرا از آن چه علت اصلی مخالفت زرتشت با آن بود. پذیرش هومه نیز وضعی مشابه پذیرش میترا دارد، هومه دیگر آن نوشابه‌ی سکرآوری نیست که زرتشت پلید نامید، بلکه نماد ساده‌ی باروری است و رابطه‌ای با عیش و نوش خونی ندارد، بلکه بیشتر شبیه آتش است...» (گیمن، ۱۳۷۸: ۷۱). کُرد نیز آن کُردی نیست که صاحب این سرزمین و فرهنگ و دولت بوده است، کُرد میترایی نیست، زرتشتی و اسلامی شده است.

بعد از زرتشتی کردن کامل میترا، برای دلداری وی «مِهر نگهبان همه‌ی مزدیسنان است... در مراسم دینی باید زئوتر و شیره‌ی هوم و زاثر - آب مقدس - نیاز کنند... با دقت تا مهر راضی گردد» (مهریشت به نقل از رضی، همان). همان‌طور که از کُردهای اصیل ایرانی و با معرفت می‌گویند.

حال که مهر/میترا خود زرتشتی شده و دیو زدوده شده است و مراسم‌های وی نیز زرتشتی شده و هئومه به آب و شیر تقلیل یافته است، نوبت به پیروان میترا می‌رسد که مانند خودِ میترا زرتشتی شوند. بند ۱۲۲ کرده ۳۰: درباره‌ی غسل و شست و شوی مهرآیینان. (همان:۱۵۶). میترائیان باید خود را غسل و شست و شو دهند تا از نجاست اهریمن/میترا پاك شوند و در جرگه‌ی زرتشتیان پذیرفه شون،د مانند غسل تعمید دین مسیح نسبت به کافران. «برای این کار مهر دینان جهت انجام فرایض دینی می‌بایست سه شب و سه روز شست و شو و غسل می‌کردند و سی ضربه تازیانه برای پاك شدن از آلودگی به خود بزنند تا در دعای دینی... سته - ایت - ینیه و ویسپرتو... شرکت کنند» (همان: ۱۵۶). به این ترتیب، «قدرت میثر پس از اصلاحات زرتشت برگشت، ستوده شد و...» (همان:۱۵۷). مهر فقط از طریق دیو زدایی از او توانست مقام خدایی را نزد جانشینان زرتشت بیابد (بیانگی در کلوسکا، ۱۳۸۵: ۴۹). همان بلایی که در ایران بر سر میترا آورده شد در هند نیز تکرار شد. همه‌ی وظایف و صفات میترا در ودا با میترا در اوستا مشابه است، هر دو تجسم روشنایی و فروغ آسمانی هستند (رضی، همان:۱۶۲). اهورا در ایران جانشین وارونا در کنار میترا است (همان:۱۷۲). همان‌طور که در ایران میترای پیمان به میترای اتحاد و اطاعت تغییر داده شد و هگمتانه‌ی توافق به هخامنش اتحاد، در هند نیز معنای پیمان میترا به اتحاد معنا یافت چرا که وارونا نیز مانند هخامنش به معنی پیوستن و متحد کردن است (همان:۱۷۳). «روایت بعدی هندی حاکی از آن است که اساطیر حماسی درباره‌ی میترا - وارونا تبدیل به اساطیر عرفانی شده است، همان جریانی که در ایران دنباله‌ی آن ادامه یافت و میترا - اهورا به ویژه میترا تبدیل به اساطیر نمادین اخلاقی و عرفانی و طریقت مهری از آبشخور حکمت خسروانی گذشت» (همان:۱۸۷). یعنی میترا از آیینی زمینی/دیونیزوسی چنان وارونه شد که سر از آیینی عرفانی/معنوی در آورد. نمادهای میترایی باقی ماند اما

Do Not Distribution

معنایی ایرانی/زرتشتی به آن‌ها داده شد. نمونه‌ی آن را امروزه در میان ایزدی‌ها و یارسان و پیرشالیار و عرفان می‌بینیم، که سمبول‌ها میترایی اما ذهنیت ایرانی/عرفانی است. این موضوع اهمیتی فراتر از آن دارد که در این مختصر تحلیل شود. تحلیل کامل آن، سوژه‌ی اصلی جلد دوم کتاب می‌باشد.

در واقع به دنبال اصلاحات زرتشت، مهر ماهیت شخصی خود را از دست داد (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۳۶) و ماهیتی عرفانی به خود می‌گیرد که تأثیرپذیری یا بهتر بگوییم مهر برساخته‌ی زرتشتی است. «بینش اشراقی زرتشت دریافت روشنایی فعال که از حواس و حد معمول فراتر می‌رود، از ویژگی‌های زیربنایی زرتشت است، به صورت خدایی تجسم و جلوه‌گری می‌کند» (همان:۱۰۵). «چیستا/چیستی - بینش شهودی عرفانی، یك خدایی که دارای اصالت در انجمن میترایی نیست. ایزد بانویی است زرتشتی که نامش را وارد مهریشت کرده‌اند با بافتی موبد ساخته که با دئنا، او هم از انجمن زرتشتی است، همراه است و با توصیفی مزدیسنی همراه است» (همان:۱۰۳). بینش اشراقی زرتشتیگری، با دستبرد به یشت‌ها، کل آن را از روح زمینی/حماسی به آسمانی/عرفانی مبدل کرد. «مطالب یشت‌های جدید در باب نیایش و ستایش است که صرفاً جنبه‌ی دینی اخلاقی و عبادی دارد با شیوه و مفاهیم یسن‌ها و ویسپرد... که با یشت‌های قدیم متفاوت است... مطالبی که در یشت‌های قدیم مطرح است پر تحرك، رزمی پهلوانی قهرمانی، جنگ و ستیز و زندگی مردمی پرجنب و جوش و فعال و پرخروش است» (رضی، ۱۳۸۰: ۳۲۵). «یشت‌های کهن دارای ارزش ادبی و شعری... هستند برخلاف یشت جدید که فاقد موزون و لطافت معانی و خشك و تکراری و ضعف فکری دارند... تفاوت لهجه‌ی گات‌ها و یشت‌ها ناشی از تفاوت زمانی است» (رضی، ۱۳۸۰: ۳۲۸). «در یشت‌های قدیم چیزهایی که درخواست می‌شود پیروزی بر دشمن، گشودن کشورها، احشام فراوان، سرسبزی، زیبایی تن، سیرت انسانی، اسبان زیبا، ثروت، شوکت، آسایش، نعمت برای مردم، فرزندان زیبا و... اما یشت جدید همه ستایش اهورامزدا است. مطالب یشت‌های جدید خشك و تکراری است چیزی جز توصیف خشك و مذهبی در ستایش و نیایش مانند خرده اوستا و سرودهای یسنا نیست نه ارزش تحقیقی دارند نه شاعرانه، تنها اصول خشك ستایش و نیایش درباره‌ی اهورامزدا و امشاسپندان است» (رضی، ۱۳۸۰: ۳۳۰). این تفاوت، تفاوت یشت اصیل میترایی است با یشت برساخته‌ی زرتشتی. روح عرفانی زرتشتیگری، حماسه‌های زمینی مادی را معنوی و آسمانی کرد. شاید مغان که گردآورندگان و مؤلفان اساطیر ایرانی هستند و حماسه‌های مادی را مصادره و رنگ و لعاب ایرانی/عرفانی به آن دادند، نه گسست از زرتشت بلکه نتیجه‌ی منطقی زرتشت بودند و شاهنامه‌ی فردوسی نیز که کل تاریخ ایران را در پرتو روحی عرفانی/متافیزیکی می‌سراید، نتیجه‌ی منطقی تفکرات مغان است نه گسست از آن، همان‌طور که سهره‌وردی، نتیجه‌ی منطقی فردوسی است.

با تغییر یشت‌ها از میترای/مادی به زرتشتی/پارسی، مفاهیم بسیار دیگری معنای وارونه به خود می‌گیرند که، محققان بدون توجه به تفاوت معنایی آن، با وجود کلمات مشترك در میان مادها و پارس‌ها، حکم بر تشابه فرهنگی و زبانی آن‌ها داده‌اند. از جمله‌ی این مفاهیم «فره‌وشی» است که حتی امروز نیز در زبان کِردی، کاربرد خود را در زبان عامیانه حفظ کرده است و به

Do Not Distribution

Do Not Distribution

معنای شادی و خوشی است. محیط فره‌وشی پشت یك محیط آشنای میترایی است (رضی، ۱۳۸۱: ۱۵۱)، که زرتشت در گاتاها به طور کلی آن‌ها را نادیده می‌گیرد (مولتون، ۱۳۸۷: ۷۵).«کلمه‌ی فره ورتی که اسم خاص فروورتیش در آن مورد توجه است از نظر اخلاق خنثی است و به معنای تبعیض بین خوبان و بدان نیست، این کلمه‌ی خنثی نمی‌توانست در نظام دوگانه باوری زرتشت نقشی داشته باشد این بود که زرتشت آن را کنار گذاشت، پس از او دوباره پذیرفته شد و معنایی تازه گرفت. در ایران و هند باستان معنای اخلاقی/عرفانی بدان داده شد» (گیمن، ۱۳۷۸: ۶۱). فره‌ورتی یا فره‌وشی‌ها در گذشته معنی گزیدن را می‌داد اما در زرتشت معنای حمایت، و فره‌وشی‌های ارواح حامی هستند (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۴۳). «پیام زرتشت یك تجربه‌ی عرفانی و جذبه‌ای است تجربه‌ای که از طریق مفهوم دئنا گاتایی است و خوارنه گاتایی با مفاهیم صفای باطن و... هندی – ایرانی در ارتباط است» (نیولی، ۱۳۸۱: ۲۵۰). به قول لومل« فره‌وشی در اوستای متأخر دارای مفهومی است که عملاً با مفهوم پس از گاتی دائنا یکی است» (لومل به نقل از نیولی، همان). همان‌طور که میترای ضد گاو، در زرتشت معنای میترای گاو دوست و حافظ گاو به خود گرفت که مولتون و کریستن‌سن به درستی اشاره کرده‌اند که در گات‌ها وهومنه جای میترا را می‌گیرد (گیمن، ۱۳۶۳: ۷۱). یعنی میترای زرتشتی، نه میترا بلکه وهومنه با عنوان میترا است.

گزینش و خنثی، اوصاف فره‌وشی، دو مفهوم یا توصیفی میترایی است. قبلاً اشاره‌کردیم میترا مفهومی خنثی به معنی قرارداد contract است و ماقبل قرارداد، هیچ خوب و بد تعریف شده‌ای نیست. گزینش و توافق افراد مبنای حق و قانون است که فره‌وشی به معنای گزیدن، در فرهنگ لغت میترا جای دارد نه زرتشت. این است احترام به آزادی اراده، نه زرتشت که انسان برده‌ی حقایق متافیزیکی است. فره‌وشی هم معنی خوشی و شادی هم معنای گزینش دارد، گزینشِ شادی که در چهارچوب فرهنگ پردیس زمینی میترا معنی می‌دهد. تغییر معنا از شادی و انتخاب به روح مردگان و تسلیم دین شدن در زرتشت، تغییرات جزئی‌تری از تغییر کلی میترای خالق زمینی، یعنی خالق بودن مردم با توافق مصنوعی، به اهورامزدای خالقِ ماقبلِ انسان و خالقِ قوانین مطلق تغییرناپذیر. به همین دلیل پردیسِ زمینی هم فردوس آسمانی می‌شود و نظم سیاسی افقی/قراردادی ماد، به نظم سیاسی عمودی/حق الهی شاهانِ پارس تبدیل می‌شود.

۵- سمبل‌ها و نمادهای ایرانی در مقابل سمبل‌ها و نمادهای مادی:

در مطالب قبلی بیان کردیم که چه از نظر سیاسی/اجتماعی، چه نظریه‌ی دولت و چه دینی/فرهنگی، عقل‌سیاسی ایرانی نه تنها با ماد تفاوت و تضاد دارد، بلکه اساساً در مقابل و برای نفی آن به وجود آمده است. در مطالب بعدی نیز به اثبات فرضیه‌ی خود در سمبل‌ها و توتم‌ها و سپس‌تر در اساطیر ایرانی خواهیم پرداخت. تمدن مادها از نظر کشفیات باستانی بسیار فقیر است اما در همین موارد معدود نیز تضاد آن با آثار باستانی ایرانی که نمادی از تمدن آن است، هویداست. شیر در مقابل گاو، مار در مقابل عقاب و... . ما قبلاً گفتیم شیر و مار نماد زمین، غریزه و عقل بشری است. گاو و عقاب نماد آسمان و معنویات یا عقل فرابشری و شریعت است.

- سمبل‌های ماد/کرد: شیر و مار

تمدن ماد از لحاظ کشف آثار باستانی بسیار فقیر است و باید همچنان چشم به راه کشفیات جدید باستان‌شناسی بود. با این وجود با تمام فقر باستان‌شناسی در حداقل کشفیاتی که نیز به عمل آمده است، ماهیت تمدن مادی در این آثار و ضدیت آن با تمدن ایرانی به خوبی مشهود است. تصاویر مربوط به «اهریمن – دیوان» نیم انسان‌ها، نیم حیوانات، قوچ‌ها و شیرهای بالدار، خدایانی با سر شیر و شیطان‌های نیمه انسان، که در دین مادی و هوری است، در نقشه‌ی پادشاهان هخامنشی و بعدها در ایران این تصاویر نمادی از دیوان هستد (دیاکونوف، کمبریج، ۱۳۸۷: ۱۶۸. بهار، ۱۳۸۴: ۱۴۷. شایان، دهباشی، ۱۳۸۸: ۱۴. رضایی، ۱۳۸۴: ۲۰۳). یعنی در آثار باستانی تداوم نفرت ایرانی‌گری/زرتشتی‌گری از ماد/میترا نیز مشخص می‌شود و خدایان مادی همان‌طور که در دین زرتشت و و ندیداد به دیو و اهریمن معرفی شدند، در آثار باستانی و سمبل‌های هخامنشیان زرتشتی نیز در نقش دیوان و شیاطین منقش شده‌اند. هم‌چنین مادها برخلاف زرتشتیان «رسم به خاك سپردن مردگان داشته‌اند، در تپه‌ی سیالك که تصور می‌شود گورستانی مادی بوده است دویست گور است» (بویس، همان:۴۳). «زرتشتیان شرقی جسد را در معرض هوای آزاد قرار می‌دادند و این یکی از دلایل مقاومت ایرانیان غربی – ماد – در مقابل زرتشت بوده است» (همان:۴۴). تضاد ماد با پارس در قبور مردگان نیز تبلور یافته است.

- شیر:

برخلاف اکثر نمادها و سرستون‌های تخت جمشید که به شکل گاو است، از معدود آثار باستانی باقی مانده از مادها، شیر سنگی است (گیرشمن، به نقل از ضیاپور، ۱۲۱). در اعتقادات مادها خدایان با اشکالی عجیب دیده می‌شود، خدایانی با سر شیر و یا شیطان‌هایی نیمه انسان (دیاکونوف، کمبریج، قادری، ۱۳۸۷، ۱۶۸.. شایان، دهباشی، ۱۳۸۸، ۱۴). هم‌چنین اسلحه و

Do Not Distribution

تبرهای مادی با شکل شیرسر نشان داده شده است (گیرشمن، اژند، ۱۳۷۶، ۲۵). در روایت اتیائوس و دیون، خنیاگری به نام انگارس در دربار آستیاگ که در حق کوروش تمجید کرد (زرین کوب، ۱۳۶۸، ۱۰۵)، «شیری که گرازی (گاوی) را بچنگ داشت و رهایش کرد... گراز شیر را از پای درآورد... آستیاگ فهمید گراز کوروش است و...» (شهبازی، ۱۳۵۰، ۸۶). آژی‌دهاك/آستیاگ بعد از شکست از کوروش و رها شدن در بیابان، «پیکر بی جان آژدی‌هاك بدون آسیب در بیابان یافت شد. زیرا شیرها پاسدار آن بودند (کتزیاس، فوتیوس، خلیلی، ۱۳۷۹ف ۵)، یافته‌های باستان‌شناسی همدان، ظرفی برنزی، منتهی به سر یك شیر، دو جام طلایی با سر شیر بالدار را نشان می‌دهد (یاماوچی، ۱۳۹۰: ۳۵۸) «در هنر مادها، در اسلحه‌ها و تبرها یك شیر یا سر شیر آشکارا در تزیین تبرهای بسیار عالی به کار رفته است، قرار گرفتن قبضه‌ی شمشیر در پنجه‌های باز یك شیر حالتی از این بود که سلاح سرشار از قدرت و توان قدرتمندترین درندگان گردد، این سلاح‌ها با سر شیر که به تیغه‌ی آن دندان قروچه می-رود در پشت تیغه، تصویر بچه شیری است... که در کلاه‌هایی که مورد استعمال مادها بود، استفاده می‌شد» (گیرشمن، ۱۳۷۶: ۲۵ - ۲۶). «جام طلایی که از دوره‌ی مادها است... چهارچوب آن دارای رشته‌ای از سه شیر... سرهای شیر در آن برجسته است» (همان:۳۸).

- مار:

یافته‌های باستان‌شناسی هرتسفلد موید پرستش مار در ماد است، مار توتم برخی اقوام محلی ماد بوده است و در متون قدیمی مادها مارزاده معرفی شده‌اند (علی اف، ۱۳۸۸، ۴۵۶) در ماد «قبل از ورود آریایی‌ها پرستش مار معمول بوده است» (هرتسفلد. حکمت، ۲۱). مادها خدایان مارگون را می‌پرستیدند (علی اف، همان، ۱۱۵). «ضحاك ماردوش و اژدهای سه سر و شش پوزه و... مضامین اوستا سرشار از داستان‌های نبردهای ایرانیان با مادها بوده است» (علی اف، همان، ۱۷۲). مار برخلاف دیگر فرهنگ‌ها در فرهنگ کُردها، نقش خیرخواهانه دارد (نیکیتین، ۱۳۷۷، ۵۳۵)، به همین دلیل مادها در فرهنگ یونان به مدوسای مارگیسو و در فرهنگ ایران به آژی‌دهاك معروف شدند. امروز بسیاری از مکان‌ها در کُردستان هم‌چنان پسوند مار دارند. معبد مار در آذربایجان که باقی مانده‌ی از دوران مادهاست. مریوان نیز به معنی ایوان مار است.

- آثار باستانی و سمبل‌های هخامنشی /پارسی:

نه تنها دین، دولت، سرزمین و فرهنگ پارسی در تقابل با ماد تعریف و مصادره شده است، سمبل‌ها و یادواره‌های باستانی و حتی زبان فارسی نیز رگه‌هایی از ضد مادی بودن را با خود دارند.

Do Not Distribution

-پاسارگاد و کتیبه‌ی بیستون:

این‌که چرا کوروش استقرار سلسله‌ی خود را در دره‌ی نسبتاً کوچك پاسارگاد اعلام و عدم انتخاب دشت پهناور حوالی رود کور، باید به استرابون رجوع کرد: «پارسیان در پاسارگاد مادها را شکست دادند و کوروش پاسارگاد را به بنای یادبود برای آن خاطره‌ی تاریخی تبدیل کرد» (استروناخ، کمبریج، ۱۳۸۷: ۱۰۶۴). نیکلائوس دمشقی و پلیانوس و کتزیاس گویند کوروش پاسارگاد را در همان جایی ساخت که گواه پیروزیش بر شاهنشاه ماد بود (شهبازی، ۱۲۶) استرابون: (کتاب ۱۵ فصل ۳ بند ۸) «کوروش برای پاسارگاد ارج فراوان قائل بود به سبب آن بود که در همین مکان به آخرین نبردی دست زده بود که ایشتوویگوی ماد در آن شکست خورده بود... امپراطوری آسیا را در دست او قرار داد و برای آن که خاطره‌ی این رویداد زنده بماند کوروش کاخ پاسارگاد را بنیان نهاد» (بریان، ۱۳۸۰: ۱۳۲). پاسارگاد محل پیروزی بر آستیاگ مادی، حتی پس از احداث تخت جمشید به دست داریوش، پاسارگاد مرکز مذهبی و محل تاجگذاری شاهان هخامنشی باقی ماند (یامااوچی، همان: ۳۶۸).

پاسارگاد کاخ اصلی هخامنشی در فارس، و نام آن از پارس، برگرفته از نام قبیله‌ای کوروش است. پاسارگاد به لحاظ شخصی و سیاسی برای او - کوروش - مهم بود حتی پس از ساختن تخت جمشید، پاسارگاد به صورت یك معیار مهم برای مشروعیت حکومت و نیز یك مرکز تشریفاتی برای تاج گذاری‌ها، باقی ماند. (گارثویت، همان، ۱۰۱). بنابراین، پاسارگاد پایتخت و نماد شاهنشاهی هخامنشی، به افتخار پیروزی بر مادها، و مهم‌تر این که، ریشه در واژه‌ی پارس، به معنی تأکید بر اصل و نصب عشیره‌ای/قومی پارس است که به خاستگاه عشیره‌ای (قومی، قادری) و گذشته‌ی هخامنشی کوروش مشروعیت می‌بخشد (گارثویت، همان، ۱۰۱). «هخامنشیان بر واژه‌ی پارسی بیش از آریایی تأکید داشتند و به تعلق خود به پارسی در تفاوت با مادها... اشاره داشتند» (ویسهوفر، ۱۳۷۷، ۱۳).

این نه فقط پاسارگاد که به افتخار پیروزی بر ماد بنا شده است، بلکه تخت جمشید نیز به افتخار پیروزی داریوش بر گئوماتا مادی و کتیبه‌ی بیستون نیز به افتخار پیروزی بر فره‌ورتیش ماد حك شده است. ج استین معتقد است کل کتیبه‌ی بیستون درباره‌ی شورش ماد علیه ایرانیان سخن رانده است (Osten,1956,69). کتیبه‌ی بیستون شرح کامل اعدام فره‌ورتیش و ۱۸ هزار از مادها را شرح داده است (داندامایف، ۱۳۸۶: ۲۹۵). داریوش کتیبه‌ی بیستون را در جایی که حرکت پیروزمندانه‌اش را با کشتن گئوماتا آغاز کرده بود حك کرد (ویسهوفر، ۱۳۸۹: ۲۱). داریوش می‌خواهد که از کتیبه محافظت کنند و مضمونش را به اطلاع دیگران برسانند، وی نبشته را به عنوان یك مأخذ تاریخی معرفی می‌کند که باید به خاطر سپرده شود و تاریخ را آگاه کند (همان:۲۲). در واقع بعد از پیروزی بر قیام فره‌ورتیش در همان مکان، کتیبه را به عنوان یادگاری از پیروزی خویش بر مادها، برای حفظ خاطره‌ی آن و تحقیر همیشگی مادها حك می‌کند.

Do Not Distribution

-زبان فارسی

زبان فارسی نیز در ذات خود حامل خاطره‌ی پیروزی پارس بر ماد است. «آغاز زبان ایرانی به شکل مکتوبش کتیبه‌ی بیستون است» (Kent,1953,43). بنا بر روایت والتر هینتس داریوش پس از پیروزی بر فره‌ورتیش و یاد آن پیروزی در کتیبه‌ی بیستون ابتدا به زبان عیلامی و بابلی روایت خویش از پیروزی بر ماد را حك کرد، بعد به فکر فرو رفت که چرا به زبان قوم حاکم خاطره پیروزی حك نشود. بنابراین، اساساً فلسفه‌ی وجودی زبان پارسی به شکل مکتوبش در مقابل شورش مادها و یادآور خاطره‌ی پیروزی پارس بر ماد است. کل زبان پارسی باستان که با کتیبه‌ی بیستون آغاز می‌شود ۳۵۰ تا ۴۰۰ واژه است که حول محور مشروعیت الهی داریوش و برتری قوم پارس و نابودی مادها سخن رانده می‌شود. زبانی که اساساً در مقابل با مادها و به افتخار پیروزی بر مادها مکتوب و واژه‌های آن بار معنایی پیروزی پارس بر ماد را حمل می‌کنند، می‌تواند زبان کُردها یا همان مادهای امروزی شود؟

داریوش «بعد از نگارش کتیبه به دو زبان عیلامی و اکدی، ننگین از این‌که چرا خود خطی ندارد... به منشیان عیلامی و آرامی خود فرمان داد تا خطی ایرانی اختراع کنند... منشیان از میان عناصر همه خط‌های میخی، عمودی و افقی نشانه‌هایی برگرفتند و با خط الفبایی آرامی درهم آمیختند... یعنی زبان پارسی آمیخته‌ای از دو خط بود و یك شبه به وجود آمد. بدون این‌که تکامل طبیعی داشته باشد...» (هینتس، ۱۳۸۶: ۴۰ -۴۱). خط فارسی باستان فقط در سینه صخره‌ها و ستون کاخ‌ها دوام آورد حتی به ندرت بر روی لوح گلی و مهره‌های سنگی نوشته می‌شد (همان: ۴۴ – ۴۵). «دو لوح گلی عیلامی در تخت جمشید، نشان می‌دهد که ۱۶ نفر از کودکان نجبا، چگونه با زور و با هزینه و پاداش زیاد، به یادگیری پارسی باستان مجبور شده‌اند، تا این خط فراموش نشود» (همان: ۴۵ – ۴۷). با همین هزینه‌ها و قدرت نظامی و اداری، زبان فارسی به سایر قومیت‌ها تحمیل شد. یعنی همزمان با قدرت‌گیری پارسیان و شاهنشاهی آنان، زبان پارسی زایش یافت. با حمله‌ی اعراب و فروپاشی امپراطوری پارسیان، زبان پارسی نیز فراموش شد و پارسیان/ایرانیان خود به زبان عربی نگارش می‌کردند. همزمان با احیای قدرت پارسیان در شرق ایران، اسطوره‌های ایرانی شاه‌پرستی و حامل آن اسطوره‌ها، یعنی زبان پارسی احیاء شد. کاتبان قدرت شاه پارسی داریوش، به مداحان و شعرای درباری سامانیان تبدیل شدند و با امر شاهان بود که، «دقیقی» و بعداً فردوسی به نگارش شاهنامه، که همان خدای‌نامه ساسانیان بود، پرداختند. همان‌طور که کتیبه‌های بیستون با امر و تهدید داریوش به کاتبان حکاکی شد، دلیل زایش زبان فارسی، قدرت سیاسی بود، قدرتی که مغرور از شکست مادها/کُردها بود. به همین دلیل کتیبه‌ی بیستون را در خاك مادها حکاکی کرد که، قدرت و پیروزی خود را به رخ آن‌ها بکشد. بنابراین، همان‌طور که درباره‌ی واژه‌ی ایران زمین گفتیم، همان‌طور که زبان فارسی توسط داریوش، برای حفظ خاطره‌ی پیروزی پارس بر ماد، برساخته شد، اندیشه‌ی ایرانشهری – فرهنگ مشروعیت‌دهی متافیزیکی – هم بعد از شکست مادها، توسط کوروش و شکست گئوماتا و فره‌ورتیش توسط داریوش، برای کسب مشروعیت برساخته شد و بعد از شکست دیگر شورش مادی یعنی شورش مزدك، توسط ساسانیان در قالب

Do Not Distribution

خدای‌نامه تدوین گشت. همانند زبان فارسی، تدوین اولیه‌ی اندیشه‌ی ایرانشهری – که در دوران اسلامی احیا شد – در کتیبه‌ی بیستون است که، روایت داریوش از پیروزی خود بر مادها است و، ۶۹ بار اسم اهورامزدا را به عنوان حامی خود تکرار و، ۳۶ بار از مادها به عنوان دروغ، اهریمن و... اسم می‌برد. داریوش بعد از شکست شورش گئوماته و فره‌ورتیش که قصد احیای عظمت ماد را داشتند، به خوبی متوجه‌ی خطر مادها که برای همیشه با خشونت تسلیم نمی‌شوند شد، به همین دلیل، به دین زرتشت و اساطیر جنبه‌ی ایدئولوژی سیاسی داد و به تثبیت عقلانیت ایرانی در ارتباط با قدرت پارسی در ضدیت با ماد پرداخت که در فصل بعدی به آن می‌پردازم.

- گاو:

اکثر سرستون‌ها و نقش و نگارهای پاسارگاد و تخت جمشید به شکل سر گاو مزین شده است، بر روی دروازه‌ی اصلی پاسارگاد دو گاو نر بالدار حك شده است (یاماوچی، ۱۳۹۰: ۳۷۶) گاوهای نر بالدار با سر انسانی، نگهبانان کاخ آشوری بودند که مورد الهام هنرمندان ایرانی قرار گرفت (رضی، ۱۳۸۲: ۲۴۲). در نمای درگاه غربی و بیرونی دروازه‌ی ملل، پیکره‌ی گاوهای بالدار است با سر انسانی که بی تردید وظیفه‌ی نگهبانی از تخت را بر عهده داشته‌اند (پورادا، کمبریج۹۴۵) نقش فرشته‌ی نگهبان در کاخ سارگن با فرشته‌ی نگهبان کوروش یکی است. نمونه‌هایی از تصویر گاو نگهبان را می‌توان در پاسارگاد یافت که تصویر گاوی اساطیری پوشیده در ردا دیده می‌شود (مالوان، ۴۶۷). «سرستون‌های تخت جمشید عمدتاً به شکل سر گاو است. خورشید و عقاب که درفش هخامنشیان شده بود مظهر سلطنت و قدرت آنان بود... نقش دیگر نقش نبرد گاو و شیر است... که دریده شدن گاو به دست مهر است... شاید هم شیر نماد مرگ و گاو نماد حیات... مهر بعدها به اهریمن تبدیل شد در گاوکشی، و این شیر نماد مهر است» (بهار، ۱۳۸۴: ۱۸۰ – ۱۹۸).

چون شیر نماد میترا و به همراه مار توتم مادها بوده است، شاهان هخامنشی در نقش و نگارها همیشه در حال شکار شیر که نمادی از پلیدی و شر محسوب می‌شده، به نگارش درآمده‌اند. «در تخت جمشید داریوش به شکار شیر – از موضوع‌های سنتی آشور – مشغول است و با تبر و کمان در ارابه ایستاده و شیری را که می‌غرد، هدف می‌گیرد و شیر دیگری زیر سم اسب‌ها دارد جان می‌دهد» (بویس، ۱۵۲). یکی دیگر از نمادهای قدرت تخت جمشید، شاه در حال بلند کردن یك شیر با یك دست است (همان:۱۵۶)، در واقع «زیباترین مهر بلوری داریوش یکم او را در حال شکار شیری در نخلستان و تحت حمایت اهورامزدا است، نشان می‌دهد» (کوك، ۱۳۸۳: ۱۳۲). صحنه‌ی شکار شیر نیز در تخت جمشید، بیست و شش بار نقش شده، به این مضمون: «گاو نر اصیلی است که زیر پاهایش بلنده شده و سرش را به عقب گردانده تا با شیری که می‌خواهد شانه‌اش را با چنگ و دندان پاره کند، بجنگد. از آن‌جا که در زرتشتیگری گاو نر نماد سودمندی و نیکی است، بعضی‌ها می‌گویند نبرد اهورا و اهریمن را نشان می‌دهد، که همان

نیکی و بدی است. شیر علامت نیروهای ناپاك است... با این توجیه که گاو نر درگوشه و کنار تخت جمشید نماد قدرت‌ها است، مثلاً روی سر ستون‌ها یا در دو سوی خورنه...» (بویس، ۱۳۷۵: ۱۵۶). شیر که از جانوران آفریده‌ی اهریمن و دیو صفت است، در آثار زرتشتی نماد نیکی نبوده است (همان:۱۵۷) «داریوش به شکل شاه پهلوانی دشنه‌ی خود را بر بدن شیری تك شاخ فرو برده است» (هینتس، ۱۳۸۶ ۲۱۸ – ۲۱۹). «طرح ساختمان کاخ S پاسارگاد دو نقش است که، نشان از علاقه‌ی کوروش به هنرهای ساختمانی و مجسمه سازی بین‌النهرین است. نقش‌های سر درب آشوری... یك جنگجو که در مقابل شیر اهریمنی با پای عقابی در درب شمال غربی دیده می‌شود و در درب جنوب شرقی یگ گاو – انسان دیده می‌شود... نقوش پاسارگاد به مدل آشوری زمان آشور بانیپال مشابهت بیشتری دارد» (استروناخ، کمبریج، ۱۰۵۲ – ۱۰۵۳). «در مراسم تخت جمشید... تاج گذاری دوباره... وظیفه‌ی شاه بود دیوان را شکست دهد، مانند نبرد خدا با شرّ، که این موجود شر به شکل بدنی شیر، تنش پروبال، دمش چون مار...» (بهار، ۱۳۸۴: ۱۸۳). شیر در میترا مظهر زمینی او (میترا) است و یکی از نقوش تخت جمشید نبرد شیر با گاو است که در دین زرتشتی این نبرد به اهریمن نسبت داده شده است (همان:۶۰۲). در دین مانوی نیز شیر نماد شر است (همان:۶۰۲)

- عقاب:

«در روایات ملی و دینی فره شاهی همیشه با پرنده‌ای از خانواده‌ی عقاب بستگی دارد» (شهبازی، ۱۳۵۰: ۳۴۲) نماد هخامنشیان و شاهان ایران عقاب یا شاهین بوده است (کوك، ۱۳۸۳: ۲۶۵). «توتم هخامنشیان عقاب بال گسترده بود. مغان با احترامی‌که برای هخامنشیان قائل بودند پرچم عقابی آنان را حفظ کرده و به شکل فروهر که اهورامزدا معروف شده، حفظ کردند» (رضی، ۱۳۸۵: ۶۴ – ۶۵). در اساطیر نیز آمده که جد هخامنشیان، هخامنش، توسط عقاب پرورش یافت (کوك، ۱۳۸۳: ۲۸۲). «عقابی هخامنش را غذا می‌دهد... رابطه‌ی عقاب با قدرت سلطنتی پارس اغلب مورد تأیید قرار گرفته است» (بریان، ۱۳۸۰: ۱۶۹). پایین تنه‌ی اهورا یا فره نیز همیشه به شکل عقاب است (شهبازی، ۱۳۵۰: ۳۴۱). نه تنها هخامنش را عقابی تربیت کرده است، بلکه طبق گفته موسی خورنی، بر سایه‌ی اردشیر نیز سایه افکنده است (نلدکه، ۱۵۳۷: ۱۸).

بنابراین، آثار باستانی و نمادین ایرانی نیز که تجلی فرهنگ و دین آن‌هاست، در مقابله و نفی آثار نمادین مادی به وجود آمده است و اگر استثنائاتی در آن است، ناشی از خلاقیت هنرمندان دیگر کشورهاست. چون ایرانی‌ها خود مجسمه سازی بلد نبودند که کوروش نیز در مقابل آن مسامحه به خرج داده است (بویس، ۹۴). چرا که در هیچ یك از الواح عیلامی تخت جمشید، نامی از معبودهای ایرانی که در کیش زرتشتی به نام دیو و... نامیده شده‌اند نیامده است. (بویس، همان:۲۰۷). هیچ مدرك قاطعی از ذکر قطعی نام ایزد مهر در لوحه‌های تخت

Do Not Distribution

جمشید وجود ندارد (کوک، ۱۳۸۳: ۲۶۶). اگر کتیبه‌ای در تخت جمشید متأثر از میتـرا اسـت مربوط به سپاهیان و آیین اداری است نه عبادی (یاماا‌وچی، ۱۳۹۰: ۵۸۸).

Do Not Distribution

۶- مادها در اساطیر ایرانی: اهریمن، آژی‌دهاک، تورانیان

ما در مطالب قبلی بیان کردیم که مادها و آیین میترایی آن‌ها چه از نظر سیاسی/اجتماعی و چه در نظریه‌ی دولت و چه دینی و نمادهای باستانی، «غیر» یا در واقع انیران ایرانیان بوده‌اند. در این بخش، اساطیر ایرانی/پارسی را بررسی خواهیم کرد تا انیران بودن کُردها/مادها، در اساطیر ایران به آزمون گذاشته شود. «دیگری» اساطیر ایرانی از اهریمن و دیو، که قبلاً بررسی کردیم، آغاز می‌شود و به آژی‌دهاك و تورانیان ختم می‌شود. فرضیه‌ی ما در این بخش این است که مصداق واقعی تورانیان و آژی‌دهاك، همان مادها هستند، همان‌طور که مصداق فریدون و کیخسرو پارس‌ها.

تفاوتی که این بخش با بخش‌های قبلی دارد این است که، ما امکانات و فاکت‌های کافی برای بازسازی اساطیر مادی/کُردی نداریم. نمی‌دانیم اساطیر ایرانی تا چه حد مدیون مصادره‌ی اساطیر مادی هستند. فعلاً اطلاعات موجود امکان بازسازی اساطیر مادی را به ما نمی‌دهد که، آیا اصلاً اساطیری بوده و مصادره شده، یا نه؟ این‌که یشت‌ها که منبع اصلی اساطیر و حتی شاهنامه است، اصل آن مادی/میترایی بوده و مورد دستبرد قرار گرفته است، صحیح اما اصل یشت‌ها را در اختیار نداریم که هسته‌ی مادی فرهنگ اساطیری ایران را کشف کنیم. اما این خللی در آزمون فرضیه‌ی ما به وجود نمی‌آورد. فاکت‌های کافی برای بازسازی این‌که مصداق «غیر» یا انیرانِ اساطیر ایرانی، مادها/کُردها هستند، وجود دارد.

اساطیر، همان نقشی را که امروز ایدئولوژی‌ها در جامعه ایفا می‌کنند، داشته‌اند. «اسطوره‌های ایرانی، صرفاً روایات غیر واقعی یا اشعار زیبا و... نیست، بلکه جهان بینی اصلی ایرانیان و دریافت آنان از انسان، جامعه و خدا است» (هینلز، ۱۳۸۵: ۲۶). ایرانیان تاریخ خود را در پرتو اسطوره‌های خود درك می‌کنند (همان: ۱۷۰). شلینگ می‌گوید: «اگر می‌خواهیم تاریخ یك کشور را بشناسیم، باید به اساطیر آن ملت ارجاع دهیم. این اساطیر یك ملت است که تاریخ آن ملت را می‌سازد، نه این‌که تاریخ اساطیر را می‌سازد». این گفته‌ی شلینگ در مورد ایرانیان بیشتر صادق است. چون «این قوم (ایرانیان) همیشه علاقه‌ی زیادی به امور علوی و مابعدالطبیعه داشته است، این نقیصه در اعماق خصائص ملی ایرانی‌ها ریشه دارد و موجب مشکلات زیادی در تاریخ شده است. سیستم مذهبی و فلسفی ایشان نشان می‌دهد هرگونه سبب سازی و تعلیل تاریخی را از بین می‌برند، روایت تاریخ به صورت افسانه و داستان در می‌آید... با این حال همان افسانه یك منبع تاریخی شده است» (هرتسفلد. حکمت، بی تا: ۴۲). بنابراین، افسانه‌های ایران موجودات تاریخی و اشخاص باستانی ایران و دشمنی میان ایرانیان و بومیان قدیم را نشان می‌هد (همان: ۴۳). نبوغ ذاتی ایرانی که به آن توجه خاص داریم، تبدیل یك واقعه‌ی تاریخی از طریق قدرت استعماری به واقعه‌ای اسطوره‌ای است و شخصیت‌ها و رویدادهای تاریخی در اسطوره‌ها ترتیب یافته‌اند (نیولی، ۱۳۸۱: ۲۳). بنابراین، باید تاریخ ایران را از دل اساطیر آن بیرون کشید چون ایرانیان بیشتر به مذهب و اساطیر می‌پرداختند تا به تاریخ (فرای، ۱۳۴۴: ۸).

Do Not Distribution

فصل ۳۳ نسخه‌ی ایرانی بندهش صحبت از گزندهایی که هر هزاره به ایرانشهر رسیده است (می‌کند): «نخستین هزاره با حمله‌ی اهریمن به کیومرث و گاو و مشی و مشیانه شروع شد... هزاره‌ی دوم حمله‌ی آژی‌دهاك به جمشید، تا پیروزی فریدون... هزاره‌ی سوم هجوم افراسیاب و کشتن نوذر که منوچهر را عقب راند و ایرانشهر را غارت کرد تا دوباره کیخسرو بر افراسیاب پیروز گشت و زرتشت ظهور کرد». ما قبلاً بیان کردیم منظور از اهریمن و دیو، مادها و آیین میترایی آنان است در ادامه نیز ادله خواهیم‌کرد که ضحاك و افراسیاب تورانی نیز منظور مادها هستند و دشمن اصلی ایرانیان و منظور از گزندها، همان مادها/کُردها و آیین میترا هستند.

- فلسفه‌ی آفرینش: اهورامزدا و اهریمن

«هرمزد به اهریمن گفت که زمان تعیین کن تا کارزار بدین پیمان به نه هزار سال فراز افکنیم، زیرا دانست که بدین زمان کردن اهریمن را از کار بیفکند، سه هزار سال کار اهورامزدا... سه هزار سال درآمیختگی...» (بندهش به نقل از بهار، ۱۳۷۶: ۳۴). «هرمزد پیشنهاد آشتی، اما اهریمن نمی‌پذیرد... سه هزار سال نخست با سرایش دعای اهو نور مهم‌ترین دعای زرتشتیان آغاز... اهریمن که می‌داند باخته است، سه هزار سال بیهوش می‌شود و به ژرفای تاریکی فرو می‌رود» (زنر، ۱۳۷۷: ۳۶). در دوران گیجی اهریمن، هرمزد دو جهان می‌آفریند؛ یکی جهان مینوی و دیگری مادی، که مکمل یکدیگر هستند. در جهان مینوی هرمزد و شش امشاسپند وجود دارند که شامل: «وهومن یا اردیبهشت که به معنی راستی است. شهریور: سپندارمذ – عقل مقدس. خرداد، کمال رستگاری. مرداد: – جاودانگی و... . شش آفرینش مادی نیز شامل: آسمان، آب، زمین، گیاه، گاو، کیومرث و آتش، که در هر شش آفریده‌ی مادی، پراکنده است. هرمزد به انسان، بهمن به چهارپایان، اردیبهشت آتش، سپندارمذ زمین، خرداد آب، مرداد گیاه، شهریور نیز فلز، که جنس آسمان از فلز است. این دو جهان به هم پیوسته، برای مقابله با اهریمن به وجود آمده است (همان:۳۶).

«اهریمن با آگاهی از شکست فرجامین خویش از مرد پرهیزگار، سه هزار سال به مدهوشی افتاد، تا آن که دخترش جهی، او را دل داد و به جنبش آورد... چون ماری از آسمان به زمین جست به ماه فروردین» (همان:۸۵). خرَفستَران را بر زمین هشت، مار و اژدها و کژدم (همان:۸۷). اهریمن خود چون ماری به زمین جست و زمین را پر از مار و اژدها و کژدم کرد. سپس «اهریمن، سپاهیان خود را بر علیه اهورامزدا و آفریدگان او، گاو مقدس و کیومرث به راه انداخت. اکومن اندیشه‌ی بد، نخستین کماله دیو است که دشمن بهمن امشاسپند است. اندره یا ایندرا دشمن اردیبهشت... ساوول دشمن شهریور... ناگهیس دشمن سپندارمذ. اکثر این دیوان نخستین بار در وندیداد ظاهر شدند... ترومد به معنای حقیر دارنده‌ی اندیشه که صفت ناگهیس به معنای نامشخص است که دشمن سپندارمذ است» (همان:۹۶). اشاره کردیم که دیوهای وندیداد خطاب به مفاهیم و سمبل‌های مادی است همان‌طور که اهریمن همان میترا است. روایت داستان زرتشتی است که اهورا و نظم‌کیهانی را مقدم فرض کرده که، اهریمن هجوم برده است

Do Not Distribution

در حالی که اصل نظم اهریمنی بوده که اهورا و سپاهیانش هجوم برده‌اند. رسالت میترا گاوکشی بود که زرتشت با ملقب کردن میترا به اهریمن، اهورامزدا را برساخت. زرتشت و اهورا به نظم میترا هجوم بردند. فرشته‌های زرتشت به دیوهای میترا هجوم بردند نه برعکس. میترا با مار، شیر، کژدم و گاوکشی بود که در مقابل آن میترا به اهریمن، گاو مقدس و عقاب در برابر مار نماد زرتشت شد.

بهمن در برابر اکومن، اندیشه قرار گرفت. اکومن، صفت میترا که در شاهنامه اکوان دیو است، سمبل اندیشه یا عقل زمینی بشری است، که در اساطیر مار نیز نماد دانایی است. زرتشت کلمه‌ی بد را به آن اضافه، آن را اندیشه‌ی بد نامید، در مقابل صفت مزدا به معنی دانایی را به اهورا اضافه کرد و تقابل اندیشه‌ی بد و اندیشه‌ی خوب را برساخت که اندیشه‌ی خوب فرامین اهورامزدا است. در حالی که در ماد تقسیم‌بندی اندیشه‌ی خوب و بد نبوده است، همان‌طور بعد از میترا نه جنگ دو اندیشه بلکه ستیز اندیشه با شریعت است. چون فقط یك اندیشه است. بهمن نماد راستی است، اوامر دینی است که ضد اندیشه اما با هژمونی دینی تاریخ، اسم آن را اندیشه و اکوان را گمراهی کردند. راستی، مفهومی اخلاقی است در اندیشه راستی معنی ندارد. یعنی اعتقاد به جای اندیشه گذاشته شد، لازمه‌ی اعتقاد نیز جزمیت و نیندیشیدن است. منظور از شهریور نیز عقل مقدس است. عقل، مقدس و غیرمقدس ندارد پس عقل مقدس، همان علم الهی در مقابل اندیشه‌ی بشری است. مابقی فرشته‌ها، خرداد و مرداد که به معنای جاودانگی و رستگاری هستند، مفاهیمی دینی در مقابل زمین و جسم میترا معنی می‌دهند.

بنابراین، هم اهریمن و هم همه دیوانی که اهورامزدا، کل امشاسپندان و زرتشت و نیکی را در مقابل آنان آفریده است، مربوط به مادها و آیین میترایی آنان است.

مرد و زن:

همراه با گاو مقدس، اولین آفریده‌ی اهورامزدا کیومرث است که مرد است. شاید حتی کیومرث را نیز در مقابله با جهی اهریمن آفریده است. چرا که نخستین آفریده‌ی اهورامزدا مرد، کیومرث است، اما نخستین آفریده‌ی اهریمن/میترا جهی، زن است. خود میترا فاقد جنسیت است و همان‌طور که پاول تیمه روشن کرده است، خنثی است. این که میترا به مدوسای زن نیز تشبیه شده است که پرسیوس مرد وی را می‌کشد، دلیلی بر زن یا مؤنث بودن میترا نیست. اما عقل متافیزیکی زرتشت مردانه است و زن همانند اهریمن شکل قالب شده‌ی دیگری است. اما در این اسطوره اولین آفریده‌ی اهریمن/میترا، زنی به اسم جهی است. ریشه‌ی جهی از چه چیزی است، بر ما معلوم نیست. جهی بر وزن ژه‌نی در لهجه‌ی هورامی کُردی است به معنی زن. پس تأکید اهورا بر مرد، واکنشی بوده است در برابر اهمیت زن در میترا. چون در توصیف فیثاغورث نیز از مراسم میترایی، زن نقش مهمی دارد و رقص میترائیان مانند هه‌لپه‌رکی امروز کُردها، زن هم واقعی و هم نمادین نقش مهمی داشته است. پئریکا نیز از سمبل‌های مقدس میترایی، الهه‌ی زن است که در وندیداد به دیو توصیف شده است که هوش مردان را می‌رباید.

Do Not Distribution

باستان‌شناسی نیز تصاویری از ضحاك یافته است که به شکل زنیست که دو مار به دست دارد. دیااکو نیز در منابع آشوری به شکل Daiakku ثبت شده است که از دو بخش Dai و Akku تشکیل شده که احتمالاً بخش اول آن پژواکی از تلفظ دایه (مادر) در زبان کُردی است و آك نیز لقب میترا به معنی استوار و سرسخت است که بعدها در فرهنگ ایران، آك معنی منفی یافت و به شکل اکوان دیو در آمد، یعنی مادر استوار یا مادر سرسخت. با توجه به گزینش دیااکو به شکل حقوقی و همچنین لقب میترا به عنوان آك، دیااکو به معنی مادری که در اجرای حقوق استوار و سرسخت است. چون میترا نیز در اجرای قانون سرسخت و پاداش و مجازات می‌دهد. پس می‌توان این احتمال را در نظر گرفت که دیااکو همراه با ضحاك، پادشاهان ماد، زن بوده‌اند و گذار از ماد به پارس، گذار از زن سالاری یا برابری زن و مرد، به مردسالاری بوده است. هنوز هم افسانه‌ی شاه‌ماران که به شکل زن تصویر شده و می‌تواند بازتابی از شاه مادها باشد، در میان کُردها بر سرزبان‌ها جاری است (ر.ج، برزان، صیفی‌کاران، ۲۰۱۶). چون از یك سو در بسیاری از روایات از جمله روایت موسی خورنی، مادها به مار معرفی و شاه مادها به شاه ماران معرفی شده است و از سوی دیگر، مار توتم مادها و نماد زمین و مشروعیت زمینی بوده است پس بعید نیست شاه‌ماران که امروزه به شکل اسم خاص باقی مانده، و شمایل آن زن است، پژواکی از شاه مادها که زن بوده‌اند، باشد.

«جهی نام دختر اهریمن و به معنی روسپی است، که فریبنده‌ی مردان و بنا به اساطیر زرتشتی زنان از او پدید آمدند...» (همان:۸۹). در کیش زرتشتی، «جهی شریر یعنی زن بدکاره با اهریمن هم آغوش شد و مرد راستکار کیومرث را اغوا کرد و هوس جنسی زن را موجب حضور شرّ در دنیا می‌دانند» (هینلز، ۱۳۸۵: ۱۱۶). جهی تجسم هرزگی و مادینه‌گی است، تجسم ناپاکی زنانه (بهار، همان:۸۳). در دین زرتشتی زن که نماد طبیعت و غرایز و جسمانیت است، تجسم هرزگی است و اعتباری در دین زرتشت ندارند، تا جایی که در بندهشن اهورامزدا می‌گوید: «اگرچه زنان مردان را می‌زایند با این همه اگر ظرف دیگری داشت زنان را نمی‌آفرید...» (همان:۱۱۶). بنابراین، فلسفه‌ی وجودی زن در دین زرتشت، ابزاریست برای زاییدن مردان، آن هم از روی ناچاری، چون ظرف دیگری برای زایش زنان نبود. هرمزد به زن: «ترا که نوعت از جهی دیو است آفریدم، ترا نزدیك کون دهانی است که جفتگیری ترا از مزه شیرین‌ترین خورش شیرین‌تر است، مرا از تو یاری است چون مرد از تو زاده می‌شود اما تو مایه‌ی آزار من هرمز هستی. اگر چیز دیگری می‌یافتیم که مرد را از او کنم هرگز تو را نمی‌آفریدم چون نژاد پتیاره تو از جهی است» (زنر، ۱۳۷۷: ۴۶). جهی نخستین زن همان‌طور که کیومرث نخستین مرد یا انسان است. چنین به نظر می‌رسد که «جهی را هرمزد آفرید اما به نزد اهریمن گریخت و جفت او شد... حیض.. آلودگی... مرد را آلوده... اما پیروزی اهریمن موقت، چون زن برای همیشه مطیع مرد باقی می‌ماند» (همان:۴۶ – ۴۷). پیروزی کیومرث/زرتشت بر جهی و میترا/اهریمن، پیروزی مردسالاری بر زن است. در میترا/ماد زنان نقش فعالی داشتند، نه زن‌سالاری بلکه هم‌ردیف مردان که با ظهور عقل متافیزیکی و خشن زرتشت/پارس، مرد بر زن ترجیح و برابری زن و مرد از بین می‌رود. این برابری و آزادی زن

Do Not Distribution

در زرتشت به شکل بدکارگی و فساد زن تصویر شده است که راه حل آن اطاعت مطلق زن از مرد است که زرتشت و اسلام بانی آن هستند.

راز نفرت از زن در دین زرتشتی و دشمنی اهورامزدا با وی چیست؟ زن نماد طبیعت و عقل ذاتی است. نماد لذت و شهوت و زمین، عقل طبیعی که خود به حسن و قبح می‌پردازد و نیازی به هدایت خدایان ندارد. زن چون جیوه‌ای است که سرشار از غرایز زیستی تن به قالب اخلاق فراطبیعی نمی‌دهد. میل جنسی در زن متکثر در تمامی اندام‌های وی است و زن عصیان آزادی زیستی در برابر مقیدات دینی و اخلاقی است. حوا، آدم را به خوردن میوه‌ی شهوت و معرفت هدایت می‌کند که نماد گمراهی و شهوت و فساد می‌شود. پس تأکید زرتشت بر مرد نشان از اهمیت زن در آیین میترا دارد. جهی همراه با مار به آفریدگان اهورامزدا حمله می‌برد. در دین یهود نیز مار و زن (حوا) آدم را گمراه و در مقابل خدایان عصیان می‌کنند. خدا به آدم و حوا گفته بود که از فلان میوه نخورند زیرا که می‌میرند. اما مار با اغوای حوا، به آن‌ها فهماند، که نمی‌میرند بلکه مانند خدایان عارف به خوب و بد می‌شوند. سپس خدایان از ترس این که بشر میوه‌ی حیات را نیز خورده و مانند خدایان جاودان بمانند آن‌ها را از بهشت بیرون راند (تورات به نقل از مسکوب مقدمه بر افسانه تبای سوفوکلس).

با پیروزی اهورامزدا بر اهریمن/میترا، و ایرانیان بر مادها/کُردها، عقل دینی/متافیزیکی بر عقل زمینی/بشری غالب آمد. «گوشان سرود خرد» بر «اسن خرد» پیروز گشت. ««اسن خرد» به معنای عقل ذاتی، از ریشه‌ی زن، به معنای زادن، این عقلی که انسان با آن زاده می‌شود در برابر «گوشان سرود خرد» که عقل آموخته است، قرار دارد» (بهار:همان:۹۶ – ۹۷). گناه حوا، مشی و مشیانه و... این بوده است که عقل ذاتی خویش، یا آسن خرد را معیار زندگی قرار داده و تن به عقل خدایان که، همان دستورات و شریعت آنان است، نداده‌اند. «پس از آفرینش مشی و مشیانه... هرمزد گفت اول روح آفریده شد و بعد تن... تن برای روح آفریده شد و تن ابزار روح که آن را به کار کردن وادارد... هرمزد به مشی و مشیانه... شما از حیث عقل بهترین موجوداتید با هدایت عقل اساس مذهب را رواج دهید...». سپس مشی و مشیانه که بنا بر حسن و قبح عقلی خویش، هوای خوردن گوشت می‌کنند در دین زرتشت اعلام می‌شود که «به فریب دیوان گمراه شدند و به قربانی پرداختند... گوشت را در آتش پختند...» (صفا، ۱۳۸۴: ۱۷۵). یعنی عقل انسانی و زمینی به دیو تفسیر می‌شود. این راز دیو و اهریمن خواندن کُردها در طول تاریخ بوده است. راز جدایی عقل از بی‌عقلی، آسمان از زمین، لوگوس از اروس، که نقطه‌ی آغاز آن غلبه‌ی پارس‌ها بر کُردها، دین بر آزادی، که منفوریت کُردها در حاکمیت حقیقت دینی «دوره‌ی محوری» ماندگار شد و به ضحاك ماردوش و اهریمن و مدوسای گیسو مار و گوتیان بی عقل ملقب گشتند، همین است. عقل بشری یا اروتیك که در مقابل آن لوگوس آسمانی را برساختند.

گفتیم که زن و مار نماد زمین و عقل زمینی است. در اساطیر یونانی زمین، مؤنث و«گایا» خوانده می‌شود. اورانوس که تجسم آسمان بود روی زمین (گایا) می‌خوابید و از او فرزندان بی شمار به دنیا می‌آورد، که جوان‌ترین آن‌ها کرونوس بود. گایا خسته از زایمان‌های متعدد، از کرونوس کمك خواست، او نیز نرینگی پدر را با داس برید و به دریا افکند. (برن ، ۱۳۸۶:

Do Not Distribution

۱۵). کرونوس خواب می‌بیند توسط یکی از فرزندان خود نابود می‌شود. وی همه‌ی فرزندان خود را می‌بلعد. اما دست تقدیر زئوس را نجات داده، سپس زئوس به همراه برادران خود بر علیه کرونوس قیام کرد و کرونوس را در اعماق زمین در بند کرد. خود مانند اورانوس خدای آسمان‌ها شد. ویکاندر این افسانه‌ی یونانی را با اساطیر ایرانی جمشید، فریدون و ضحاک تطبیق می‌دهد که در ایران از شکل اساطیر (کردارهای خدایان) به شکل حماسه (کردارهای پهلوانان) درآمده است. جمشید مانند اورانوس نظمی آسمانی/طبقاتی ایجاد کرده است که ضحاک بر علیه او شوریده و اساس آن نظم را فرو می‌پاشد. مانند کرونوس نگران از خواب خویش، که به دست فریدون نواده‌ی جمشید، در غاری در دماوند به بند می‌افتد. آستیاگ نیز نگران از خواب خویش، حکم به کشتن کوروش، اما دستِ تقدیر کوروش را نجات داده و با دستگیری آستیاگ او را در هرکانه به بند می‌کشاند. افراسیاب نیز به همان شکل توسط نوه‌ی خویش کیخسرو، در زیر زمین به بند کشانده می‌شود. کرونوس متحد با مادر نماد عقل بشری و زئوس نماد عقل متافیزیکی است. بنابراین، شکل ایرانی اورانوس، کرونوس و زئوس را در حماسه‌ی جمشید، ضحاک و فریدون می‌توان مشاهده کرد. جمشید و فریدون، نظمی کیهانی و مردانه، اما ضحاک زمینی و زنانه تصاویری نیز از ضحاک کشف شده است که به شکل زن است.

- جمشید، ضحاک، فریدون:

در روایتِ جمشید، ضحاک و فریدون، تاریخ با اسطوره آغشته گشته است. گروهی آن را روایتی افسانه‌ای، گروهی دیگر تاریخی که شکل بیانی اسطوره به خود گرفته است، می‌پندارند. به عقیده‌ی ما، اصل داستان تاریخی است، اما روایت از آن شکل اسطوره به خود گرفته است. طبق این روایت، جمشید شاه افسانه‌ای ایرانیان، دیوها را شکست و حاکمیت سیاسی خود را با تقسیم‌بندی مردم به طبقات چهارگانه ایجاد می‌کند. به دلیل غرور و تکبر دچار گناه شده و با لشکرکشی ضحاک عزل و کشته می‌شود. سپس فریدون از نوادگان جمشید، به کمک کاوه‌ی آهنگر، بر ضد ضحاک عصیان و حاکمیت را به خاندان جمشید بازگردانده و دوباره نظم طبقاتی جمشید که توسط ضحاک برهم ریخته بود را، احیا می‌کند. این خلاصه‌ی داستانی است که تحلیل‌های گوناگونی از آن شده است. سئوالاتی که ذهن هر پژوهشگری را در این روایت به خود مشغول می‌کند، این است که آیا این روایت اسطوره‌ی صرف است یا ریشه‌ی تاریخی دارد؟ اگر تاریخی است، شخصیت‌های اصلی آن، نماد چه اشخاص تاریخی هستند؟ به کدام دوران تاریخی تعلق دارند؟ حاوی چه معنا و بیانگر کدام تضاد قومی- دینی است؟

جمشید و گناه او

جمشید، شاه افسانه‌ای، به همان اندازه‌ای که اساطیر وی را به گذشته می‌برند، تاریخ، زمان وی را به جلوتر می‌آورد. زرتشت ذهنیت مثبتی به جمشید ندارد، در اساطیر ایرانی مقدس اما دچار گناه شده و فره از وی گسسته است و با عصیان ضحاک روبه رو می‌شود. جمشید و ضحاک که بوده و نماد کدام دوره‌ی تاریخی بودند؟

منابع یونانی به تحولات شرق ایران و تصرفات ماد در شرق نپرداخته‌اند و منابع موثقی از چگونگی تحولات آن مناطق در دست نیست. اما با توجه به داده‌های موجود، از وجود سلسله پادشاهی آریایی‌ها که در اساطیر به کیانیان معروف گشته‌اند، آگاهی می‌یابیم که به دست مادها تصرف یا سلطه‌ی مادها را پذیرفته‌اند. «هنینگ» معتقد است هم‌زمان با مادها حکومت خوارزمیان در شرق بوده است (فرای، ۱۳۴۴: ۶۵). ایران‌ویج همان‌طور که مارکوارت و نیبرگ و بنونیست و هنینگ گفته‌اند، خوارزم است. زمان زرتشت کمی بیش از یک پارچگی ایران توسط کوروش بوده است... خوارزمیان در آن زمان امپراطوری بزرگی داشته‌اند. برای آن که کوروش آن‌جا را به فرمان‌برداری بکشد، باید از لحاظ سیاسی متحد بوده باشد (گیمن، ۱۳۷۸: ۱۱). چرا که «پیروزی آسان کوروش در شرق دلیلی بر وجود زمینه‌ی حکومت مادها در ایران شرقی بوده است» (فرای، ۱۳۴۴: ۶۶). ما در بررسی نقش و حوزه‌ی نفوذ مادها در شرق ایران با محدودیت اسناد و منابع روبه رو هستیم (Vogelsang,1999,45)، اما ظاهراً آستیاگ پادشاه ماد، با ملل آسیای میان - باکتریا و... - اصطکاکاتی پیدا کرده است (داندامایف، ۱۳۸۶: ۱۳۹). کتزیاس و دیودوروس سیکولوس از باکتریانی نام می‌برد که در زمان محاصره‌ی آشور به دست مادها، به آشوریان یاری می‌کردند که نه تنها ازخود مختاری باکتریان سخن می‌راند، بلکه دشمنی آن‌ها نسبت به نیروی در حال رشد و ترساننده‌ی ماد را نیز می‌رساند (نیولی، ۱۳۸۱: ۱۲۶). هم‌چنین کتزیاس از سلطه‌ی مادها بر باکتریا می‌نویسد که بعدها با غلبه‌ی کوروش در مقابل وی عصیان و تا آگاهی از ازدواج کوروش با آمیتیس دختر شاه ماد، دوباره اطاعت کردند (همان:۱۲۷). با پیشروی مادها به سوی شرق ایران، باکتریا از حالت خودمختاری خارج شده و به صورت حکومتی وابسته درآمده بود (همان:۱۲۸).

اگر چه منابع موجود در مورد حاکمیت باکتریا یا خوارزم تضاد دارند، اما آن‌چه مسلم است هم‌زمان با مادها یا حتی قبل از آنان در شرق ایران، حکومتی آریایی مسلط بوده، که به تصرف مادها در آمده است. احتمالاً دو گروه قومی باکتریا و خوارزمیان بوده‌اند که خوارزمی‌ها سلطه‌ی مادها را پذیرفته اما باکتریان نسبت به مادها عصیانگر بودند. چون در مقابل مادها - همان‌طور که کتسیاس اشاره کرده است - از آشوریان حمایت کرده‌اند و سپس‌تر نیز از هخامنشیان وکوروش در مقابل آستیاگ حمایت کردند. با سقوط ماد و ظهور هخامنشیان، از قدرت خوارزمیان کاسته شده و باکتریان با حمایت هخامنشیان، که هر دو ضد مادی بودند، به قدرت رسیدند. مارکوارت نیز اولین محققی است که بر اساس کتاب هرودت به وجود حکومتی در شرق ایران پی‌برد و می‌نویسد: «باکتریان پس از سقوط دولت خوارزمیان، تحت نظر هخامنشیان به اوج قدرت رسیدند (نیولی، همان:۱۳۴).

Do Not Distribution

احتمال دارد جمشید شاه افسانه‌ای، پادشاه خوارزم، قبل از تصرف آن به دست ماد، بوده باشد. «باستان شناسان شوروی نشانه‌هایی از آنچه می‌توان با ورجمکرد شباهت داشته باشد در قسمتی از بازمانده‌های خوارزم کهن متعلق به قرن ۶ یا ۵ ق. م، نشان داده‌اند» (زرین‌کوب، ۱۳۶۸: ۵۴۲)، «که تصور می‌رود همان ورجمکرد باشد که جمشید ایجاد کرده است مجموعه‌ی مربعی... سه اتاق سقف‌دار... مورد سکونت گروهی...» (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۸۶). که، تن به سلطه‌ی مادها داده و فرهنگ میترایی آن را پذیرفته باشد. چون زرتشت در (یسنای ۳۲ بند ۸) نظری تحقیرآمیز به او دارد که گیاه هوم را فشرد و گاو را قربانی کرد که زرتشت مخالف آن بود. همین او – جمشید – را به میترا، که زرتشت نکوهش کرده، نزدیك می‌سازد (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۸۷). با توجه به میترایی بودن گیاه هوم و قربانی/کشتن گاو، آیا گناه جمشید در اساطیر، ارتباطی با ماد و میترا دارد؟ یا برعکس ماد/میترایی بوده است و گناه وی ارتباطی با ایران و طبقاتی شدن دارد که با عصیان مردمی آژی‌دهاك روبه‌رو شد؟

طبق نظر شاهنامه و روایت پهلوی؛ گناه جمشید ادعای خدایی بوده است که با بردگی گرفتن دیوان که همان بومیان مادی هستند، حکومت خود را بنیان گذاشته است. به بندگی کشیدن بومیان (دیوان) توسط جمشید و طهمورث در شاهنامه نیز منعکس شده است:

چنین گفت که امروز تخت و کلاه — ترا زیبد این تاج و گنج و سپاه
زهر جای کوته کنم دست دیو — که من بود خواهم جهان را خدیو
چو دیوان بدیدند کردار او — کشیدند گردن ز گفتار او
شدند انجمن دیو بسیار مر — که پردخته مانند از او تاج و فر
چو طهمورث آگاه شد از کارشان — بر آشفت و بشکست بازارشان
به فر جهاندار بستش میان — به گردن بر آورد گرز گران
همان نره دیوان و افسونگران — برفتند جادو و سپاهی گران
جهاندار طهمورث به آفرین — بیامدکمر بسته جنگ و کین
یکایك بیاراست با دیو جنگ — دگرشان را گرز گران کرد پست
از ایشان دو بهره با افسون ببست — نبد جنگشان را فراوان درنگ
کشیدندشان خسته و بسته خوار — بجوان خواستند آن زمان زینهار
که ما را مکش تا یکی نو هنر — بیاموزی از ماکت آید به بر...
نبشتن به خسرو بیاموختند — دلش را به دانش بر افروختند...

ویل دورانت می‌نویسد پارس‌ها زبان آریایی و الفبای سی و شش حرفی خود را از مادها یاد گرفتند (دورانت، ج. ۱: ۴۰۶).

بنا به گفته‌ی اردشیر خدادایان، تمامی آثار هنری و ستون‌ها و... پارس‌ها به کلی ریشه گرفته از هنر مادهاست. حتی داریوش نیز در کتیبه‌ی طراحی بناها و ظرافت کاری آن‌ها را از مادها می‌داند.

در داستان جمشید نیز شاهنامه از به بردگی کشیدن دیوان سخن رانده است:

Do Not Distribution

بفرمـــــود پـــــس دیـــــو ناپـــــاك را / بــــا آب انـــــدر آمیخـــــتن خــــاك را
هــرانچ ز گــل آمــد چــو بــشناختند / ســـبك خـــشت را کالبـــد ســـاختند
به سنگ و به گــچ دیــو دیــوار کــرد / نخــست از بــرش هندســی کــار کــرد...

همان‌طور که قبلاً گفتیم منظور از دیوان و دئوهای مازن مادها هستد. ایرانی‌ها بعـد از ورود به منطقه‌ی شرقی ماد، اشرافیت خود را بر بومیان مسلط و احتمـالاً جمـشید از اولـین رهبـران ایرانیان ورودی به سرزمینی که بعداً ایران نامیده شد، بود. منظور از سلطه‌ی طهمورث و جمشید بر دیوها، و آموختن خط و هنر از آنان، سلطه بر بومیان مادی و وام گیری فرهنگی و زبانی از آنان است. ایرانیان نیز همان‌طور که ویل دورانت اشاره کرده است کل معماری و خـط و زبـان خود را از مادها یاد گرفته‌اند. پس از سلطه‌ی جمشید بر بومیان، سـعی در جـایگزینی اسـتبداد فردی به جای دموکراسی عشیرتی دارد (بهـداد، ١٣٧٤، ٣٣). طبـق کتـاب هفـتم دینکـرد و شاهنامه، جمشید جامعه را به چهار طبقه‌ی کاتوزیان (روحانیون)، نیساریان (نظامیان)، بـسوتی (کشاورزان) و اهتو خشی (پیشه‌وران) تقسیم کرد. سپس جمشید ناسپاس و با ظلم به مـردم، بـا عصیان مردم و کمك آژی‌دهاك، معزول می‌شود. مردم با ضحاك (به قول شاهنامه اژدهـا پیکـر) متحد می‌شوند و او را از تخت به زیر می‌کشانند. در واقع بومیان مادی، یا غیر آریایی که زیر سلطه‌ی هجوم آریایی‌ها به رهبری جمشید قـرار گرفتـه‌انـد از ضـحاك (در ایـن‌جـا احتمـالاً هوخشتره، به معنای شاه انتخاب شده است) یاری طلبیده و بر ضد جمشید شـورش مـی‌کننـد. فردوسی داستان شورش علیه جمشید و به قدرت رسیدن ضحاك را این‌گونه بیان کرده است:

از آن پـس برآمـد ز ایـران خـروش / پدید آمد از هر سوی جنـگ و خـروش
ســیه گــشت رخــشنده روز ســپید / گســـستند پیونـــد از جمـــشید
بــرو تیــره شــد فــره‌ایــزدی / بــه کــژی گرایيــد و نــابخردی
پدیـد آمـد از هـر سـوی خـسروی / یکـی نـامجوی زهـر سـوی پهلـوی
ســپه کــرده و جنــگ را ســاخته / دل از مهــــر جمــــشید پرداختــــه
یکایــك ز ایــران بــر آمـد سـپاه / ســـوی تازیـــان برگرفتـــه راه
شـنودند کـه آن‌جـا یکـی مهترسـت / پـر از هـول شـاه اژدهـا پیکـر اسـت
ســواران ایــران همــه شــاه جــوی / نهادنـــد یکـــسر بـــه ضـــحاك روی
بــه شــاهی بــه او آفــرین خواندنــد / ورا شــاه ایــران زمــین خواندنــد
کــی اژدهــافش بیامــد چــو بــاد / بـه ایـران زمـین تـاج بـر سـر نهـاد
از ایـــران و از تازیـــان لـــشکری / گــزین کــرد گــرد از همــه کــشوری
ســوی تخــت جمــشید بنهــاد روی / چــو انگــشتری کــرد گیتــی بــروی

که البته تازی خواندن ضحاك، به دوره‌ی فردوسی و ناشی از تبلیغات نهضت شـعوبیه، بـرای برانگیختن احساسات ایرانی بر ضد اعراب و بیزاری ایرانیان از فتح کشورشان به دست اعـراب

Do Not Distribution

سرچشمه گرفته است (کرتیس، ۱۳۸۸: ۳۸). در این روایت به خوبی استبداد جمشید و عدم رضایت مردم از وی، که با استقبال خود، سلطه‌ی ضحاک را پذیرفته‌اند اشاره رفته است.

ما به داستان ضحاک بازخواهیم گشت، اما گناه اصلی جمشید که مورد ناسپاسی زرتشت قرار گرفته است، چه بود. در یسنه ۳۲ بند ۸ گناه جمشید قربانی گاو است. «از آن بدکاران نیز، جم پسر ویوهونت، معروف شده است، که خشنودکنان مردمان را، بخش‌هایی از گوشت خورانید» (یسنا به نقل از مولتون، ۱۳۸۷: ۶۲) در شاهنامه و پهلوی ادعایی خدایی، در وداها همبستری با خواهر. با برخورد ایرانیان با تمدن مادرسالار آسیای غربی که ازدواج با محارم در آن رسم بود، همبستری با خواهر دیگر گناه نبود. بنابراین، اساطیر ایرانی در باره گناه‌ی جمشید سردرگم بودند، سرانجام گناه خدایی کردن را به او دادند (بهار، ۱۳۷۶: ۲۳۰). شاهنامه گناه وی را تکبر و ناسپاسی می‌داند، اما روشن نکرده است منظور از تکبر و ناسپاسی چیست. هر گناهی می‌تواند مصداق ناسپاسی باشد. تکبر جمشید... نشان از تنفر مردم از جمشید است (پیرنیا، ۱۳۸۳: ۱۵۱) زرتشت نیز گناه وی را قربانی کردن گاو می‌داند که، تا حدی مصداق گناه جمشید را مشخص‌تر بیان کرده است. در بندهشن (فصل ۳۱ و ۲۳) نیز به طور غیر مستقیم به گناه جمشید اشاره رفته است، که جمشید از ترس دیوان – شیدا – ماده دیوی را به زنی گرفت و خواهر خود را به دیوی داد که از اینان بوزینه و خرس و زیانکاران برخاستند و فره‌ایزدی از وی روی برتافت (بندهشن به نقل از کهلان، ۱۳۷۵: ۸۳). قبلاً اشاره کردیم که میترائیان گاو را کشتار یا قربانی می‌کردند. بنابراین، از نظر زرتشت، گناه جمشید آلوده شدن به مراسم میترایی است. بندهشن نیز گناه وی را آمیزش با دیوان (مادها) خوانده است. پس آن‌چه مسلم است گناه جمشید به مادها و آیین میترایی آن‌ها بی‌ربط نیست. ظاهراً جم، فریب دیوان را خورده است و گوشت گاوی اسرارآمیز را به مردمان خویش خورانید (مولتون، ۱۳۸۷: ۶۲). گوشتی که به نظر می‌رسد نمایانگر گوشت گاو نخستین بوده است. ظاهراً این عمل او الهام گرفته از دیوان بوده است، دیوانی که وی تسلیم دروغ‌های آنان می‌شود (همان:۱۱۸). شیدا همان چیزیست که شد شیطان. شیدا در ماد مفهومی مثبت است اما در ادیان متافیزیکی به شیطان منفی تبدیل شد. واژه‌ی شِت کُردی از شیتان می‌آیید، همان‌طور که دیوانه از دیو. پس احتمالاً گناه جمشید، تن دادن به همان رقص و گاوکوشی و شادی میترایی بوده است که به دیو شیدا مربوط است. برای این‌که گناه جمشید را تشخیص دهیم باید بدانیم در اساطیر ایرانی، چه جایگزینی که فارغ ازگناه جمشید باشد برای وی در نظر گرفته شده است؟

وقتی فره از جمشید گسست به میترا (میترای ایرانی شده...)، گرشاسب و فریدون می‌رسد «فره از جمشید گریخت و فریدون، میترا و گرشاسب آن را گرفتند». فره پس از گسست از جمشید به نظامیان می‌رسد؛ فریدون دستگیر کننده‌ی ضحاک؛ گرشاسب کشنده‌ی او در آخر زمان. «دقیقاً نزدیك دماوند است که میترا بر پای ایستاده و این همان کوهی است که فریدون آژی‌دهاك را در آن زندانی کرد که در آخر زمان به دست گرشاسب کشته خواهد شد» (راسل، دهباشی، همان، ۷۷۲). فره جمشید به سه نفری می‌رسد که هر سه در اسارت و یا کشتن آژی دهاك (ضحاك) دست دارند. باز هم تکرار می‌کنم میترای ایرانی/زرتشتی شده، نه میترای متقدم مادی. آیا همان‌طور که ویدن‌گرن به درستی اشاره کرده است «این بدان معنی نیست که

Do Not Distribution

فره شاهی سرانجام در دست ارتش باقی می‌ماند؟» (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۸۷). «جم صاحب فره که میان سه وظیفه تقسیم شده است هم سلطنت، هم گله و هم جنگ با دیوان... اما جنبه‌ی نظامیش از سه وظیفه‌ی دیگر کمتر است...» (همان: ۸۹). این خصلت صلح‌خواهی است که دقیقاً در برابر آژی‌دهاك را بر او دشوار می‌کند و به جای نبرد، فرار می‌کند و موقع قتل می‌گوید مرا مکش من فرمانفرمای جهان هستم (همان: ۸۹). جم نمی‌تواند بجنگد و ضعف او هم در برابر غاصب (ضحاك، قادری) از آن ناشی می‌شود (همان: ۹۱). طبق فاکت‌هایی که گردآوردیم می‌توان این احتمال قریب به یقین را داد که گناه اصلی جمشید، شکست یا صلح و یا نجنگیدن با مادها (ضحاك) بوده است. چرا که فره‌ایزدی صرفاً به کسانی می‌رسد که ضحاك را دستگیر و می‌کشند. فریدون نابود کننده‌ی ضحاك، گرشاسب کشنده‌ی او، و میترا (میترای ایرانی شده) نگهبان غار او.

بنابراین، احتمالاً جمشید شاه خوارزم (ایران یا ایران‌ویج) در قرون ۶ ق. م، بوده که به زیر سلطه‌ی مادها رفته است. گناه نابخشودنی او هم این بود که به جای جنگ و ستیز تا پای جان با دیوان و ضحاك (مادها)، تسلیم یا صلح کرده و مراسم میترایی آنان، چون کشتن گاو و نوشیدن هئومه را پذیرفته است، در حالی که در عقل سیاسی ایرانی/زرتشتی، جنگ و کشتار دیوان/مادها، لازمه‌ی دین و پاکی و ایرانی شدن است. چون بنیاد عقل سیاسی ایران چه نظامی (هخامنشی) و چه دینی (زرتشتی) و چه اساطیری (فریدون و کیخسرو)، در ضدیت و با نفی مادها/کُردها، بنیان گذاشته شده است. بنابراین، «الگوی وقایع و شخصیت‌های مطرح شده در اوستا اغلب مادی و هخامنشی است و تدوین کنندگان آن، یعنی مغ‌های زرتشتی، اغلب در دربار هخامنشیان حضور داشتند. مذهب زرتشتی را تا حدی در حمایت از شاهان هخامنشی به کار برده و دشمنان آنان را که دشمنان مشترکشان نیز بوده‌اند، تا جایی که توانسته‌اند، منفور داشته‌اند» (حسین زاده، ۱۳۸۴: ۹۸). گناه جمشید به عنوان اشراف ایرانی، صلح به جای جنگ با مادها بوده است.

در دین زرتشت مانند مسیحیت «تباهی مشی و مشیانه به وسیله‌ی دیوان، تنها با دین بهی زرتشت جبران می‌شود و به بند کشیده می‌شود» (فرخ دان، به نقل از زنر، همان، ۷۶). زرتشت برای اصلاح و مجازات گناهکاران ظهور کرده است، در گات‌ها مکافات گناه در عالم آخرت جایگاهی خاص را به خود اختصاص داده است. راه نجات و رستگاری از آن گناهان پیروی از اشه است «از طریق مینوی مهربان با حمایت ارمیتی و اشه، این امر عقیده‌ی بسیاری از مردمان را که آماده‌ی شنیدنند تغییر خواهد داد» (یسنا ۴۷، بند ۶). بنابراین، تنها راه نجات از گناه، تن دادن به نظم اشه است و قبلاً گفتیم اشه یعنی نظم سلسله مراتبی کیهانی که در فلسفه‌ی زرتشت و ایرانیان نظم سیاسی در ادامه‌ی نظم سلسله مراتبی کیهانی به صورت طبقاتی است که شاه در رأس آن است. به عبارت دیگر تنها راه نجات و راستی اطاعت مطلق از شاهنشاهی و دین سیاسی زرتشت است و مخالفان نظم سیاسی، اهریمن و دروغگو هستند. بنابراین، در همه‌ی ادیان آسمانی طرح گناه اولیه، برای معذب کردن انسان‌ها، که راه نجات آن‌ها از عذاب نیز اطاعت مطلق از صاحبان دین است.

Do Not Distribution

«در اساطیر ودایی جم سرور جهان مردگانی است که به سعادت رسیده‌اند. فرمانروای بهشت برین و با خدایان دوست است، به خصوص با ورونه و اگنی خدای آتش... یمه خدایی به اتفاق ورونه -که هر دو یکی هستند - آتش پنهان شده را می یابند، حتی گاه یمه نام خداوند دارد، یمه و ورونه - اورانوس - دو شاهی که راحت بخش مردگان هستند. برترین آسمان را در اختیار دارند و در آسمان هستند، خواهری به اسم یما دارد، مردمان جهان فرزندان این خواهر و برادرند» (بهار، ۱۳۷۶: ۲۲۵). بنابراین، اگر در شکل غیر تاریخی و اسطوره‌ای هم آن را دریابیم، همان‌طور که ویکاندر به درستی جمشید را با اورانوس خدای آسمان و عدالت سلسله مراتبی، ضحاك را با کرونوس و فریدون را با زئوس مقایسه می‌کند، می‌بینیم که یمه که همان جمشید است با اورانوس مقایسه شده است، که بعد از رواج یگانه‌پرستی و جایگزینی حماسه به جای اساطیر، جمشید پادشاه ملقب گردید. همان‌طور که کرونوس به عنوان نماینده‌ی زمین (گایا) بر ضد آسمان (اورانوس)، یا از مادر (گایا) بر علیه پدر (اورانوس) قیام کرد، ضحاك نیز به نماینده، زمین و زن، هم بر علیه پدر خود و هم جمشید یعنی آسمان و مشروعیت آسمانی وی شورید. نام ضحاك یعنی آژی‌دهاك به معنی مار و مارهای روی دوش ضحاك، نماینده‌ی زمین و عصیان عقل بشری بر علیه سلطه‌ی اصول کلی متافیزیك و دین و مقیدات اجتماعی است.

ضحاك نماینده‌ی «اسن خرد» و جمشید نماینده‌ی «گوشان سرود خرد» است. «پیش از آمدن جم به شاهی بر اثر دزدیده شدن اسن خرد به دست دیوان... اسن خرد میانه‌روی در برابر دیو آزمندِ افراط و تفریط تباه شد... نظام جهان از هم بپاشفت... . جم دیو را از پادشاهی بیفکند و اسن خرد ایزدی را از بیراه دیوی رهانید و ایزد اسن خرد را از دیو افراط و تفریط دیوی رهانید و اسن خرد ایزدی را باز درخشیدن - رشد و بالیدن - و افراط و تفریط دیوی را شکست دادن و میانه‌روی اسن خرد را بر اثر شکست دیوان نیرو و درخشش و جهان را با آن پیرایش کرد... اسن خرد ایزدی را اندر مردم بگسترانید و اسن خردی و داد پیروز کرد و آفرینش هرمزد را بی مرگ ساخت» (بندهشن به نقل از بهار، ۱۳۷۶: ۲۲۲ - ۲۲۳). اسن خرد، خرد مختص دیوها یعنی مادها بوده است که جمشید با گرفتن اسن خرد از دیوها، و با ایزدی کردن و درخشیدن به آن به آفرینش هرمزدی کمك کرد. منظور این‌که آریایی‌ها/ایرانی‌ها، عقل و تمدن و خط را از مادها گرفتند اما آن را آسمانی و دینی کردند. دولت مادی را گرفتند اما به آن مشروعیت متافیزیکی و حق‌الهی شاهی افزودند، آن را از مشروعیت زمینی/قرارداد به مشروعیت متافیزیکی/آسمانی تغییر دادند. حماسه‌های زمینی یشت‌ها را از مادها گرفتند و آن را دینی/آسمانی کردند. میترای ضد خورشید و زمینی را از مادها گرفتند و آن را خورشیدی و آسمانی کردند. اسن خرد مادها را گرفته و با دینی/معنوی کردن آن، آن را به گوشان سرود خرد مبدل کردند. همان‌طور که جمشید در مقابله با دیوها/مادها «اسن خرد» را به «گوشان سرود خرد» انتزاع کرد، زرتشت نیز در مقابل میترا، مزدا به معنی خردمند را به اهورا اضافه بعد از جدایی از میترا، شد اهورامزدا یعنی خدای خردمند. این آغاز جدایی عقل از بی‌عقل، لوگوس از اروس، و آسمان از زمین بود که همان تکوین عقل یا شریعت متافیزیکی (گوشان سرود خرد) به جای عقل بشری (آان خرد) بود.

Do Not Distribution

جمشید به معنی خورشید فروزان است «لقب جمشید فروزان – خشیته – وصف خورشید هم هست. هم در ایران هم در هند جمشید پسر ویوسونت – ویوهونت یعنی خورشید است... شاه خورشید که بی شباهت با فرعون‌های مصری نیست» (گیمن، ۱۳۸۷ ۴۹). اما ضحاک توسط فریدون در غاری در دماوند زندانی می‌شود. تضاد غار ضحاک و خورشید جمشید، همان تضاد میترا و اهورامزدای زرتشت است که قبلاً بیان کردیم.

البته همان‌طور که گفتیم هنوز زود است اظهار نظر قاطع در این زمینه. شاید با توجه به کُردی /میترایی بودن این واژه، که در جم‌خانه یارسانان نیز مشهود است، جم شاهی مادی بوده باشد و غرور و گناه وی، گذار از شاهی انتخابی با قرارداد اجتماعی/میترا، به استبداد و تحت تأثیر ایرانیان مهاجر، خدا/شاه زمینی میترا را به آسمان برده باشد و ادعای خدایی یا نماینده‌ی خدای متافیزیکی کرده باشد، شاهنامه‌ی فردوسی نیز که مصادره، شاهنامه کُردی است، گناه وی را غرور و ادعای خدایی می‌داند. گناه وی گذار از دموکراسی (بدوی) به استبداد، گذار از قرارداد به حق الهی شاهان و گذار از برابری به بنیان گذاشتن ساختار طبقاتی باشد، که در اساطیر نیز بنیانگذار ساختار طبقاتی است به همین دلیل مردم از وی ناراضی، قرارداد را فسخ کرده و شورش می کنند که شورش ضحاك مردمی بر علیه جمشید مستبد است و ضحاك ساختار طبقاتی را بر هم می‌زند و قرارداد را به جای حق الهی شاهان گذاشته و خدای زمینی ماد را که به آسمان گذار کرده بود را به زمین باز می‌گرداند و مانع از رسوخ تفکر الهی پارس‌های تازه وارد در دستگاه حاکمیت می‌شود، به همین دلیل پارس‌ها نفرت به دل گرفته و به کمك کاوه/هارپاگ خائن، انتقام خویش را از ضحاك/ماد می گیرند و خدا و حق الهی شاهان و فره ایزدی را با فریدون/کوروش وارد سیاست می‌کنند. در واقع اسطوره‌ی ضحاك وارونه بوده‌است که پارسها آن را مصادره و منحرف کردند. کاوه‌ی دادخواه اساطیر ایرانی همان ضحاك عادل بوده است و ضحاك ظالم همان جمشید ظالم شده بوده است و دیگری یا شرّ، فرهنگ سلسله مراتبی/الهی پارس‌های مهاجم بوده است که معنا و دیگری آن را وارونه کردند. امکان صحت این فرضیه مقدور است چون گفتیم جمشید شاه خوارزم بوده است، خوارزم نه تنها واژه‌ای مادی است، بلکه همکار و متحد مادها و بعد از تسلط کوروش از اهمیت خوارزم کاسته شده و باکتریای ضد ماد، ظهور می‌یابد. همچنین اگر گناه وی آلوده شدن به میترا بود، می‌بایست با عصیان ایرانی‌ها مواجه می‌شد نه عصیان مادی‌ها/ضحاك. اما در نبود اطلاعات کامل‌تری فعلاً فرضیه‌ی اولی مقرون به صحت‌تر است.

- ضحاک / آژی‌دهاک

اگر فعل و انفعال اجتماعی برافتادن مادها و به قدرت رسیدن هخامنشیان را مد نظر داشته و اساطیر ایران را دوباره بخوانیم، به این نتیجه می‌رسیم که اغلب داستان‌های اساطیری ایران از بطن این واقعه‌ی تاریخی برآمده‌اند (حسین زاده،۱۳۸۴: ۹۸). اسطوره‌ی فریدون و ضحاك نیز، همان داستان تاریخی کوروش و آستیاگ است. حتی اگر از این واقعه‌ی تاریخی ریشه نداشته

باشد و قبلاً به شکل اسطوره‌ی کهن آریایی موجود بوده باشد، بعداً به شکل حماسی در آمد و به داستان کوروش و آستیاگ قالب گردید. نبرد فریدون و ضحاک نه تنها خبر از رویدادی تاریخی دارد بلکه تکرار کهن الگوی مبارزه‌ی اهورا با اهریمن/میترا نیز است. ضحاک همان آژی‌دهاك به معنی اژدها و مار، دو مار بر دوش دارد، فریدون نیز توسط گاو پرمایه پرورش می‌یابد و درفش کاویان نیز همان درفش گاو است. ضحاك گاو پرمایه که فریدون را پرورش داده است می‌کشد که کنایه از کشتن گاو توسط میترا است. فریدون نیز ضحاك را در خون گاو خفه می‌کند. گاو توتم ایرانیان و مار توتم مادها و میترا بوده است، جدال ضحاك و فریدون، بازتولید همان جدال ماد و پارس، مار و گاو، و میترا و زرتشت در نهایت کوروش و آستیاگ است است.

- مادی بودن ضحاک و کوروش بودن فریدون

اگرچه به نظر راقم این سطور مفاهیمی مانند ضحاك بیشتر از آن که به شخص خاصی مربوط باشد، نمادی از یك فرهنگ و خطاب به کلیت مادهاست، اما شخصیت‌هایی نیز نقش اصلی را در این اسطوره بازی می‌کنند. «آیا ضحاك ماردوش یا آژی‌دهاك همان آستیاگ پادشاه ماد و کیخسرو همان کوروش است و چرا سرگذشت زندگی فریدون همانند کوروش است؟» (ضیاپور، بی تا:۵). چرا داستان فریدون و ضحاك یادآور داستان آستیاگ و کوروش است؟ (همان:۹). «ضحاك عربی شده‌ی آژی‌دهاك است، ایرانی‌ها اسم دهاك اهریمنی را با یك تغییر جزیی به ضحاك عربی تغییر دادند تا شاه اهریمنی عرب قلمداد شود و خود عرب‌ها هم باور کردند و خودپسندی اهالی یمن هم به ضحاك شجره نامه ساختند...» (نلدکه، ۲۵۳۷: ۴۵). همان‌طور که راولینسون اشاره کرده است، آژی‌دهاك از دو جزء آژی به معنی اژدها، معرف آستیاگ، و دهاك همان دیوکس است (ضیاپور، همان:۱۷). آژی قسمت اول اسم آژی‌دهاك به معنی اژدها یا مار است. مار یا اژدها توتم قوم ضحاك بوده است که توتم قوم ماد نیز بوده است (بهداد، ۱۳۷۴،۴۱). دهاك نیز از دیااکو، به معنی گناه که دیواکو را به شکل اکوان دیو درآوردند.

در فقره ۱۹ «رام‌یشت»، آژی‌دهاك در کویرینت دوزیت در بالای تخت زرین برای وایو فدیه آورد، کویرینت موسوم است به کرند در بالای کوهی که ضحاك فدیه نثار فرشته هوا کرد، همان کوهی که در بندهش اسپروچ در شاهنامه اسپروز و یونانی‌ها به آن زاگرس می‌گویند (کهلان، همان:۸۷ – ۸۸). ضحاك در زاگرس فدیه کرده است، زاگرس مکان همیشگی مادها، امروزه هم روستایی به همین نام یعنی اسپروز در کُردستان وجود دارد. هم‌چنین بندهشن (فصل ۲۰ – ۲۳) می‌نویسد: «ضحاك در آتروپاتکان به اهریمن نماز برد. در سپیدرود آتروپاتکان، ضحاك از اهریمن خواست آرمان او و دیوانش برآورده شود. آتروپاتکان نیز همان ماد کوچك است. بنابراین، فریدون همان کوروش است و داستان خواب آستیاگ و ضحاك مثل هم است (کهلان، ۱۳۷۵: ۲۲۶).

Do Not Distribution

در اساطیر، فریدون ضحاك را در دماوند زندانی می‌کند در تاریخ نیز کوروش آستیاگ را به همان مناطق تبعید می‌کند، به قول کتسیاس به بارکانیان در همان مناطق تبعید می‌کند. آستیاگ در پی خوابی متوجه به خطر افتادن حکومتش از طرف نوه‌ی دختری خودش است، ضحاك نیز با چنین تعبیری روبه رو است. همانند روایت هرودت از آستیاگ، موبدان از تعبیر خواب وی می‌ترسند.

سه روز اندرین کار شد روزگار	سخن کس نیاراست کرد آشکار
به روز چهارم بر آشفت شاه	بر آن موبدان نماینده راه
که گر زنده‌تان دار باید بسود	و گر بودنیها بباید نمود

بر اساس تاریخ طبری ضحاك با فریدون خویشاوندی دارد. طبری می‌نویسد جمشید خواهر خود را به یکی از بزرگان کشور خود به زنی داد و بر یمن حاکم کرده است (طبری) فریدون پسر ضحاك است (طبری، به نقل از عرفان منش، ۱۳۸۸: ۲۱۳) از طرفی دیگر هم فریدون از نوادگان جمشید است، پس در هر دو داستان بین پادشاه و طفل استثنایی پرورده‌ی تقدیر رابطه‌ی خویشاوندی است. هر دو تحت شرایطی در صحرا پرورده و حیوانی آن‌ها را شیر می‌دهد. کاوه‌ی آهنگر که به خاطر مرگ فرزندش توسط ضحاك، با متحد کردن مردم بر علیه ضحاك به فریدون می‌پیوندد، همان هارپاگ است که به خاطر مرگ فرزندش توسط آستیاگ با متحد کردن نظامیان بر علیه آستیاگ به کوروش می پیوندد. کوروش پس از غلبه بر آژی‌دهاك، آمیتیس دختر او را به زنی می‌گیرد، فریدون نیز پس از غلبه بر ضحاك، وارد «گنگ دژ هوخت» می‌شود زنان او را به زنی می‌گیرد. (برگرفته از کتاب ضحاك از اسطوره ۱۸۱ – ۱۸۵). گنگ دژ را دارای هفت بارو می‌ساخته‌اند که بی‌تردید همان دژ دیااکو در هگمتانه بود (همان:۱۸۵). در شاهنامه نیز همدان، هنگ دژ آمده است (کهلان، همان:۲۳۵) «همی گنگ دژ هوختش خواندند»

به تازی کنون خانه پاك خوان	برآورده ایوان ضحاك دان

همان گنگ دژ افراسیاب که توسط کیخسرو ویران شد. بنابراین، ضحاك/آژی‌دهاك، منظور همان آستیاگ و مادها هستند. احتمالاً سلطان اسحاقی که امروز شخص مقدسی در میان کُردهای اهل حق است همان سلطان ضحاك است، ضحاك آشکارا عربی شده‌ی اسحاق است (راسل، دهباشی، ۱۳۸۸: ۷۷۲).

هم‌چنین قلعه‌ی ضحاك که بعداً قلعه‌ی بابك هم شد (کهلان، ۱۳۷۵: ۱۶۴)، که مربوط به سده‌ی ششم و هفتم ق. م. مربوط به دوره مادها و مانناییهاست که اولین بار توسط هیئت باستان‌شناسی آلمانی در ۱۹۷۱ کشف شد، در آذربایجان (ماد کوچك) قرار دارد. (http://www.tebyan.net)

Do Not Distribution

- ضحاک فراسوی خیر و شر ایرانی و کاوه - هارپاگ

شاهنامه بنیاد فلسفه‌ی تاریخ ایران زمین و قرآن عجم و آیینه‌ی تمام نمای معرفت و دانش ایرانی است (صفا، ۱۳۸۵: ۲۱۵) بنابراین، ابتدا روایت را از زبان فردوسی بشنویم و سپس به تحلیل آن می پردازیم.

شاهنامه پدر ضحاك را مرداس می‌نامد:

یکی مرد بود اندران روزگار ز دشت سواران نیزه گزار
که مرداس نام گرانمایه بود بداد و دهش برترین پایه بود...
پسر بد مر این پاك دل را یکی کش از مهر بهره نبود اندکی
جهانجوی را نام ضحاك بود دلیر و سبکسار و ناباك بود

فردوسی نام پدر ضحاك را مرداس نامیده است. مرداس - به قول زرین‌کوب - به معنی آدمخوار، لقبی که بعدها هم به پدر بابك خرم‌دین دادند. داس همان دهاك به معنی مار و اژدها است «در ودا ماری که فریدون می کشد، داس نام دارد که در پهلوی به دهاك تبدیل شد» (پیرنیا، ۱۳۸۳: ۱۰۶). در فرهنگ آریایی/ایرانی، «داسه» همیشه به عنوان دشمن خدایان آریایی و معرف مقاومت بومی‌ها در برابر هجوم آریایی‌ها بوده است، «یکی از دشمنان خدایان در «وداها»، داسه‌هایند، که مظهر مقاومت بومی در برابر آریایی هستند... در ایران شاید مرداس پدر ضحاك با آن شبیه باشد... چون ضحاك معرف قیام بومیان بر آریایی‌ها است» (بهار، ۱۳۷۶: ۴۸۱). بنابراین، همان‌طور که در هند و ریگ‌ودا، بومیان را به نام داسه و اژدها ملقب گردانیدند در ایران نیز، مرداس از ریشه‌ی داسه، همان لقب ضحاك ماردوش (آژی‌دهاك) است که مظهر مقاومت بومی‌ها با توتم مارپرستی در مقابل هجوم آریایی‌ها با توتم گاو پرستی است و ما قبلاً بومی‌بودن مادها/کُردها و مارپرستی آنان را اثبات کردیم. در واقع اهریمن و دیو در اسطوره‌های دینی زرتشتی، به شکل داسه و دهاك و آژی‌دهاك در اسطوره‌ی ملی هخامنشی در آمده است. مادها و آیین میترایی آنان، دشمن مشترك دین و نظام سیاسی ایرانیان بوده است. فرهنگ و دین مادها، یعنی میترا، در دین و فرهنگ ایرانی به شکل اهریمن و دیو درآمد و خود مادها در اساطیر ملی ایرانیان هخامنشی، به شکل دهاك و داسه و آژی‌دهاك.

عقل سیاسی ایرانی که در شاهنامه تبلور یافته است، آگاهانه اسم پدر ضحاك را مرداس از ریشه‌ی «داسه» دانسته است، که به معنی اژدها و مار که در روایات دشمن گاوها معرفی شده است و لقب آژی‌دهاك یا ضحاك است. «ویشتاسپ دئنا را از زندان نجات می‌دهد ریشه‌ی دئنا، دهن، به معنی گاو شیر ده است... ایندره‌ی رقیب خود شیطان، داسه dasa - همان دهه daha آژی‌دهاك - را ملاقات و در نبرد با او سعی در رهایی گاوها و زن‌ها دارد» (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۷۶ - ۷۷). «در اوستا ضحاك همان اژدهای مخوفی است که گاوها را می‌دزدد و شاهان و پهلوانان با این اژدها کُشی، برکت بخشی را انجام می‌دهند» (بهار، ۱۳۷۶: ۱۹۱).

ادامه‌ی داستان را از زبان فردوسی بشنویم که شیطان چون مردی نیکخواه بر ضحاك ظاهر می‌شود و او را به قتل پدر وسوسه می‌کند:

Do Not Distribution

چنـــان بـــد کـــه ابلـــیس روزی پگـــاه / بیامـــــد بـــــسان یکـــــی نیکخـــــواه
دل مهتـــــر از راه نیکـــــی ببـــــرد / جـــوان گـــوش گفتـــار او را ســـپرد
بـــدو گفـــت پیمانـــت خـــواهم نخـــست / چنـــان چـــون بفرمـــود ســـوگند خـــورد
جوان نیکـــدل گـــشت فرمـــانش کـــرد / پـــس آنگـــه ســـخن برگـــشایم درســـت
کـــه راز تـــو بـــا کـــس نگـــویم ز بـــن / ز تو بـــشنوم هـــر چـــه گـــویی سخن...
بدو گفت جـز تـو کـسی کدخـدای / چـه بایـد همـی‌بـا تـو انـدر سـرای
بـــر ایـــن گفتـــه مـــن چـــو داری وفـــا / جهانـــــدار باشـــــی یـــــك پادشـــــاه...
چنـــان بـــد گـــوهر شـــوخ فرزنـــد او / بگـــــــشت از ره داد و پیونـــــــد او
بخـــون پـــدر گـــشت همداســـتان / ز دانـــا شـــنیدم مـــن ایـــن داســـتان...
فرومایـــــه ضـــــحاك بیـــــدادگر / بـــدین چـــاره بگرفـــت جـــای پـــدر...

می‌بینیم که ضحاك به وسوسه‌ی ابلیس به گمراهی می‌افتد و در ازای سعادت دنیوی، روحش را به شیطان می‌فروشد. ضحاك با شیطان هم پیمان، و برعلیه خدایان عصیان می‌کند. در بندهـشن نیز به نوعی هم پیمانی ضحاك و شیطان تأیید شـده اسـت. بندهـشن مـی‌نویـسد «ضـحاك در آتروپاتکان به اهریمن نماز برد، در سپیدرود آتروپاتکان ضحاك از اهریمن خواست آرمـان او و دیوانش برآورده شود» (فصل ۲۰ – ۲۳). اما این شیطان چیست یا کیست که نماد گمراهـی و تمامی پلیدی‌ها شده است. ما قبلاً گفتیم – رجوع شود به بخش فلسفه‌ی ظهـور زرتـشت – کـه منظور زرتشت از اهریمن و شیطان همان میترا و رسم مادها است. «مهر در دین زرتشت نمـودار اهریمن است و نام شیطان در دین زرتشتی است» (هینلز، ۱۳۸۵: ۱۲۸) که زرتشت بعد از گریز از ماد، – به قول بارتولومه – تصویر عالم شرّ در ذهن او شـکل گرفـت. در مقابـل عـالم شـرّ میترایی/مادی، تصویر عالم نیکی اهواریی/آریایی را انتزاع کرد. خدای مادها، یعنی میتـرا را اهریمن و فرهنگ و تمدن زمینی/دیونیزوسی مادها را به عنوان شـرّ و مراسـم‌هـای اهریمنـی انتزاع و اساس دین و نیکی خویش را در مقابل آن، پایه‌گذاری کرد. اکثر محققان اتفـاق نظـر دارند که «ادیان توحیدی دیگر مفاهیم بهشت و جهنم، شیطان (اهریمن) و آخرت‌گرایـی و... را از دین زرتشت وام گرفتند» (بهار، اسماعیل پور، ۱۳۸۴: ۴۲۱). منظـور از شـیطان در تمـامی ادیان، همان اوصاف شیطان زرتشتی است که از رسوم و فرهنگ مادها انتزاع شده است. منظور از شیطان در دین زرتشت و سامی و فلسفه‌ی متافیزیکی یونان، ترجیح جسم بر روح، زمین بـر آسمان، زیست و غرایزی بشری بر کلیات توخالی عقل و معنویات و دیـن اسـت. هـم‌پیمـانی ضحاك/آژی‌دهاك با ابلیس، هم‌پیمانی با میترا و ضدیت با اهورا/زرتشت است. وفاداری ضـحاك به آیین میترا است و تکرار کهن الگوی میترا در کشتن گاو/متافیزیك و رویش مـار بـر دوش ضحاك، همان تأیید عقل بشری/زمینی در برابر شریعت متافیزیکی و ترجیح دنیا بر آخرت است. شیطان تجسم ما (کُرد/ماد) و ما (کُرد/ماد) تعیُین شیطانیم. البته ابلیس نامی است که زرتـشت بـر آن قالب کرده است، همان‌طور که معنای منفی و شرّ آن نیز برساخته‌ی ذهن متافیزیکی زرتشت است، در حالی که نه اسم آن شیطان است و نه معنای منفی و شرّ دارد. در توهمات دینـی، بـار

Do Not Distribution

شرّ بر آن قالب شده است در صورتی که همان میترای پیمان در مقابل حق الهی شاهان، با ترجیح عقل بر شریعت، برابری بر سلسله مراتب، زمین بر آسمان، شادی بر دین و... . اگر خدا به عنوان خالق آسمان و زمین و... اولین بار با زرتشت معنی یافت و به دیگر ادیان توحیدی یهود، مسیح و اسلام راه یافت، پس اساساً خدا یا خدایان در مقابل و بر اساس نفی ماد/میترا، ظهور یافته‌اند. غربت شیطان ناشی از غربت ماد در تاریخ است. منفوریت شیطان نمادی از منفوریت ما، کُردها است.

ضحاك زمانی که با ابلیس پیمان می‌بندد شکل ظاهری او تغییر و به شکل اژدها و ماردوش در می‌آید. رابطه‌ی میان عقد این پیمان اهریمنی با ابلیس و تغییر شکل ظاهری ضحاك مسحور کننده است (کرتیس، ۱۳۸۸: ۳۸) پس اژدها و ماردوش و گیسو مار و... خواندن مادها، به دلیل هم پیمان بودن آن‌ها با ابلیس/میترا و ضدیت با خدایان است.

فراموشی زمین و فرد و سلطه‌ی اصول کلی متافیزیکی بر فرد در تمامی فرهنگ‌ها تا دوره‌ی تمدن معاصر غرب، که فاوست گوته نماد آن است، ادامه یافت. فاوست بازتولید اسطوره‌ی پرومته است. در واقع پرومته و فاوست شکل غربی اسطوره‌ی ضحاك میترایی است. همان‌طور که کرونوس پدر کُش نیز روایتی یونانی از ضحاك پدر کُش است.

طبق این اسطوره (پرومته): زئوس خدای خدایان، در پی آن است افراد بشر را از آتش و روشنایی بی بهره سازد، اما پرومته بذر آتش (نماد خرد) را ربوده و در اختیار انسان قرار می‌دهد و به این دلیل مورد نفرت خدایان و طرد می‌شود. خدایان نگران از این که پرومته، عقل و معرفت را که خاص خدایان بوده به بشر ارزانی بخشیده، بر پرومته خشم و او را نفرین می‌کنند. این شبیه همان اسطوره‌ی سامی/یهودی، آدم و حوا است که با گمراهی شیطان/مار، میوه‌ی معرفت را خورده و خدایان از ترس این که بشر چون خدایان صاحب معرفت شده و دیگری نیاز به اوامر و شریعت خدایان ندارد، آدم و حوا را طرد و مار و شیطان را نفرین کردند. پرومته همان مار است، به ویژه این‌که عقابی از طرف زئوس هر روز جگر پرومته را می‌خورد، به ویژه پرسیوس به شکل عقاب و با همراهی عقابِ زئوس مدوسای گیسومار را می‌کشد. پرومته شکل یونانی میترا/ضحاك است.

تنها اسطوره‌ای که در شرق – به قول جلال ستاری – با پرومته‌ی عصیانگر بر ضد خدایان همسان باشد، اسطوره‌ی ضحاك است. ضحاك به نفع بشر و زمین بر علیه خدا عصیان و روحش را به شیطان فروخت. ضحاك نیز مانند پرومته به همراه انگره‌مینو (اهریمن) و اکومن دیو، سعی در خاموشی فره خدایان دارد که با مقاومت ایزد آذر و بهمن و سپند مینو بر می‌خورند. نبرد اتر یا آتش و آژی‌دهاك بر سر فره‌ایزدی است، که آژی‌دهاك می‌خواست که فره‌ایزدی را خاموش کند (هینلز، ۱۳۸۵: ۴۹). نبرد ضحاك با آتش، نبرد شیطان با خدا و قرارداد بشری با سلسله مراتب خدایی است. در اوستا آژی‌دهاك را دشمن ایزد آذر یا آتش می‌داند. آتش شریك نظم راستین بود. اشه یا ارته ارزش اخلاقی و کیهانی دارد. وسیله‌ای برای آزمایش بی‌گناهی... او را با عدالت پیوند می‌دهد (گیمن، ۱۳۷۸: ۴۷ – ۴۸). «زرتشت... به همسانی ذاتی بین آتش و قانون اعتقاد دارد از آن‌جا که قانون تجلی دادگری پروردگار خردمند است» (همان:۴۸). اردیبهشت یا اشه نماینده‌ی قانون ایزدی و نظم اخلاق خدا در جهان است، هم‌آورد اصلی او

Do Not Distribution

روح ارتداد در انسان است، زیرا ارتداد انسان را از قانون و نظم خدا دور می‌سازد (هینلز، همان:۷۴). بنابراین، ضحاك که دشمن آتش معرفی شده است، دشمن نظم راستین الهی و اخلاق کیهانی اهورامزدا قرار می‌گیرد تا از نظم زمینی/قراردادی دفاع کرده باشد. دشمنی وی با آتش و روشنایی، همسانی وی را با میترا و مراسم آنها در تاریکی غار را نشان می‌دهد. گفتیم که مراسم میترا در درون غار تاریك به دور از نور خورشید و میترا نیز با مشعلی در دست زاده می‌شود که مشعل ضد خورشید است، درجایی که خورشید نباشد مانند غار تاریك، از مشعل استفاده می‌کنند.

در نمایشنامه‌ی «فاوست» اثر گوته نیز همانندی‌هایی با اسطوره‌ی ضحاك به چشم می‌خورد. همان‌طور که ضحاك به وسوسه‌ی ابلیس از راه به در می‌شود، فاوست نیز به افسون مفیستوفلس (شیطان)، به گمراهی افتاده و در مقابل لذات دنیوی، روح خود را به شیطان فروخته و به خدا پشت می‌کند. فاوست دانشمند پیری است که در ازای یافتن کامروایی دنیایی و بازگشت به لذات جوانی روح خدا را در ازای رسیدن به دختری به نام مارگریت در اختیار شیطان می‌نهد. فاوست سال‌ها مشغول عبادت و خداپرستی بود در آخر پیری به اندیشه فرو رفت که تمامی لذایذ جوانی و شادی را از خود گرفتم به ازای چه چیزی؟ شیطان بر او ظهور، و با او پیمان می‌بندد او را به لذات دوره‌ی جوانی بازگرداند به شرطی که پیمان با خدا شکسته و با او (شیطان) ببندد. می‌بینیم که در داستان فاوست نیز شیطان، نماد شادی و لذایذ همین دنیا است، نماد سعادت طلبی در همین دنیای خاکی است. فاوست - به قول جلال ستاری - نماد دولت و تمدن مدرن است که بنیاد مشروعیت را از حق‌الهی شاهان به قرارداد اجتماعی بازگرداند. همان‌طور که میترا به معنی قرارداد اجتماعی و دولت مادی بر اساس آن بود. به جای سعادت اخروی، سعی در تحقق سعادت دنیوی و آوردن بهشت به زمین دارد، همان پردیس مادی. لویاتان هابز نیز می‌تواند نمادی از همان فاوست و ضحاك و پرومته باشد. لویاتان، دشمن یهوه خدای یهودیان، برگرفته از همان اهریمنِ زرتشت است، کسی که مخالف نظم کیهانی خداوند است. هابز که بنیاد مشروعیت زمینی و قرارداد اجتماعی را بنیان گذاشت و ریشه‌ی مشروعیت متافیزیکی را خشکاند، اسم کتاب خود را لویاتان، یعنی ضد خدا گذاشت. پس شیطان یا اهریمن که انتزاع تمدن و فرهنگ مادها/کُردها است، و از دین زرتشت به سایر ادیان انتقال یافت، زیربنای تمامی عصیان‌های فکری و سیاسی نیز بوده است. شیطان فاوست و پرومته و لویاتان هابز، همان میترای مادی است که گسست از خدا و پیمان با شیطان در فاوست و لویاتان، بازگشت میترا و زوال زرتشت است.

شیطان سعی در نفی سلطه‌ی اصول کلی بر زیست و غرایز فردی دارد. همین فرهنگ شیطانی کُردها بود که در جنبش مزدکیان و خرم‌دینان تداوم یافت. زمین و غریزه و آزادی جنسی و رهایی را بر آسمان و خدا و معنویات ترجیح دادند. در واقع فاوست نماد تمدن غرب است که از افلاطون تا رنسانس به دنبال توهمات آسمانی و سعادت موهوم آخرت رفت، بعد از آگاهی یافتن به توهم بودن آن، به تحقق بهشت در زمین و رفتن به سوی سعادت واقعی در زمین همت گماشت.

Do Not Distribution

نکته‌ی دیگری که در نمایشنامه‌ی فاوست، شباهت آن را با فرهنگ کُردها نشان می‌دهد، این است که در آغاز نمایشنامه وقتی خدا از دروازه‌ی بهشت بیرون می‌آید و تمامی ملائك به صف ایستادند و به وصف و مدح و ستایش خدا می‌پردازند، شیطان به نقد خدا و این که چقدر بشر را بدبخت درست کرده است، می‌پردازد. شیطان خطاب به خدا می‌گوید، غرایز حیوانی را به انسان داده‌ای اما انتظار عبادت ملائك را داری؟ یا مثل حیوانات تهی از عقل و دین می‌آفریدی یا مثل ملائك تهی از غریزه. خدا نیز بر او خرده می‌گیرد که چرا مثل بقیه‌ی ملائك مرا ستایش نمی‌کنی و... . این داستان یادآور، روایتی عامیانه در میان کُردها است که ارزش بسیاری دارد. فقط ما (کُردها)، گوته و اشیل و سوفکولکسی نداشته‌ایم که در قالب نظم بیاورد. روایت می‌کنند وقتی محمد پیامبر اسلام ظهور می‌کند، از تمامی ملل برای ادای احترام و ستایش وی می‌روند و هر کدام با مفاهیمی چون «السلام علیکم یا رسول اللّه» و یا «سلام بر تو ای گوهر آفرینش» وی را خطاب می‌کردند، اما نوبت «کُردها» که می‌رسد با بی‌احترامی و بی‌توجهی کامل می‌گویند «کا حمه چونی» (در زبان کُردی این لفظ خطابی تحقیرآمیز برای دیگری است، مانند آق ممد چطوری در زبان فارسی) و پیامبر هم از عصبانیت دست به آسمان دراز کرده و از خدا می‌طلبد که هیچ وقت کُردها به حکومت و استقلال نرسند.

به بحث بازگردیم، هم‌پیمانی ضحاك با شیطان و پشت کردن او به خدا، نشان از آن دارد که ضحاك تداوم همان اهریمن (میترا)، و زمین و مشروعیت زمینی و رهایی دیونیزوسی را بر آسمان و معنویات و مشروعیت متافیزیکی و حق‌الهی شاهان با فره‌ایزدی، ترجیح می‌دهد. در واقع اهریمن به هیأت ضحاك (آژی‌دهاك اوستا) ظاهر می‌شود (کرتیس، ۱۳۸۸: ۳۸).

ادامه‌ی داستان را از زبان شاهنامه بشنویم:

پس آیین ضحاك وارونه خوی ... چنان بد که می‌بدش آرزوی
ز مردان جنگی یکی خواستی ... بکشتی چو با دیو برخاستی
کجا نامور دختری خوبروی ... به پرده درون بود بی گفتگوی
پرستنده کردیش بر پیش خویش ... نه بر رسم دین و نه بر رسم کیش...
خورشگر بدو گفت کای پادشاه ... همیشه بزی شاد و فرمانروا
مرا دل سراسر از مهر توست ... همه توشه جانم از چهر توست...
که فرمان دهد تا سر کتف او ... ببوسم بدو بر نهم چشم و روی
چو ضحاك بشنید گفتار وی ... نهانی ندانست بازار اوی
بدو گفت دارم من این کام تو ... بلندی بگیرد از این نام تو
بفرمود تا دیو چون جفت او ... همی‌بوسه زد از بر سفت او...

بعد از پیمان شیطان با ضحاك، به شکل درمانگری برای رفع دردهای ضحاك، بر کتف وی بوسه می‌زند و دو مار از روی شانه‌های وی می‌روید.

دو مار سیه از دو کتفش برست ... غمی گشت و از هر سوی چاره جست
سرانجام ببرید هر دو زکتف ... سزد گر بمانی از او در شگفت

Do Not Distribution

چو شاخ و درخت آن دو مار سیاه　　برآمد دگر باره از کتف شاه...

مارهای ضحاك از یك سو، نشان از عصیان جنسی یا بهتر بگویم عصیان زیست و غرایز شخصی و عقل بشری بر علیه سلطه‌ی کلیات متافیزیکی است از سویی دیگر، نماد توتم ماد/میترا است. درد ضحاك که با بوسه‌ی شیطان، باعث رویش مارها می‌شود، درد سخت‌گیری اجتماعی/دینی، درد مقیدات متافیزیکی، و رویش مار، نشان از رهایی غریزی و آزادی انسان در مقابل مقیدات دینی/متافیزیکی است که فردوسی نیز می‌گوید نه بر رسم دین بود نه بر رسم کیش.

ما قبلاً به تکرار از نقش و اهیمت مار در آیین میترا، فرهنگ ماد/کُرد سخن رانده‌ایم و گفتیم که مار توتم مادها، و میترا به شکل مار و همراه مار است. مار نماد زمین و عقل بشری است. مارهای دوش ضحاك و خود اسم ضحاك، آژی‌دهاك، همسانی وی را با میترا، و توتم مادها نشان می‌دهد. مار برخلاف دیگر فرهنگ‌ها در فرهنگ کُردها، نقش خیرخواهانه دارد (نیکیتین، ۱۳۷۷، ۵۳۵) در حالی که زرتشت مار را بزرگ‌ترین دروج و آفریده‌ی اهریمن و خراب کننده‌ی عالم می‌داند (پیرنیا، ۱۳۸۳: ۱۰۲).

اسطوره‌ی ضحاك - به قول بهداد - جنگ بین توتم‌ها نیز هست، توتم گاو و توتم مار. داستان کاوه و ضحاك بازتولید نبرد میترائیسم و مزدیسنا است. (بهداد، ۱۵،۱۳۷۴). فرانك، مادر فریدون توسط برمایه که گاوی مقدس است، فریدون را می‌پروراند «ضحاك پدر فریدون آبتین را کشت و فرانك، مادر فریدون با گاو برمایه به فریدون شیر داد... چون ضحاك خبردار شد فرانك گریخت، ضحاك پرمایه - گاو - را کشت» (صفا، ۱۳۸۴: ۴۶۱). گاو مقدس توسط ضحاك کشته می‌شود، اما فریدون از دست ضحاك فرار می‌کند. کشتن گاو مقدس برمایه توسط ضحاك، انعکاسی از کشتن گاو نخستین مقدس، توسط میترا است. همان‌طور که زرتشت برای دفاع از گاو نخستین، بر علیه میترا ظهور کرد، فریدون نیز بر علیه ضحاك قیام و ضحاك را در خون گاو خفه می‌کند. بدن آژی‌دهاك یا ضحاك پر از کژدم و مار است (آموزگار، ۱۳۸۵: ۸۲). کژدم و مار همان همراهان میترا در گاوکشی است (رجوع شود به تصویر گاوکشی).

«چون ضحاك را پیش فریدون بردند ضحاك گفت به خون جدت مرا مکش، فریدون گفت تو را به خون گاو نری که در خانه‌ی جدم بود می‌کشم» (همان:۱۳):

منم پور آن نیکبخت آبتین　　که بگرفت ضحاك ز ایران زمین...
همان گاو برمایه کم دایه بود　　ز پیکر تنش همچو پیرایه بود
زخون چنان بی زبان چارپای　　چه آمد بر آن مرد ناپاك رای

فریدون متعلق به جامعه‌ی مردسالار است و سلاح او گرز سیاه رنگ گاو سر بود (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۸۱). او قبل از آغاز نبرد خود به آهنگر دستور ساخت یك گرز گاو سر را می‌دهد (کرتیس ، ۱۳۸۸: ۴۲) و با همان گرز گاو سر، ضحاك را می‌کشد:

سرش را بدین گرزه‌ی گاو چهر　　بکوبم نه بخشایش آرم نه مهر...
ز بالا چو پی بر زمین بنهاد　　بیامد فریدون به کردار باد

Do Not Distribution

بـران گــرزه‌ی گــاو ســر دســت بــرد بزد بــر ســرش تــرگ بشکــست خــورد

بیرونی در آثار الباقیه می‌نویسد که فریدون پس از دستگیری ضحاك، گاوهایی را که توسط وی زندانی شده بودند، می‌رهاند. مانند «ایندره در اساطیر هندی که اژدهای سه سر و شش چشم به نام «ویش‌وه‌روپه» را می‌کشد و گاوهایی را که به وسیله‌ی او در غار زندانی بودند رهایی می‌بخشد» (رضی، ۱۳۸۲: ۱۵۶). همان‌طور که آژی‌دهاك نام و لقب آستیاگ شد نام و لقب فریدون و اجداد وی نیز از گاو مشتق شده است. در آثار الباقیه در مورد نسب فریدون آمده است که «فریدون بن ثفیان کاو بن ثفیان نیکاو بن شهر کاو و... بن جمشید» (بیرونی به نقل از بهداد، همان:۱۵). شاهرخ مسکوب نیز تأیید می‌کند که اجداد فریدون لقب گاو داشته‌اند. «فریدون پسر پورترا – پورگاو – پسر سیاك ترا – سیاك گاو – پسر سپت ترا – سپیدگاو – ... پسر جم» (صفا، ۱۳۸۴: ۴۶۴)

جنگ توتم مادها و ایرانیان، یعنی جنگ مار و گاو، صرفاً به فریدون خلاصه نمی‌شود: نام درفش کاویان و کاوه آهنگر نیز از گاو مشتق شده است. « نام گاو با نام کوروش همراه است و درفش کاوه از گائوش درفشه یعنی درفش گاو مأخوذ است و کاوه با هارپاگ مطابقت دارد» (کهلان، ۱۳۷۵: ۲۳۰). یسنای ۵۷ نیز درفش گاو گفته است که یوستی و بارتلمه آن را درفش کاویان می‌دانند اما کریستن‌سن آن را رد می‌کند (کریستن‌سن، ۱۳۴۳: ۸۵). کاوه همان هارپاگ است که به مادها خیانت و زمینه‌ی سلطه‌ی فارس‌ها را فراهم آورد. سمبل گاو در کاوه/هارپاگ نمادی از اسارت ذهنی وی در برابر فکر ایرانی/زرتشتی بود و تسخیر ذهن وی دلیل خیانت وی شد. نشان از نفوذ فکری و دینی ایران/زرتشت در ماد دارد.

بنابراین، درفش کاویان از اسم کاوه، و او هم از گاو مشتق شده است. «کاوه» به عنوان سمبل دفاع از گاو مقدس مزدیسنا و مخالفت با گاوکشی از گاو مقدس گرفته شده است (بهداد، همان:۱۵).

ضحاك برای آرام کردن مارهای دوش خود، به توصیه‌ی شیطان هر روز مغز دو جوان را به خورد مارها می‌دهد از جمله فرزندان کاوه آهنگر را:

خورشـگر ببـردی بـه ایـوان شـاه همـی‌سـاختی راه درمـان شـاه
بکـشتی و مغـزش بپرداختـی مـران اژدهـا را خـورش سـاختی
چنان بد که هـر شـب دو مـرد جـوان چـه کهتـر چـه از تخمـه ی پهلـوان

احتمالاً فرزندان هارپاگ که قربانی مارهای ضحاك شده‌اند نمادی از عدم همراهی آن‌ها با هارپاگ/کوروش و وفاداری آن‌ها به آستیاگ/میترا است.

بنا به گفته‌ی شاهنامه: دو مرد گرانمایه و پارسا که از گوهر پادشاهان و اشراف، به نام ارمائیل و گرمائیل بودند، بر آن شدند که به خوالیگری به خدمت ضحاك روند تا مگر از این راه هر روز یك تن را از مرگ باز رهانند و چنین نیزکردند چنان که هر ماه سی تن به همت ایشان از مرگ نجات می‌یافتند.

Do Not Distribution

دو پاکیزه از گوهر پادشاه ... دو مرد گرانمایه و پارسا
یکی نام ارماییل پاک دین ... دگر نام گرماییل پیش‌بین
چنان بد که بودند روزی به هم ... سخن رفت هرگونه از بیش و کم
ز بیدادگر شاه و ز لشکرش ... و زان رسم‌های بد اندر خورش
یکی گفت ما را به خوالیگری ... بباید بر شاه رفت آوری
وزان پس یکی چاره‌ای ساختن ... زهرگونه اندیشه انداختن
مگر زین دو تن را که ریزند خون ... یکی را توان آوریدن برون
برفتند و خوالیگری ساختند ... خورش‌ها و اندازه بشناختند
خورش خانه‌ای پادشاه جهان ... گرفت آن دو بیدار دل در نهان
از آن روز بانان مردم کشان ... به شیرین روان اندر آویختن
چو آمد به هنگام خون ریختن ... گرفته دو مرد جوان را کشان
زنان پیش خوالیگران تاختند ... ز بالا به روی اندر انداختند
پر از درد خوالیگران را جگر ... پر از خون دو دیده پر از کینه سر
همی بنگرید این بدان آن بدین ... ز کردار بیداد شاه زمین
از آن دو یکی را بپرداختند ... جز زین چاره‌ای نیز نشناختند
برون کرد مغز سر گوسفند ... بیامیخت با مغز سر آن ارجمند...

اولاً که ارماییل و گرماییل از گوهر پادشاه و گرانمایه بودند که در فرهنگ لغت فردوسی به معنی اشراف و روحانیون و بزرگان است و این به خوبی شکاف اشراف ایرانی را با ضحاك نشان می‌دهد (بهداد، ۳۹).

هم‌چنین شاهنامه از پیکار موبدان (روحانیون) علیه ضحاك سخن رانده است:

از آن نامداران بسیار هوش ... یکی بود بینا دل و تیز گوش
خردمند و بیدار و زیرك بنام ... کز آن موبدان او زدی پیش گام
دلش تنگ‌تر گشت و ناپاك شد ... گشاده زبان پیش ضحاك شد
بدو گفت پردخته کن سر ز باد ... که جز مرگ را کس ز مادر نزاد
جهاندار بیش از تو بسیار بود ... که تخت مهی را سزاوار بود
اگر باره آهنینی بپای ... سپهرت بساید نمانی بجای...

آن‌چنان که از داستان شاهنامه پیداست، توطئه‌ی اشراف و موبدان است که مردم را بر علیه ضحاك بر می‌انگیزاند. چون از پیکار موبدان و اشراف با ضحاك می‌گوید که «گروهی از اشراف طرح یك قیام را می‌ریزند که تاج و تخت پادشاهی را به شاهزاده‌ای از خاندان جمشید بسپارند و رهبر این اشراف کاوه‌ی آهنگر است، که سران او برای ضحاك قربانی شده‌اند» (کرتیس، ۱۳۸۸: ۴۰). «ارماییل» و «گرماییل» نیز که با زیرکی برای توطئه وارد دستگاه ضحاك شده‌اند، از موبدان هستند. ابوریحان بیرونی می‌نویسد که ارماییل بعد از آن که به خدمت فریدون گشت

Do Not Distribution

و بنای دماوند را برافراشت مرتبه «مصمغان» یعنی رئیس مغان را به دست آورد (صفا، ۱۳۸۴: ۴۶۰). بنابراین، منظور از ارماییل و گرماییل «پاك دین» و «پیشبین» همان مغان حاملان دین زرتشت هستند که به دستگاه ضحاك/ماد، نفوذ کرده‌اند. چون فردوسی نیز اشاره کرده است با زیرکی و نقشه وارد دستگاه ضحاك می‌شوند، یعنی ابتدا نبودند و سهمی در دستگاه ضحاك نداشتند. پاك دین و پیشبین بودن آن‌ها، همان مغان بودن آن‌ها را که به پیشگویی و تعبیر خواب ضحاك/آستیاگ، پرداختند می‌رساند.

بنابراین، مغان و روحانیون نیز با ضحاك دشمن بودند:

خروشی برآمد ز آتشکده	که بر تخت اگر شاه باشد دده
همه پیر و برناش فرمان بریم	یکایك ز گفتار او نگذریم
نخواهیم برگاه ضحاك را	مر آن اژدها دوش ناپاك را...

اگر روایت فردوسی از ضحاك را با روایت هرودت از آستیاگ تطبیق دهیم، به همسانی آن‌ها پی خواهیم برد. ما قبلاً گفتیم – رجوع شود به ساختار دولت مادی – آستیاگ نسبت به اشراف و مغان بی‌رحم بود، تکیه گاه آستیاگ عامه و آزادگان بودند و اهمیتی به اشراف و مغان نمی‌داد که بی‌رحمی آستیاگ نسبت به آن‌ها در روایت هرودت در قالب خوراندن گوشت فرزند هارپاگ و از دم تیغ گذراندن مغان پیداست. آستیاگ مغان را دستگیر و سخت مجازات داد (هرودت، همان، ۱۵۱). ماهیت اشرافی روحانیون (مغان) نمی‌توانست با ماهیت دموکراسی پادشاهی ماد سنخیتی داشته باشد. (دیاکونوف، همان، ۱۷۴). مغان نیز همراه با اشراف با شورشیان و پارسیان روابط برقرار کرده بودند و این مغان در دربار کوروش دوم و کمبوجیه احترام خاصی یافتند (دیاکونوف، همان، ۱۷۵). در جامعه/دولت ماد اعضای کمون‌ها و پادشاه بر علیه اشراف و مغان متحد بوده و مغان هم پای اشراف نقش سیاسی داشتند (ایوانف، ۱۳۵۹، ۶۹). بنابراین، توطئه‌ی کاوه‌ی آهنگر و ارماییل بر علیه ضحاك، همان توطئه هارپاگ و مغان بر علیه ماد و اتحاد با پارس بود. کاوه همان هارپاگ و ارماییل همان مغان بودند. دو گروه خائن به ضحاك اساس قدرت فریدون گشتند. آهنگر بودن کاوه نیز نمادی از سازنده‌ی سلاح و نظامی‌بودن است.

اما این‌که فردوسی می‌گوید نژاد کُردها از نجات یافتگان دست ارماییل و گرماییل یعنی مغان بودند و همان‌ها که سی تن بودند بر علیه ضحاك شوریدند به چه معناست؟

... یکی را به جان داد و زنهار و گفت	نگر تا بیاری سر اندر نهفت
نگر تا نباشی به آباد شهر	ترا از جهان دشت و کوهست بهر
به جای سرش زان سری بی بها	خورش ساختند از پی اژدها
ازین گونه هر ماهیان سی جوان	از ایشان همی یافتندی روان
چو گرد آمدی مرد از ایشان دویست	بران سان که نشناختندی که کیست
خورشگر بدیشان بزی چند و میش	سپردی و صحرا نهادندی پیش
کنون کرد از آن تخمه دارد نژاد	که ز آباد ناید به دل برش یاد

همان‌طور که گفتیم منظور از ارماییل و گرماییل، همان موبدان و مغـان نفـوذی در دسـتگاه ضحاك/آسیتاگ هستند. نجات دادن مغز جوانان از خوراك مارهای ضحاك، نمـادی از نجـات و رهایی مردم، از گمراهی اندیشه‌های ضحاك، که همان تجلی میترا است، بود. چون خوردن مغـز جوانان، نمادی از شستشوی مغزی و گمراهی از مسیر راست و اندیشه‌های پاك دینی است. همین گمراهی از اندیشه‌های پاك دینی است که باعث کینه‌ی ارماییل و گرماییل مغ می‌شـود. «پـر از درد خوالیگران را جگر / پر از خون دو دیده پر از کینه سر». همان‌طور که گفتیم ضحاك، تجلی و تداوم همان اهریمن/میترا است و اهریمن /میترا، تجسم رهایی دنیوی و عقل زمینی اسـت در مقابل سعادت معنوی/متافیزیکی، بنابراین، گمراهی مغزها توسط ضحاك، که به شکل خوردن مغز بیان شده است، نمادی از تشویق مردم به لذات و زندگی دنیـوی، و بـی تـوجهی بـه دیـن و مقیدات متافیزیکی در واقع «ربودن عقل سلیم و پراکندن دروغ است» (پیرنیا، همان:۱۵۲) که باعث کینه‌ی مغانی چون ارماییل و گرماییل شد، همان‌طور که باعث کینه‌ی زرتشت شـد. ایـن که نژاد کرد از نجات یافتگان مغان است، بسیار قابل تأمل است. امروز نیز در فرهنـگ سیاسـی ایرانی، از کُردهای خوب، ایرانیان اصیل، کُردهـای بـا معرفـت و شـجاع و... مـی‌گوینـد و کُردهای مخالف را اصلاً کُرد به حساب نمی‌آورند، بلکه عامل بیگانـه و امپریالیـسم و نفـوذی خارجی... . نجات یافتگان از دست مغان (ارماییل و گرماییل)، که بعداً هم‌دست کاوه و مغان بر علیه ضحاك شوریدند، همان اشراف مادی بودند که به هارپاگ (کاوه) پیوستند که، چون تن به اندیشه‌های زرتشتی/ایرانی داده از گمراهی ضحاك نجات یافته بودنـد، در اسـطوره از خـورده شدن مغزشان نجات یافته بودند، است. اینان تن به اندیشه‌های ضـحاك نـداده و از منطـق عقـل ایرانی/زرتشتی حمایت کرده، به ضحاك/آستیاگ پشت کـرده و جانـب فریـدون/کـوروش را گرفتند. فقط اینان که از ایران حمایت کردند، کُرد اصیل به حساب می‌آیند. بقیه همان‌طور کـه امروزه عامل خارجی و امپریالیسم هستند در گذشته عامل اهریمن و دیو بودند. از نظر ایرانیـان و فردوسی، کُردها فقط آن‌هایی هستند که تن به منطق اشرافیت و شاه پرسـتی و دیـن ایرانـی داده‌اند، مانند اشراف به رهبری هارپاگ، که توسط دستگاه هخامنشی به عنوان مادهـا و بـرادر پارس‌ها، خطاب می‌شدند، اما اکثریت مردم ماد اصلاً به حساب نمـی‌آمـده و مـدام سـرکوب می‌شدند که، در قالب قیام گئوماتا و فره‌ورتیش توده‌ی عظیم مردمی دوباره اعتـراض خـود را به ایرانیان نشان دادند. همان‌طور که فردوسی هم گفته صرفاً معدودی «چو گرد آمـدی مـرد از ایشان دویست» از کُردان به ایرانیان پیوستند البته دویست تن از نظامیان و اشراف.

در واقع این ضحاك است برعلیه ظلم جمشید شورش می‌کند و مانع از گمراهی (خوردن مغز) مادها توسط توهمات پارس‌ها می‌شود که دموکراسی را از گزند استبداد حق الهی شاهان نجات دهد، اما پارس‌ها، بعد از سلطه این اساطیر را وارونه کردند و فریدون/کاوه‌ی اشراف‌گرا دوباره سعی در احیای نظم طبقاتی در برابر نظم افقی ضحاك، حق الهی شاهان در برابر قرارداد اجتمـاعی داشتند.

سپس فردوسی از پریشان شدن ضحاك، به دلیل خوابی که دیده بود می‌گوید که عیناً هماننـد روایت هرودت از خواب آستیاگ است:

چو از روزگارش چهل سال ماند نگر تا به سر برش یزدان چه راند
در ایوان شاهی شبی دیر باز به خواب اندرون بود با ارنواز
چنان دید کاز کاخ شاهنشاهان سه جنگی پدید آمدی ناگهان
دو مهتر یکی کهتر اندر میان به بالای سرو به فره کیان
کمر بستن و رفتن شاهوار بچنگ اندرون گرزه‌ی گاوسار
دمان پیش ضحاك رفتی به جنگ نهادی به گردن برش پالهنگ...
بپیچید ضحاك بیدادگر بدریدش از هول گفتی جگر
یکی بانگ بر زد بخواب اندرون که لرزان شد آن خانه صد ستون...
چنین گفت ضحاك را ارنواز که شاها چه بودت نگویی راز
که خفته به آرام در خان خویش برین سان بترسیدی از جان خویش
زمین هفت کشور به فرمان توست دد و دام و مردم به پیمان توست
به خورشید رویان جهاندار گفت که چونین شگفتی بشاید نگفت
که گر از من این داستان بشنوید شودتان دل از جان من ناامید...
سپهبد گشاد آن نهان از نهفت همه خواب بدیشان یك یك بگفت...
چنین گفت با نامور ماهروی که مگذار این راه ره چاره جوی...
زهر کشوری گرد کن مهتران از اختر شناسان و افسونگران
سخن سر به سر موبدان را بگوی پژوهش کن و راستی را بجوی...
سپهبد به هر کجا که بود موبدی سخن دان و بیدار دل بعقلی
ز کشور به نزدیك خویش آورید بگفت آن جگر خسته خوابی که دید...
لب موبدان خشك و رخساره تر زبان پر زگفتار با یکدیگر
که گر بودنی بازگوییم راست به جانست پیکار و جان بی بهاست...
از آن نامداران بسیار هوش یکی بود بینادل و تیزگوش...
بدو گفت پردخته کن سر ز باد که جز مرگ را کس ز مادر نزاد...
اگر باره‌ی آهنینی به پای سپهرت بساید نمانی به جای
کسی را بود زین سپس تخت تو به خاك اندر ارد سر و بخت تو
کجا نام او آفریدون بود زمین را سپهری همایون بود
هنوز آن سپهبد ز مادر نزاد نیامد گه پرسش و سرد باد
چو او زاید از مادر پر هنر بسان درختی شود بارور...
زند بر سرت گرزه‌ی گاو سر(سار) بگیردت زار و ببنددت خوار...

Do Not Distribution

در ادامه‌ی داستان فردوسی روایت می‌کند که در نهایت جستجوی ضحاك از پی فریدون بی‌نتیجه می‌ماند و فریدون توسط گاو برمایه در مزرعه‌ای دور دست پرورش می‌یابد. شبیه داستان کوروش که دور از دست آستیاگ توسط چوپانی بزرگ می‌شود.

ضحاك برای تأیید خود در مقابل فریدون به رأی عموم و مجمع مردمی متوسل می‌شود:

یکـی محـضر اکنـون ببایـد نوشـت / کـه جـز تخـم نیکـی سـپهبد نکـشت
نگویـد سـخن جـز همـه راسـتی / نخواهـد بـه داد انـدرون کاسـتی
ز بـیم سـپهبد همـه راسـتان / بـر آن کـار گـشتند همداسـتان
بـر آن منحـضر اژدهـا نـاگزیر / گـواهی نوشـتند برنـا و پیـر...

فردوسی نوشته است که امضاء گواهی، توسط همه‌ی مردم در تأیید نیکی ضحاك، ناشی از ترس و اجبار ضحاك بوده است. برای فردوسی که فریدون را نماد تمام نیکی‌ها و ضحاك را نماد تمام پلیدی‌ها می‌داند، طبیعی است که مردمی بودن ضحاك را نپذیرفته و آن را ناشی از اجبار ضحاك توصیف کرده است. در آن دوران هیچ شاهی برای اقدامات خود، نیازی به تأیید مردم نداشته است که به اجبار آن‌ها را وادار به نوشتن گواهی کند، به مانند امروز افکار عمومی نبوده که برای مستبدان رأی عموم اهمیتی داشته باشد. اگر ضحاك مستبد بود هیچ نیازی به نظر و رأی مردم برای تأیید کارهایش نداشت. همان‌طور که داریوش و کوروش نداشتند و هیچ‌گاه خود را مقید به جمع‌آوری رأی مردم نکردند، چون نیازی به تأیید مردم نداشتند، بلکه تأیید اهورامزدا مهم بود. پس با تمام دشمنی فردوسی و اساطیر ایرانی با ضحاك، هسته‌ی واقعیت آن را نتوانسته‌اند پاك کنند و مردمی بودن و مشروعیت زمینی ضحاك به خوبی معلوم است که نیاز به تأیید مردم از جوان و پیر دارد. مردمی بودن و مستبد نبودن ضحاك در مورد قتل جمشید نیز صدق می‌کند که «مجمع مردمی را جمع می‌کند تا بر کشتن جمشید نظر دهند که نشان از عدم خودکامگی وی دارد» (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۹۰). «آژی‌دهاك شکایات مردم و کاوه را پذیرفت و قول داد که رسیدگی کند... نیازهای ایشان را برآورده کرد..» (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۸۴). در مقابل دموکراسی توافقی و مردمی ضحاك/مادها، «قبایل آریایی در شرق حکومت‌های استبدای تشکیل می‌دادند و به مبارزه با دیوپرستان و تورانیان پرداختند» (کریستن‌سن، ۱۳۴۳: ۴۹). گواهی امضا توسط مردم در تأیید ضحاك/آژی‌دهاك، که به قول فردوسی پیر و برنا امضا کردند، تأییدی بر عدالت برابری ضحاك است، اما ایرانیان امضای آن را کار بزرگان و اشراف و پاره کردن آن را کار توده‌ی مردم می‌دانند. در واقع قضیه را کاملاً معکوس نشان داده و روایت کرده‌اند. در حالی برعکس امضای آن کار اکثریت عامه و آزادگان بود و پاره کردن آن توسط کاوه، نمادی از مخالفت اشراف و بزرگان با آن بود، در واقع تضاد دو عدالت (عدالت اشتراکی با عدالت افلاطونی) در آن به خوبی مشهود است، اگر به مفهوم عدالت در اوستا و شاهنامه دقت کنیم. منظور از آن نظم طبقاتی و سلسله مراتب است نه برابری. «داد در ایران به معنی عدالت به معنای امروزی نیست، بلکه قانون ایزدی است» (ثاقب‌فر، ۱۳۷۷: ۱۶۸). «استوار داشتن مرزهای طبقاتی و همسانی نظم زمینی با آسمانی اندیشه‌ی بنیادی کشورداری در ایران کهن است و دادگری شاه پاسداری از نظم طبقاتی است (۲۶۳). کاوه‌ی دادخواه، احیاگر عدالت طبقاتی در مقابل عدالت برابری/اشتراکی است. عدالتی که بعدها نیز داریوش در مقابل گئوماتا، انوشیروان در مقابل مزدکیان و عباسیان در مقابل خرم‌دینان و جمهوری اسلامی در مقابل احزاب کُرد، دوباره آن را احیا کردند.

Do Not Distribution

آیا مستبد نبودن و مردمی بودن ضحاك، همان چیزی نیست که هرودت و دیاکونوف و... در مورد شاهان ماد می‌گویند. «مادی‌ها مجامع و مجالس خلق، و شوراهای شیوخ داشته‌اند» (هرودت به نقل از دیاکونوف، ۱۸۵). کشور ماد از کشورهای خود مختار و مستقل تشکیل شده بود (رضایی، ۱۳۸۴: ۲۰۴) و شاهکان مادی فعال مایشاء نبوده‌اند (دیاکونوف، همان، ۱۸۵)، چرا که به توده‌های وسیع مردم آزاد متکی بودند (رضایی، همان:۲۰۶).

اما کاوه‌ی آهنگر جواب گواهی مردمی را با شمشیر آهنی می‌دهد و مشروعیت زمینی را با سپردن با فریدون دارای فره‌ایزدی، به مشروعیت آسمانی مبدل می‌کند. واسطه‌ی انتقال دموکراسی عشیرتی به استبداد شاهی می‌شود. همان‌طور که گفتیم کاوه مشتق از گاو، و گاو نماد گنبد آسمان و افکار متافیزیکی است که در ذات خود نمی‌تواند سنخیتی با افکار زمینی/قراردادی داشته باشد:

هم آنگه یکایک ز درگاه شاه / برآمدخروشیدن دادخواه
ستم دیده را پیش او خواندند / بر نامدارانش بنشاندند
بدو گفت مهتر بر روی دژم / که بر گوی تا از که دیدی ستم
خروشید و زد دست بر سر ز شاه / که شاها منم کاوه‌ی دادخواه
یکی بی زیان مرد آهنگرم / ز شاه آتش آید همی بر سرم
تو شاهی و گر اژدها پیکری / بباید بدین داستان داوری
که گر هفت کشور به شاهی تراست / چرا رنج و سختی همه بهر ماست
شماریت با من بباید گرفت / بدان تا جهان ماند اندر شگفت...
که مارانت را مغز فرزند من / همی‌داد باید ز هر انجمن
سپهبد به گفتار او بنگرید / شگفت آمدش که آن سخن‌ها شنید
بدو باز دادند فرزند او / به خوبی بجستند پیوند او
بفرمود پس کاوه را پادشاه / که باشد بر آن محضر گواه
چو بر خواند کاوه همه محضرش / سبك سوی پیران آن کشورش
خروشید کای پای مردان دیو / بریده دل از ترس گیهان خدیو...
نباشم بدین محضر اندر گوا / نه هرگز براندیشم از پادشاه
خروشید و برجست لرزان ز جای / بدرید و بسپرد محضر به پای...
خروشان همی رفت نیزه به دست / که ای نامداران یزدان پرست
کسی کاو هوای فریدون کند / دل از بند ضحاك بیرون کند
بپوید که این مهتر اهریمنست / جهان آفرین را به دل دشمن است...
بدانست خود کافریدون کجاست / سر اندر کشید و همی رفت راست
بیامد بدرگاه سالار نو / بدیدندش آن‌جا و برخاست غو...
فریدون چو گیتی بر آن گونه دید / جهان پیش ضحاك وارونه دید
فریدون سبك ساز رفتن گرفت / سخن را ز هر کس نهفتن گرفت...
بیارید داننده آهنگران / یکی گرز فرمود باید گران
چو بگشاد لب هر دو بشتافتند / به بازار آهنگران تاختند...

Do Not Distribution

بـــر آن دســـت بردنـــد آهنگـــران	چـــو شـــد ســـاخته کـــار گـــرز گـــران
بـــه پـــیش جهـــانجوی بردنـــد گـــرز	فـــروزان بـــه کـــردار خورشـــید بـــرز
پـــسند آمـــدش کـــار پـــولاد گـــر	ببخـــشیدشان جامـــه و ســـیم و زر
بـــسی کردشـــان نیـــز فـــرخ امیـــد	بـــسی دادشـــان مهتـــری را نویـــد
کـــه گـــر اژدهـــا را کـــنم زیـــر خـــاک	بـــشویم شـــما را از ســـر از گـــرد پـــاک...

در اینجا به خوبی معلوم می‌شود که منظور از آهنگران و کاوه‌ی آهنگر چیست. در نیـاز بـه گرز گران «یکی گرز فرمود باید گران» به بازان آهنگران می‌شتافند «به بازار آهنگران تاختند»، یعنی منظور از آهنگر نظامی و اسلحه سازی است. گرز و سلاح آهنی فریدون وکاوه در ادامه‌ی جنگ‌های نظامی زرتشت بر علیه میترا است در گات‌ها نیز کفار را باید بـا سـلاح نـابود کـرد (یسنا۳۱/۱۸). تنها با تبرزین بکش (یسنا ۳۱ بند ۱۸)... ایمانی که تبرزین را خوب به خدمت می‌گیرد (یسنا ۱۲ بند ۹). در چشم اهورامزدا، کفار را باید با سلاح نابود کرد (یـسنا ۳۱/۱۸). به اهریمن بودن ضحاک نیز اشاره رفته است« بپویید که او اهریمنست». همان‌طور که « اهورامزدا گیتی را به عنوان سلاحی برای شکستن اهریمن می‌آفریند» (زنر، همان:۲۶) و زرتشت با سلاح و تبرزین میترائیان را می‌کشد، فریدون نیز با کاوه‌ی آهنگر (طبقه‌ی نظامی و سـلاح جنگـی) ضحاک را از بین می‌برد. اگر کاوه از طبقه‌ی پیشه‌ور و عامی است چرا - به قول شاملو - رسالت را به فریدون سپرد. این‌که کاوه خطاب به ضحاک می‌گوید چرا رنج و سختی فقـط بهـر ماسـت «اگر هفت کشور به شاهی تراست/چرا رنج و سختی همه بهر ماست» انعکاسی از محدودیت‌هـا و نارضایتی‌های اشراف در سیستم حکومتی ماد و آستیاگ دارد - که قـبلاً آن را گفتـیم - کـه منجر به شورش نظامیان به رهبری هارپاگ علیه ضحاک و در حمایت از کوروش شد. اگر ضحاک شاهی مستبد و خونخوار بود چطور در مقابل گستاخی کاوه آرام بود:

مهـــان شـــاه را خواندنـــد آفـــرین	کـــه ای نـــامور شـــهریار زمـــین
ز چـــرخ فلـــک بـــر ســـرت بـــاد ســـرد	نیـــارد گذشـــتن بـــه روز نبـــرد
چرا پـــیش تـــو کـــاوه‌ی خـــام گـــوی	بـــسان همـــالان کنـــد ســـرخ روی
همـــه محـــضر مـــا و پیمـــان تـــو	بـــدرد بپیچـــد ز فرمـــان تـــو...

فریدون سپس با سپاهیانش به سوی ضحاک حمله‌ور شد:

ســـپاه انجمـــن شـــد بـــه درگـــاه او	بـــه ابـــر انـــدر آمـــد ســـرگاه او
به پیلان گـــردون کـــش و گـــاو مـــیش	ســـپه را همـــی توشـــه بردنـــد پـــیش...

طبق گفته‌ی هرودت نیز - قبلاً گفتیم - خطاب کوروش به سپاهیان بـود (هـرودت، ۱۳۸۷: ۹۹) نه عامه‌ی مردم و با سپاهیانش به سوی آستیاگ حمله‌ور شد. در مقابل خطـاب کـوروش و فریدون به سپاهیان، ضحاک/آستیاگ از مردم گواهی و رأی می‌گرفتند. همـان‌طـور کـه طبـق گزارش هرودت کوورش به تسخیر هگمتانه پرداخت فریدون نیز به تسخیر گنـگ دژ پرداخـت.

Do Not Distribution

طبق نظر هرتسفلد توصیف هرودت از هگمتانه، همان گنگ دژ است. همان گنگ دژی که کیخسرو، افراسیاب را در آن می‌کشد.

...که بر پهلوانی زبان راندند / همی گنگ دژهود جش خواندند
بتازی کنون خانه پاك دان / برآورده ایوان ضحاك دان...
سرانشان به گرز گران کرد پست / نشست از برگاه جادو پرست
نهاد از بر تخت ضحاك پای / کلاه کی جست و بگرفت جای
برون آورید از شبستان اوی / بتان سیه موی و خورشید روی...
ز یك دست سرو سهی شهرناز / به دست دیگر ماه روی ارنواز...

بتان سیه موی و خورشید روی، منظور زنان یا دخترانِ ضحاك است که به تسخیر فریدون در می‌آید، همان‌طور که کوروش – به قول کتسیاس – با کشتن داماد آستیاگ دختر وی را – آموتیس – تسخیر می‌کند. البته در روایت فردوسی، شهرناز و ارنواز، دختر جمشید بوده‌اند که ضحاك تسخیر کرده است که البته برای تبرئه‌ی فریدون در تسخیر زنان ضحاك، گفته شده است. همان‌طور که گرفتن اموال از عامه‌ی مردم و دادن آن به اشراف، توسط فریدون و داریوش، باز پس گرفتن مال و عین عدالت تعریف شده است، در مورد کوروش نیز برای تلطیف کردن آن، افسانه‌ی نوه آستیاگ بودن، کوروش – قبلاً بی‌اساس بودن آن را اثبات کردیم – را ساختند تا به اقدام کوروش مشروعیت دهند. در واقع فریدون، همانند کوروش، یکی از دختران ضحاك را به همسری برگزید، از این زن دو پسر به نام سلم و تور و از همسر دیگرش ایراندخت (شهرناز) که پارسی نژاد بود ایرج را آورد (رضایی، ۱۳۸۴: ۳۸). این روایت بازتابی از به همسری گزیدن آموتیس، دختر آستیاگ، توسط کوروش است، این که از دختر ضحاك سلم و تور و از ایراندخت پارسی ایرج را می‌زاید، همان بردیا و کمبوجیه است که بردیا از آموتیس مادی بود و کمبوجیه از دیگر زن پارسی کوروش. تورانیان نیز همان بردیا و گئوماته و فره‌ورتیش هستند که بعداً به آن باز می‌گردم.

روایتی که فردوسی از آغاز جنگ فریدون با ضحاك آورده است بی‌شباهت با روایت کتسیاس و نیکلای دمشقی و... –که قبلاً آوردیم – نیست:

جهاندار ضحاك ازان گفت و گوی / به جوش آمد و زود بنهاد روی
بفرمود تا برنهادند زین / بر آن باد پایان باریك بین
بیامد دمان با سپاهی گران / همه نره دیوان جنگ آوران
سپاه فریدون چو آگه شدند / همه سوی آن راه بی ره شدند
ز اسپان جنگی فرو ریختند / در آن جای تنگی بر آویختند
همه بام و در مردم شهر بود / کسی کش ز جنگ آوری بهر بود
همه در هوای فریدون بدند / که از درد ضحاك پرخون بدند
ز دیوارها خشت و ز بام سنگ / به کوی اندرون تیر و تیغ و خدنگ...

در روایت کتسیاس و نیکلای دمشقی نیز در مقابل عصیان کوروش، آستیاگ برای تنبیه وی به پارس لشکر کشید و چیزی به شکست کوروش نمانده بود که همه‌ی مردم پارس از جمله زنان آن‌ها «همه بام و در مردم شهر بود...» باعث پیروزی نهایی کوروش بر آستیاگ گشتند. عاقبت کار ضحاك و آستیاگ نیز شبیه به هم است، کوروش به شکنجه‌ی آستیاگ می‌پردازد سپس از کار خود پشیمان و وی را به بارکانیان همان نزدیکی دماوند، محل تبعید ضحاك، تبعید می‌کند. فریدون نیز به شکنجه و سعی در کشتن ضحاك دارد که بنا به الهامی از کشتن وی منصرف و وی را در غاری در دماوند زندانی می‌کند:

بر آن گرزه‌ی گاو سر دست برد — بزد بر سرش ترگ بشکست خورد
بیامد سروش خجسته دمان — مزن گفت که او را نیامد زمان
همیدون شکسته ببندش چو سنگ — ببر تا دو کوه آیدت پیش تنگ
به کوه اندرون ببود بند او — نباید برش خویش و پیوند او
فریدون چو بشنید ناسود دیر — کمندی بیاراست از چرم شیر
به تندی ببستش دو دست و میان — که نگشاید آن بند پیل ژیان...
بر آن گونه ضحاك را بسته سخت — سوی شیر خوان برده بیدار بخت
همی راند او را به کوه اندرون — همی خواست کارد سرش را نگون...
که این بسته را تا دماوند کوه — ببر همچنان تازیان بی گروه...
بیاورد ضحاك را چون نوند — به کوه دماوند کردش ببند
به کوه اندرون تنگ جایش گزید — نگه کرد غاری بنش ناپدید
بیاورد مسمارهای گران — به جایی که مغزش نبود اندران
فرو بست دستش بر آن کوه باز — بدان تا بماند به سختی دراز
ببستش بر آن گونه آویخته — وزو خون دل بر زمین ریخته
ازو نام ضحاك چون خاك شد — جهان از بد او همه پاك شد
گسسته شد از خویش و پیوند او — بمانده بدان گونه در بند او

بنابراین، آژی‌دهاك/ضحاك، بعد از دستگیری توسط فریدون، کشته نمی‌شود و در درون غاری در دماوند با غل و زنجیر زندانی می‌گردد (صفا، ۱۳۸۴، ۴۶۲). کوروش نیز بعد از تسلیم شدن آستیاگ، وی را زنده نگهداشته، به زندان انداخته و او را در غل و زنجیر محکم بست (کتسیاس، فوتیوس، ۱۳۷۹، ۱۹) که در ادامه‌ی زندانی شدن در اهریمن میترا در غار توسط اهورا و سپاهیانش است.

به ادامه‌ی داستان بازگردیم که فریدون بعد از بند کردن ضحاك، نظم طبقاتی جمشید را دوباره احیاء می‌کند. به جای مشروعیت مردمی، فره‌ایزدی را مبنای مشروعیت می‌گردد.

جهانجوی با فر جمشید بود — بکردار تابنده خورشید بود...
سپاهی نباید که با پیشه‌ور — به یك روی جویند هر دو هنر
یکی کارورز و یکی گرزدار — سزاوار هر کس پدید است کار

Do Not Distribution

چو این کار آن جوید آن کار این پر آشوب گردد سراسر زمین

این – به قول شاملو – نشان می‌دهد که دوره‌ی سلطنت ضحاك که درست وسط دوره‌های جمشید و فریدون بوده، طبقات را در جامعه به هم ریخته است. – به قول حصوری – «از آن‌جا که این دوره (دوره‌ی ضحاك، قادری) به کلی از جنبه‌های الهی که به دوره‌های دیگر داده‌اند جداست، باید پذیرفت که دوره‌ای انسانی بوده است و او را به لقب آژی‌دهاك ملقب ساختند که خدای ناکرده کسی در ایران بر علیه نظام مقدس طبقاتی قیام نکرده باشد» در فرهنگ ایرانی «هرج و مرج به صورت اژدها تصور می‌شود که خدا با کشتن او نظم کیهانی را برقرار کرد» (هینلز، ۱۵۳). ملقبان به اژدها در عقل سیاسی ایرانی مانند میترا، ضحاك، گئوماتا و مزدکیان و... کسانی بوده‌اند که نظم طبقاتی/کیهانی یا عدالت سلسله مراتبی را به نفع عدالت برابری واشتراکی به چالش کشیده‌اند. «در نوشته‌های پارسی و عربی ما گاه با ضحاکی دیگر روبه رو می‌شویم که در شاهنامه خبری از او نیست که املاك و زنان را از مالکان می‌گیرد و به عموم می‌سپارد» (بهار، ۱۳۷۶: ۱۹۱) و «آن شخصیت شاهانه که خواسته زن و مال را از آن همه شمارد معرف قیام مردم بومی بر ضد اشرافیت آریایی بوده که به شکل قیام شاه بیگانه در آمده» (همان: ۱۹۱). در اوستا فریدون را – ویسوسورایو – گفته‌ی آن به معنی صاحب خانه‌های بسیار یعنی از خانواده‌ی اشرافی بوده است (دارمستتر به نقل از پیرنیا، ۱۳۸۳: ۱۰۶). فریدون پس از شکست ضحاك، با از بین بردن سیستم برابری و اشتراکی ضحاك، نظم اشرافیت آریایی را دوباره احیا می‌کند:

شنیدند یکسر سخن های شاه از آن مرد پرهیزکار با دستگاه
و زان پس همه نامداران شهر کسی کش بد از تاج وز گنج بهر
برفتند به آرامش و خواسته همه دل به فرمانش آراسته
فریدون فرزانه بنواختشان براندازه بر پایگاه ساختشان...
که یزدان پاك از میان گروه برانگیخت ما را از البرز کوه
بدان تا جهان از بد اژدها بفرمان گرز من آید رها
منم کدخدای جهان سر به سر نشاید نشستن بیك جای بر...
مهان پیش او خاك دادند بوس ز درگا برخاست آوای کوس...
فریدون چو شد بر جهان کامگار ندانست جز خویشتن شهریار
به رسم کیان تاج و تخت مهی بیاراست با کاخ شاهنشاهی
به روز خجسته سر مهر ماه سر بر نهاد آن کیانی کلاه...
زمانه بی اندوه گشت از بدی به گرفتند هر کس ره‌ایزدی
نشستند فرزانگان شادکام گرفتند ز یاقوت هر یك جام
می روشن و چهره‌ی شاه نو جهان نو ز داد و سر ماه نو
ورا بد جهان سالیان پانصد نیفکند یك روز بنیاد بد...

Do Not Distribution

فریدون در پاییز که بعداً ناشی از تحریفات ایرانی مهرماه نامیده شد - رجوع شود بـه مهـر، بهار یا پاییز - بر ضحاك چیره گشت و با چیرگی وی پیروزی نهایی خیر بر شرّ ممکن می‌شـود. نظم طبقاتی را که همسان نظم کیهانی است دوباره احیا، و دوران پانصد ساله‌ی فرمانروایی او از نظر ایرانیان و شاهنامه، آکنده از رونق و امنیت و صلح است (کرتیس، ۱۳۸۸: ۴۲). اما دوران ضحاك که نظم طبقاتی و قداست استبداد شاهی و فره‌ایزدی را زیر سؤال برد چه دورانـی بـوده است:

چـو ضـحاك بـر تخـت شـد شـهریار	بـرو سـالیان انجمـن شـد هـزار
سراسـر زمانـه بـدو گـشت بـاز	برآمـد بـرین روزگـار دراز
نهـان گـشت كـردار فرزانگـان	پراكنـده شـد كـام دیوانگـان
هنـر خـوار شـد جـادویی ارجمنـد	نهـان راسـتی آشـكارا گزنـد
شـده بـر بـدی دسـت دیـوان دراز	بـه نیكـی نرفتـی سـخن جـز بـه راز

کام دیوانگان و جادو و بدی دیوان، همان القابی است که بعدها هم توسـط شـاهان ایرانـی چون داریوش و انوشیروان و... خطاب به مخالفان اسـتبداد شـاهی و نظـم طبقـاتی داده شـد. جنبش‌های ضحاك/ماد، گئوماتا/فره‌ورتیش و مزدك و خرم‌دینان با شعار برابری و آزادی و نفی قیم (چه زمینی و چه متافیزیکی) متأثر از آیـین میتـرا، و اسـتبدادهای فریـدون/کـوروش، داریوش و انوشیروان و افشین و طاهریان، متأثر از آیین دولتی و سلسله مراتبی زرتشت اسـت. «در دوره‌ای میان اواخر هزار نخست تا قرن ۶ ق. م، دو آیین زرتـشت و مهـر در ایـران رواج داشت، زرتشت کم‌کم در میان طبقات حاکم راه می‌یابد و مهر به عنوان مظهر برابری و بـرادری در میان توده‌ی پیشه‌وران و دهقانان جای می‌گیرد» (بهار، ۱۳۸۴: ۳۹). «ستیزه‌جوی‌هـایی آن دوره در مقاطعی است که روش زندگی اشتراکی می‌خواست به شیوه‌ی فئودالی و سـرمایه‌داری و انباشت ثروت تغییر یابد، دو مورد یکی پیش از تاریخ برخورد میان ضحاکیان و فریـدونیان است و دیگری تاریخ درگیری میان گئومات و داریوش اول... فریدون و هواخواهان او نظـام اشتراکی بودن را در دوره‌ی ضحاك برانداختند یا گئومات بر آن بود که نظام پیشین اشـتراکی را که توسط هخامنشیان تبدیل به نظام سرمایه‌داری و فئودالیسم و تملك فـردی یـا خـانوادگی شده بود، برقرار سازد» (رضی، ۱۳۸۲: ۳۶).

بنابراین، آن‌چه در عقل سیاسی ایرانی به نام اژدها و بدی و اهریمن، تعریف شـده، معنـایی غیر از دارد و بر خلاف روایت پارسی نمادی از نیکی است. باید فراسوی خیر و شرّ ایرانی بـه تحلیل آن پرداخت و به ارزشیابی دوباره‌ی ارزش‌ها پرداخت. خیر و نیکی ایرانی چیـزی جـز استبداد اندیشه‌ورزانه و نظم طبقاتی و مطیع بودن در مقابل آن نیست و عصیان در برابر اسـتبداد اندیشه‌ورزانه و ناعدالتی طبقاتی، بـه شـرّ و بـدی و اهـریمن تعریـف شـده‌اسـت. ضحـاك و میترا/اهریمن و... فراسوی خیر و شرّ ایرانی قرار دارند و برای شناخت ماهیت واقعـی آن‌هـا، باید شاخ و برگ و گرد و غبار، و مُهر عقل ایرانی را از آن برداشت و به کشف باسـتان‌شناسـی کُردها در زیر گرد و خاك هویت ایرانی پرداخت. برای این کار باید به نقد عقل سیاسی ایرانـی دست زد که در نهایت عقل استبداد اندیشه‌ورزانه ایرانی است. «ژولیت» عقل ایرانی همیشه بـرای

Do Not Distribution

اثبات حقانیت خود به ابزار قدرت توسل جسته است، تا جایی که قدرت از وسیله به هدف مبدل و حقیقت ابزار آن گشته است. اگر در آغاز سلطنت و قدرت ابزاری برای گسترش دین بهی و ایران‌ویج بود، در نهایت دین بهی و ایران‌ویج، ابزاری برای کسب سلطه و حفظ قدرت شد. در مقابل کُردها/مادها، هیچ‌گاه با قدرت سعی در اثبات حقانیت خود و ایده‌های خود نداشتند، آزادی را با روش آزادی‌خواهی حفظ کردند نه با قدرت. به همین دلیل آزادی در کوهستان را بر بندگی در شهر و تمدن ترجیح دادند، حتی برای حفظ آزادی و دفاع از رهایی، از تاریخ محروم و حس تأیید دیگران و به رسمیت شناختن خود در تاریخ را که مهم‌ترین نیاز هر ملتی است، فدا کردند، اما تن به منطق قدرت برای حفظ پرستیژ و تحقق دین بهی خود نکردند. ضحاك پادشاه در مقابل کاوه‌ی تنها، در اوج قدرت خود، با گواهی، سعی در اثبات حقانیت خود دارد نه قدرت و سلطنت پادشاهی. اما ارزش‌های کُردها، آزادی و ابراز وجود بود که همه چیز را فدای آن نمودند، در مقابل ارزش‌های ایرانیان حفظ بقاء بود، و برای حفظ بقاء خویش به هر گونه قدرت و سلطه‌ای چنگ زدند. پرومته‌ی کُرد هر روز جگرش خون شد، تن به حقارت و ذلت نداد، هرمس ایرانی با قدرت و پذیرش هر گونه حقارتی برای کسب و حفظ آن، به عرش آسمان رسید، تاریخ راه خطا را پیموده است، تاریخ نتیجه‌ی یک خطای بزرگ است، آنان که آزادی و رهایی را ترجیح دادند جگر خون و تحقیر و حذف شدند و آنان که آزادی و انسانیت را به قدرت و توجیهات آن (دین بهی و ایران‌ویج و...) فروختند، به عرش اعلاء رسیدند. برای بازگرداندن تاریخ به مسیر اصلی و گوشزد کردن خطای آن، که دیگر فروشندگان آزادی به عرش اعلاء نرسند باید خود عرش اعلاء را فرو ریخت تا تکیه‌گاه قدرت‌طلبان فرو بپاشد. باید با به نقد عقل سیاسی ایرانی، تیشه بر ریشه‌ی قدرت، استبداد و سلطه‌ی قومی پارس زد.

- افراسیاب و تورانیان

در این بخش از اساطیر به مطالعه‌ی موردی کیخسرو و شرقی شدن اساطیر می‌پردازیم، تطبیق کامل تورانیان در فصل بعدی مورد بررسی قرار می‌گیرد. اما قبل از بررسی موردی اساطیر باید به نکته مهمی هم اشاره کرد: چون گردآورندگان اساطیر ایرانیان شرقی بودند و یا چون در زمان ساسانیان گردآوری شدند و دشمنان ساسانیان در آن زمان مانند ترکان، از شرق هجوم می‌آوردند، تورانیان به آنان قالب و جهت اساطیر شرق را نشان می‌دهد، در حالی‌که اصل دشمنان اساطیری ایران در غرب و همان مادها هستند، اکنون به دلایل شرقی شدن اساطیر می‌پردازیم.

Do Not Distribution

- شرقی شدن تورانیان در اساطیر:

پیرنیا در کتاب «خطوط برجسته‌ی اساطیر ایران» به درستی به شرقی شدن دشمنان اساطیری ایران پی برده و به تحلیل آن پرداخته است. وی به درستی اشاره کرده است که امور غربی تا اسکندر به دلیل جالب توجه بودن امور شرقی فراموش شده است. فقط قشون کشی کمبوجیه به مصر، داریوش به اروپا و خشایار، باقی مانده است، آن هم به دلیل عبور از دریا و حمله به اروپا باقی مانده است. ادبیات شاهنامه درمورد شرق ۲۰ هزار بیت است، اما سه فقره‌ی مزبور با هم به ۱۵۰۰ بیت هم نمی‌رسد (پیرنیا، ۱۳۸۳: ۱۵۵). آن‌چه مسلم است مادها هیچ تأثیری در داستان گویی نگذارده‌اند، وقایع برجسته‌ی مادها مانند اخراج آشور و سکاها به زمان فریدون و کیقباد منتقل شده است... (همان: ۱۲۱). چرا داستان گویان، غرب یعنی مادها را فراموش کرده‌اند؟ شاید چون مادها از طرف قفقاز به ایران آمدند و با آریاهای ایرانی که از طرف سغد و شرق وارد فلات ایران شدند، ارتباط نداشته‌اند ولی پارس‌ها از طرف شمال شرق آمده‌اند و بیشتر با ایران شرقی مرتبط بوده‌اند (همان: ۱۲۰). پیرنیا در درك شرقی شدن اساطیر بر سریر حقیقت جای دارد، اما در درك چرایی آن سر از بیراه در آورده است. مادها اصلاً مهاجر آریایی نبوده‌اند. پیرنیا این سؤال را مطرح می‌کند «چرا این قدر اهمیت به کار شرقی کوروش و سکاها شده و به کارهای غربی او اهمیت داده نشده است؟» (همان: ۱۳۷). قضیه به این سادگی نیست که پیرنیا مطرح کرده است، اتفاقاً به مادها و کارهای غربی کوروش اهمیت بیشتری داده شده است، فقط زمان و مکان آن‌ها شرقی شده است. بنیاد اساطیر ایران در مقابله با مادها به وجود آمده است، فقط چون در زمان ساسانیان گردآوری شده‌اند و دشمنان جدید ترك و چین و... به مرزهای شرقی ایران هجوم آوردند مفاهیم تور و... که در اساس در مقابله با مادها به وجود آمده بود، به دشمنان شرقی قالب شد. بنابراین، با وجود تغییر زمان و مکان این اساطیر، اصل کردار و محتوای آن در مقابله با غرب و مادهای بومی تکوین یافته است. چون همان‌طور که خود پیرنیا اشاره کرده است «داستان‌هایی در زمان ساسانیان جمع آوری شده و اسامی جغرافیایی، اسامی دوره‌ی ساسانی است (همان: ۱۵۶). اکثر گردآورندگان اساطیر ایرانی خود شرقی بودند به خاطر اهمیت دادن به خود، دشمنان را نیز شرقی کردند، که افتخار شکست و غلبه بر آنان را به نام خود ثبت کنند، «توجه به امور شرقی نشان می‌دهد که ابتکار مردم شرقی به داستان بیشتر بوده است... خراسان همیشه اهمیت داشته، از سلوکی تا امویه از صفاریان تا فردوسی و...» (همان: ۱۶۲ - ۱۶۳). «در داستان‌های دوره‌ی ساسانی هم به شمال شرقی بیشتر اهمیت داده شده و وقایع مهم حدود غربی به کلی فراموش شده، ازجنگ‌های با روم اثری نیست یا گذراست، از جنگ ۲۷ ساله‌ی خسروپرویز با روم اثری نمانده است... از آن همه جنگ در حدود غربی بین النهرین و ارمنستان، اثری نیست ولی از جنگ با هیاطله و... در شرق زیاد است» (همان: ۷۰). پیرنیا یکی از دلایل شرقی شدن اساطیر را خطر سکاها می‌داند، «یکی از دلایل شرقی شدن اسطوره‌های سکاها و خطر آن‌ها بود که هستی ایران را تهدید می‌کردند و صرفاً برای کشورگشایی نمی‌آمدند بلکه برای ماندن می‌آمدند (همان: ۱۳۴). اما

Do Not Distribution

استدلال خطر سکاها در شرقی شدن اساطیر قانع کننده نیست، چون در زمان ساسانیان که سکاها خطری محسوب نمی‌شدند. در زمان گردآوری اساطیر، در زمان ساسانیان، به دلیل سلطه‌ی فکری و سیاسی پارس بر ماد، از اهمیت خطر مادها کاسته شده و ایران با دشمنان تازه‌ی شرقی مواجه شده بود، دشمنانی که چون خود پارس‌ها قبایلی نیمه‌وحشی بودند. دلیل دیگر آن همان‌طور که داریوش آگاهانه گئوماتا را مغ معرفی می‌کند و انوشیروان حکم می‌کند در هیچ نوشته‌ای چه مثبت و چه منفی از مزدك اسمی برده نشود، عامدانه سعی در فراموشی و کم اهمیت جلوه دادن مادها در حاکمیت متن بودند تا به کلی فرهنگ و هویت و حاکمیت مادها در حافظه‌ی تاریخی و اساطیری پاك گردد، تا ناخودآگاه و حافظه‌ی مادها را به کلی پاك و بی‌هویت کنند، که ظاهراً در این کار نیز موفق شدند. پارس‌ها آگاهانه سعی در فراموشی نام و خاطره‌ی عظمت مادها داشتند، چون بنیاد سرزمین و فرهنگ آن‌ها را مصادره کرده بودند. حافظه‌ی مادها مساوی بود با بی هویتی و بی تاریخی پارس‌ها. لازمه‌ی پارس بودن و سلطه بر سرزمین و فرهنگ و زبان مادها، فراموشی کلی مادها در حافظه‌ی تاریخ و حافظه‌ی خود مادها بود. به همین دلیل، برای تحقیر مادها و حذف آن‌ها، نام و مکان اساطیر را تغییر داده تا مادها را از صاحبان اصلی این مرز و بوم، خلع و به بخشی از ایران تقلیل دهند. فرضیه‌ی دیگری که فعلاً فاکت‌های کافی برای بازسازی آن نداریم، این است که اصل اساطیر خطاب به شرق بوده است، یعنی همان‌طور که درباره‌ی جمشید گفتیم، اساطیر مادی بر ضد مهاجمان پارسی بوده است، اما پارس‌ها با مصادره‌ی اساطیر، هم‌چون نوروز، معنا و دیگری آن را وارونه و به خودِ مادها بازگرداندند اما جهت شرقی آن باقی مانده است.

آن‌چه مسلم است تورانیان، ارتباطی با ترك و چینی ندارند و محتوای آن خطاب به مادهاست، «مردمانی که از طرف شمال شرقی به ایران هجوم می‌آورند، توران و ترك و چینی هستند در حالی که ایرانی‌های قدیم هیچ‌گاه با چینی‌ها در هیچ زمانی طرف نبوده‌اند و ترك‌ها هم از زمان انوشیروان به بعد آمدند» (همان:۷۲ – ۷۳). «میان دو گروه ایرانیان و تورانیان دشمنی وجود داشت. از سده‌ی ششم میلادی که ترکان به آسیای مرکزی راه یافتند، شباهت این دو نام سبب شد که بعضی نام توران را با نام ترکان یکی بدانند، حال آن‌که رابطه‌ای میان این دو نام نبود» (Bartold,1963,661). بنابراین، تورانیان با اقوام ترك هیچ بستگی ندارند و بسیار باستانی تر از ترکانند (ساقیان، ۱۳۸۱: ۷). تورانیان هرگز ترك نبوده و با ترکان هیچ گونه قرابتی نداشته‌اند (رضا، ۱۳۸۶: ۵۵۸). «تغییر موقعیت حماسی و افسانه‌ی توران به ترکستان انعکاسی از تطبیقات وسیع ثانوی انجام شده توسط ساسانیان بود، توران را به ترك و هیاونه را با کیونیت‌ها یکی دانستند» (نیولی، ۱۳۸۱: ۱۵۹) در عهد ساسانیان به دلیل حمله‌ی ترکان... در کتاب خدای نامه ملت ترك به عنوان معادلی برای اسم قدیم توران به کار رفته است (کریستن سن، ۱۳۴۳: ۹۳). توران همانند ضحاك و اهریمن خاطره‌ی پیکار زرتشتیان با بومیان مادی بوده است که بعداً به ترکان و... قالب شد، «شاید خاطره‌ی پیکار با بومیان تا حدی در پدید آمدن و رشد حماسه‌ی ملی ایرانیان اثر داشته است و بعدها ترکان جای آن را گرفتند...» (رجبی، ۱۳۸۵: ۶۸). مثلا ارجاسب، خیونی نامیده می‌شود در حالی که همان‌طور امیانوس

Do Not Distribution

مارسلینوس مورخ رومی گفته است، خیونان و شاه آنان گرومباتش در زمان شاپور دوم با ایران نبرد داشتند (رضایی، ۱۳۸۱: ۶۷).

شرقی شدن اساطیر اگر چه در زمان ساسانیان تدوین شد، اما نطفه‌ی آن با زرتشت بسته شد. قبلاً گفتیم که زرتشت عاجز از جذب کشاورزان و گله‌داران به دین خود بر علیه ماد و میترائیان، تنفر متافیزیکی خود از مادها را با دغدغه‌ی معیشتی مردم، که توسط قبایل گاو دزد وحشی شرقی مورد هجوم قرار می‌گرفتند، همسان کرد. زرتشت و زرتشتیان برای برانگیختن مردم عادی شرق بر علیه ماد و میترائیان، –که نه تنها از ماد متنفر نبودند و دولت و فرهنگ ماد، برای آن‌ها ضرری نداشت و حتی هم‌چنانکه در اسطوره‌ی جمشید دیدیم از ضحاك/ماد حمایت کردند –، به تطبیق اقدامات مادها با غارتگری‌های شرقی، که برای مردم ملموس‌تر بود، پرداختند و زمینه‌ی شرقی شدن تورانیان در اساطیر به وجود آمد.

در زمان ساسانیان به دلیل کاسته شدن قدرت مادها و فراموشی خاطره‌ی عظمت آنان که آگاهانه توسط ایرانیان صورت گرفت، چندان خطری برای موجودیت ساسانیان محسوب نمی‌شد مفاهیم «غیر» ایران زمین که از بدو تکوین خود در نفی مادها و آیین میترایی آن‌ها زایش یافته بود، به دیگری‌های ترك و عرب و... قالب شد. آژی‌دهاك به اعراب و شد ضحاك، توران به ترك‌ها و... همان‌طور که بعد از پیروزی انقلاب اسلامی و سرکوب و حذف نیروهای سیاسی کُرد و فراموشی آن، مفهوم شیطان که ابتدا خطاب به احزاب کُردی بیان شد به آمریکا قالب گردید.

اگرچه همان‌طور که گفتم ما هنوز امکانات علمی لازم برای فهم این که اساطیر در اصل مادی بوده‌اند و سپس مورد تسخیر مغان پارسی، کاتبان اساطیر، قرار گرفته‌اند، نداریم البته روشن است بخش اعظم اسساطیر و شاهنامه، از یشت‌های میترای مادی و فولکلوریك کُردها مصادره شده است، که در فصول بعدی به آن خواهم پرداخت اما متأسفانه ما هنوز تحقیق علمی در این زمینه انجام نداده‌ایم که میزان مصادره را فهم کنیم. اما اگر اصل اساطیر مادی/کُردی بوده است که مصادره و بار معنایی ایرانی به آن داده شده است، در این صورت دیگری اساطیر در اصل، همان شرق بوده است که برخورد مادها در شرق مادستان با ایرانی‌های مهاجر روی داده است و پارس‌ها با مصادره‌ی اساطیر مادی، که خود دیگری آن بودند، دیگری را به مادها بازگرداندند اما درك تغییر جهت آن از شرق به غرب را نداشتند.

Do Not Distribution

کیخسرو/کوروش، توران / مادها

موضوع اصلی شاهنامه شرح جنگ‌های میان ایران و توران است (فرای، ۱۳۷۹: ۱۳۵. یاکوب، ساقیان، ۱۳۸۱: ۱۵). «اشتغالات عمده‌ی شاهنامه در اطراف حقانیت و مشروعیت پادشاهان و وفاداری رعایا به شاهنشاه، و مبارزه‌ی ابدی میان خیر و شرّ که در جنگ ایران و توران بازتاب یافته بود، است» (لازار، کمبریج، ۱۳۷۹: ۵۳۸). شاهنامه که آیینه‌ی تمام نمای معرفت و دانش ایرانی و در واقع قرآن عجم است، با مبارزه‌ی ایرانیان با دیوها و اهریمن و

ضحاك آغاز و حول محور مبارزه با تورانیان می‌چرخد. در واقع تمامی مبارزات و اساس عقل سیاسی ایرانی که در اوستا و شاهنامه تبلور یافته است، بر محوریت مبارزه با کُردها (دیو و اهریمن و ضحاك و تورانیان) می‌چرخد. «در اوستا قوم تور، دیو پرست و اهریمن‌اند» (ساقیان، ۱۳۸۱: ۸)، که ما قبلاً بیان کردیم دیوپرستان و اهریمن چه کسانی هستند. در واقع رابطه‌ی بین ایران و توران مسئله‌ای قومی یا مخالفت بین ایران و ترك یا بربرها نبود، بلکه مسئله‌ی تفاوت فرهنگی ارتباط داشت (یاکوب، ساقیان، همان:۲۶). تفاوت فرهنگی که قبلاً از آن مفصل سخن به میان آوردیم جنگ میان دو نگرش متفاوت به هستی و انسان، دیدگاه معنوی گرا و دینی/متافیزیکی ایرانیان در مقابل دیدگاه زمینی/جسمانی مادها، جنگ زرتشت و میترا. «آن چه ایران و توران را از یکدیگر جدا می‌کرد، نه تفاوت قومی بود و نه زبان، بلکه تنها دین عامل افتراق و جدایی آنان به شمار می‌رفت» (گومیلف، نقل از رضا، ۱۳۸۶: ۵۵۷). همان‌طور که گومیلف اشاره کرده است علت اصلی تضاد ایران و توران مبارزه مذهبی است و ما ثابت کردیم که مبارزه‌ی مذهبی ایرانیان و «غیر» زرتشت، مادها و آیین میترایی آنان بوده است. «زرتشت مبلغ اهورامزدا در برابر پرستش دیوان بود، اما آیین جدید در همه جا پذیرفته نشد، آن دسته از آریاییان که به خدایان کهن خود وفادار بودند، تورانی و پیروان آیین زرتشت، ایرانی، نامیده شدند» (گومیلف، همان:۵۵۷)، که البته پیش فرض آریایی بودند به چالش کشیده شده است و آیین قدیم همان میترای مادی و آیین جدید همان زرتشت است که در فصل بعدی، رستم و اسفندیار، مفصل‌تر به آن می‌پردازم. نکته‌ی دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد، این است که درست است مبارزه در قالب مفاهیم مذهبی و انقلاب دین زرتشت در برابر میترا بود، اما محدود به مذهب باقی نماند. زیر ساخت آن و دلیل پیروزی ایران/مزدیسنان بر توران/دیوسنان، پیروزی پارس بر ماد و حمایت پارس از زرتشت بود. اکنون به مصداق کیانیان بپردازیم:

در مورد کیانیان و ارتباط آن‌ها با هخامنشیان نظریات گوناگونی وجود دارد، برخی پژوهشگران مانند هرتل و هرتسفلد و تا حد زیادی نولد که معتقد به یکی بودن کیانیان با هخامشنیان هستند و برخی دیگر مانند کریستن‌سن و هنینگ، نظر مخالف و کیانیان را شاهان شرقی دانسته‌اند. ما در اینجا وارد این مباحث و از کیانیان بحث نمی‌کنیم و آن را به فصول بعدی که مفصلاً در مورد کیانان و تطبیق آن با هخامشیان بحث خواهیم کرد، موکول می‌کنیم در اینجا صرفاً به کیخسرو و افراسیاب، و تطبیق آن‌ها با کوروش و آستیاگ خواهیم پرداخت.

مقایسه‌ی زندگی و کردارهای کیخسرو و کوروش، ذهن هر کسی را متوجه شباهت آن دو با هم خواهد کرد. حتی اگر کیخسرو، کوروش نباشد و ریشه در اساطیر قدیمی‌تری داشته باشد، زندگی وی به کوروش بعدها قالب شده یا زندگی کوروش در قالب کیخسرو در آمده است. اما آن‌چه بیشتر محتمل است کیخسرو بر اساس زندگی کوروش برساخته شده است. مادر هر دوی آن‌ها بیگانه است: «مادر کیخسرو تورانی، مادر کوروش مادی. هر دو دور از پدر بزرگ شده، کیسخرو در توران و کوروش در ماد. کیخسرو، افراسیاب پدر بزرگ خویش را شکست می‌دهد و کوروش نیز آستیاگ پدر بزرگ خود را از بین می‌برد»

Do Not Distribution

پس از مرگ سیاوش، افراسیاب دستور می‌دهد کیخسرو و مادرش فرنگیس را از میان جمع بیرون برند تا نسبش گم شود. آستیاگ هم دخترش را به کمبوجیه می‌دهد تا با نسب نباشد. پیران ویسه شبانان را فراخوانده و خسرو را به آنان می‌دهد. هارپاگ هم کوروش را به شبانان می‌دهد- ... هنگامی که کیخسرو ۱۰ ساله می‌شود چنان گستاخ می‌شود که شبانان او را نزد پیران باز می گردانند. کوروش نیز ده ساله که شد از شدت گستاخی وی را به نزد هارپاگ و آستیاگ می فرستند. پیران ویسه، خسرو را نگهداری می کند و افراسیاب، مهر خسرو بر دلش می‌نشیند و دستور می‌دهد او فرنگیس را نگهداری کنند. آستیاگ نیز بعد از این‌که مهر کوورش بر دلش نشست، او و مادرش را به دربار می‌برد. کیخسرو پس از کشتن افراسیاب در شرق، طوفانی مهیب او را گرفته و ناپدید می کند (رضایی، ۱۳۸۴: ۶۳). کوروش نیز در شرق به طور مرموزی کشته و ناپدید می‌شود. «اتحاد کیخسرو با پهلوانان - امرای محلی - بر علیه افراسیاب تورانی، بازتابی از اتحاد کوروش با اشراف پارسی بر ضد ماد است» (پیرنیا، ۱۳۸۳: ۱۳۲). «روایت هرودت و... با داستان پهلوانی ایرانی سازگار است: شاه بیگانه (آستیاژ - افراسیاب) به شاهزاده‌ی پارسی فرمان می‌دهد پسر دخترش (مندنه - فرنگیس) را بکشد، پسر نجات داده می‌شود در میان چوپان بزرگ می‌شود و بعدها بر پدربزرگ غلبه می کند... شاید بتوان هارپاگوس را با پیران مقایسه کرد، در افسانه‌ی اصلی هم به جای بز، ماده سگ اردشیر را شیر داده شاید...» (نولدکه، ۱۵۳۷: ۱۷). این هر دو با آژی‌دهاك منطبق است «قبایل آریایی در شرق حکومت‌های استبدادی تشکیل دادند و به مبارزه با دیوپرستان و تورانیان پرداختند، تورانیان آکه هئوسروه - کیخسرو - در جنگ با فرنگرسین، پیروز شد. این جنگ - کئوسروبا فرنگرسین - اثری فراموش ناشدنی در اذهان باقی گذاشت و غاصب به آژی‌دهاك تبدیل شد» (کریستن سن، ۱۳۴۳: ۵۱). «کوروش و کیخسرو، مرگ هر دو مرموز است... هر دو بزرگ‌ترین شاهان هستند... کوروش فراموش شده و کارهای او به کیخسرو نسبت داده شده... این که چرا در کیخسرو از غرب خبری نیست در حالی که کردارهای کوروش، همگی در غرب بوده است این است که، چون داستان گویان سهم شرق را بیشتر کرده‌اند و به شرق علاقه مند بوده‌اند...». (پیرنیا، همان، ۱۳۲ - ۱۳۳). «ریچارد فرای کوروش را کیخسرو دانسته است و شخصی را که می‌خواسته کوروش را در کودکی به قتل برساند فرانگرسیان که در شاهنامه افراسیاب خوانده می‌شود می‌داند که مورخین یونانی آن را آستیاگ می‌خوانند» (منصوری، ۱۳۷۲: ۱۷۰ - ۱۷۱).

در یشت ۵، «کیخسرو - کوی هئوسروه - متحد کننده شهرهای شاهنشاهی ایران است که در دریاچه چئچست برای آناهیتا قربانی می‌کند» (رضایی، ۱۳۸۴: ۵۹). به غیر از کوروش چه کسی شاهنشاهی را تشکیل و متحد کننده‌ی همه‌ی شهرها شد؟ کریستن‌سن یکی از دلایلی که در ردِّ هخامنشی بودن کیانیان می‌آورد این است که؛ «کوی از عناوین ایرانیان شرقی است، از نویسندگان یونانی مجهول بوده است» (کریستن‌سن، ۱۳۴۳: ۶). در حالی که در یشت ۵، لفظ شاهنشاهی برای کیخسرو به کار رفته است که مفهومی غربی (ایران غربی/پارسی) است و مختص فرهنگ لغت شاهان هخامنشی است که در اساطیر در مورد کیخسروی کیانی به کار رفته است، که متحد کننده شاهنشاهی است. به کار بردن واژه‌ی شاهنشاهی مفهومی تاریخی از

Do Not Distribution

هخامنشیان است در مورد کیخسرو کیانی، نشان از ریشه‌ی مشترك آنـان دارد. پـس نبـود لفـظ کوی در شاهان هخامنشی دلیل بر یکی نبودن آن‌ها نیست، چون بسیاری از مفاهیم دیگر شاهان هخامنشی از مولفان یونانی مجهول مانده است که دلیلی بر نبود آن‌هـا در هخامنـشیان نیـست. مانند معابد، که سال‌ها مورخان بر اساس مؤلفان یونانی، منکر وجود معابد در پارسیان بودند تا کشفیات جدید باستان‌شناسی وجود معابد را تأیید و بی‌اساس بودن نظریه‌ی مؤلفـانِ یونـانی را برملا ساخت. هم‌چنین، پیران‌ویسه، مفهومی کاملاً مادی/میترایی است. پیران جمع پیـر همـان آخرین مرحله‌ی هفت‌خوان میترایی یا قرارداد است یعنی پیر/میر ویسه. ویس، قبیله یا ده اسـت یعنی میر/شاهی که با قرارداد انتخاب شده است.

کیانیان به دو دسته تقسیم می‌شوند از کیقباد، که پایتخت را به پارس آورد، تا کیخـسرو، و از لهراسب تا دارا یا داریوش سوم. هخامنشیان نیز به دو دسته تقسیم می‌شـوند از کـوروش اول که به پارس مهاجرت کرد تا کوروش کبیر، و سـپس بـه دیگـر خانـدان پارسـی از آرشـام و گشتاسب تا داریوش سوم، که آرشام همان لهراسب است (پیرنیا، ۱۳۸۳: ۱۴۲). آرشام، ماننـد لهراسب شاه نبوده است و فرزندان وی شاه شدند. «در اوستا نشان چنـدانی از لهراسـب نیـست ظاهراً لهراسب در تاریخ قدیم فاقد عنوان پادشاهی بوده و داستان‌های امروزی در مورد شـاهی او صورت‌های متأخری است از سرگذشت وی، تا خلاء میان کیخـسرو و گـشتاپ پُـر شـود» (رضایی، ۱۳۸۴: ۶۴). همان‌طور داریوش برای کسب مشروعیت و پوشاندن غصب خود، پدر و پدر بزرگ خود آرشام و آریارمنه را که شاه نبودند، از سلاله‌ی شاهی شـمرد تـا خـلاء نبـود سابقه‌ی شاهی خاندانِ خود را پُر کند. «در اساطیر کیانیان، کیقباد جایگزین نیاکـان کـوروش شده که، پایتخت را از شمال به پارس منتقل کرد، در تاریخ نیز پایتخت از هخامنشیان به پـارس منتقل می‌شود» (پیرنیا، ۱۳۸۳: ۱۲۵).

سیاوش بعد از ازدواج با فرنگیس، دختر افراسیاب، گنگ دژ را ساخت. «گنگ دژ در آغـاز بر سرِ دیوان بود، کیخسرو آن را بر زمین آورد. آن‌جا هفت دیوار اسـت: زریـن و سـیمین و پولادین و برنجین و آهنین و...» (صفا، ۱۳۸۴: ۵۱۳ -۵۱۴). «کیخسرو در گنگ دژ متولد و پیش از آن که زرتشت ظهور کند، بر آیین مزدا آگاهی داشـت و بکـار مـی‌بـست و بتکـده بددینان را در دریاچه‌ی چیچست ویران کرد. کیخسرو بعد از ویرانـی بتکـده، آذرگـسپ را و آتش‌های مقدس را در مرز ایران و توران برافراشت...» (صـفا، ۵۱۸ - ۵۱۹). آتـش‌دان‌هـای آذرگسپ کیخسرو، همان آتش‌کده‌های کوروش اسـت کـه بـویس و هینـتس بـه آن اشـاره کرده‌اند.

راولیسون، جکسون و یوستی: «آذرگشنسب را همان تخت سلیمان می‌دانند امـا مـارکوارت (می‌گوید) گنجگ یا شیز - آذرگشنسب - را اقامتگاه تابستانی خـسروپرویز و تخـت سـلیمان جای دیگری است و شیز باید در سر راه مراغه باشد، پس نه تخت سلیمان بلکه سبلان و اردبیـل و مراغه هم می‌تواند باشد...» (کهـلان، ۱۳۷۵: ۳۰ - ۳۱). در هـر صـورت چئچـست همـان ارومیه، و آذرگشنسب، آتش‌کده‌ی مقدس زرتشتیان که جایگاه همیشگی آن سرزمین ماد بـوده است. مستوفی در نزهةُ القلوب؛ «محل تخت سلیمان را با افسانه‌ی کیخسرو مربوط می‌سازد که... مربوط به آتش‌کده‌ی آذرگشنسب است» (مستوفی به نقل از مینورسکی، ۱۳۷۸: ۳۲). بنابراین،

Do Not Distribution

تورانیان نه در شرق، بلکه مادها بودند. منظور از این‌که گنگ دژ بر سر دیوان بود و کیخسرو آن را بر زمین آورد با هفت دیوار رنگین، همان هگمتانه است که طبق توصیف هرودت دارای هفت دیوار رنگین، که نمادی از تصرف آن به دست کوروش و انتقال قدرت آن از دست مادها به پارس‌ها است. تا زمانی که پایتخت مادها بود جایگاه دیوان، سپس که پایتخت کوروش گشت، به جایگاه مقدس و آتش‌کده مشهور گشت. این که می‌گویند «کیخسرو اژدهایی را بین پارس و اصفهان کشت، اشاره به شکست دولت ماد توسط کوروش دارد» (پیرنیا، ۱۳۸۳: ۱۴۱).

در یشت ۵ بنده ۵۰، واقعه‌ی غلبه‌ی کیخسرو بر افراسیاب در دریاچه چئچست - ارومیه - است. کسی که فرنگرسین را به بند می‌کشاند، هئوم از ایزدان بود (یسنا، ۷/۱۱). فریدون نیز به کمك یك فرشته، ابلیس - ضحاك - به بند کشیده را به البرز کوه می‌برد (کرتیس، ۱۳۸۸: ۴۲). همان‌طور که پرسیوس نیز به کمك خدای هرمس و معبد آتنا، مدوسا را می‌کشد. افراسیاب نیز مانند ضحاك از گفتار ستاره شناسان و موبدان از قتل خود به دست نوه‌ی خود آگاهی می‌یابد (صفا، ۱۳۸۴: ۲۵۰). مقایسه شود با روایت هرودت از رویای آستیاگ که توسط نوه‌ی خود کشته می‌شود.

این‌که می‌گوید افراسیاب ایرانیان را از شر زنگیاب نجات داد (یشت ۹۳/۱۹)، احتمالاً منظور از زنگیاب سارگن دوم شاه آشوری است که ماد را به خاك و خون کشید (کهلان، ۱۳۷۵: ۱۲۸)، که در حمله به پارس، کوروش اول مجبور به پذیرش سلطه‌ی وی، و به گروگان دادن یکی از پسرهایش به سارگن شد و این که افراسیاب زنگیاب را از ایران زمین بیرون راند، اشاره به نابودی آشور توسط هوخشتره دارد.

افراسیاب بعد از شکست در بالای کوهی نزدیك بردع به غاری پناه برد، غار مثال آشنای میترا است.

به نزدیك بردع یکی غار بود	سر کوه خارا هوارا به سود...
خورش برد و از بیم جان جای ساخت	به غار اندرون جای لالای ساخت

درهمان کوه مردی پارسا که گوشه گیر و ریاضت می‌کشید از غار ناله را شنید:

پرستش همی‌کرد پشمینه پوش	ز غارش یکی ناله آمد بگوش

مرد پشمینه پوش، که نمادی از عرفان و تصوف است، افراسیاب را دستگیر کرد. معنای نمادین آن، گذار از فرهنگ تراژدی مادی به فرهنگ عرفانی پارسی است. تسلیم تراژدی میترایی به عرفان زرتشتی است که بعداً به آن باز می‌گردم.

از ناله‌های زیاد افراسیاب که در غار دستگیر شد، هوم، ولش کرد و در دریاچه پنهان شد (کهلان، ۱۳۷۵: ۳۸). گودرز، گرسیوز برادر او را شکنجه کرد، افراسیاب از فریادهای وحشتناك برادر از آب بیرون آمد و بکمند گودرز افتاد. کیسخرو... افراسیاب و گرسیوز را به قتل رساند (کریستن سن، ۱۳۴۳: ۱۷۰). مقایسه شود با روایت کتسیاس از آستیاگ «آستیاگ

Do Not Distribution

پس از شکست در اکباتان پنهان شد، کوروش امر به شکنجه‌ی دختـرش و فرزنـدانش کـرد و آستیاگ برای رهایی نزدیکان از شکنجه اسیر شد» (کتسیاس، به نقـل از دیـاکونوف، همـان، ۳۹۰).

کوی هئوسروه - کیخسرو - دارای فره‌کیانی (یشت ۷۳/۱۹ - ۷۷)، فرنگرسین تـورانی را به قتل رسانید (یشت۱۹/۱۵). خائن تورانی در یك قلعه‌ی زیرزمینی به سر می‌برد (یـشت۱۴/۵) در ثلث میانین زمین در پناه حصاری از آهن زندگی می‌کرد (یسنا:۷/۱۱). قلعه‌ی زیـر زمینـی افراسیاب که در پناه حصاری از آهن است از یك طرف یادآور غارهای زیر زمینی میترائیـان، از سویی دیگر حصار آهنی وی نمادی از گرز آهنی کاوه بر ضد ضحاك اسـت. «افراسـیاب در پناهگاییی در طبقه‌ی وسط زمین موسوم به هنکنه می‌زیست» (صـفا، همـان، ۶۱۸) وی بعـد از شکست نزدیك بردع به غاری پناه برد. هنگ افراسیاب که قصر اهریمنی زیـر زمینـی بـود در شاهنامه غار شد (مفرد کهلان، ۱۳۷۵، ۳۶ - ۳۷). حصاری از آهن، یادآور غل و زنجیر آهنی است که میترا و ضحاك را با آن در زیر زمین (غار) به بند کشانده، و یادآور کاوه‌ی آهنگر، بر علیه ضحاك و سد آهنی ذوالقرنین بر علیه یأجوج و مأجوج است. بنـابراین، نـه تنهـا از نظـر مکانی و شخصیت پردازی افراسیاب و تورانیان مربوط به مادها هستند؛ بلکه از نظـر آیینـی و نمادین نیز، غار و قلعه‌ی زیر زمینی افراسیاب بازتابی از میترا/ اهریمن و ضحاك است. در اوستا اقوام تورانی دیو پرست و اهریمن هستند (سیم الدین اف، ۱۳۸۱: ۸) و علت اصـلی آن‌هـا بـا ایرانیان اختلافات مذهبی بود که ایرانی‌ها به زرتشتی گرویدنـد و تورانیـان دیوسـنا بودنـد (همان:۶) که قبلاً گفتیم منظور ایرانیان زرتشتی از اهریمن و دیو پرست مادها/کُردها هستند.

Do Not Distribution

Do Not Distribution

فصل چهارم:

تثبیت عقل سیاسی ایران در مقابل عصیان هویت مادی

(داریوش و گئوماتا)

Do Not Distribution

مقدمه:

همان‌طور که در فصول قبل گفتیم مادها برخلاف دیدگاه رایج، اما بی‌اساس، نه بـه خواسـت خود بلکه علی رغم میل باطنی خود، با مقاومت زیاد و «پس از جنگی سه ساله از پیر و جـوان» (هرودت، ۱۳۸۷: ۱۰۱) که سرانجام با شکسـت نظـامی در مقابـل ایرانیـان، یـوغ حاکمیـت هخامنشیان را پذیرفته، و در زمره‌ی ملل تابع هخامنشیان در آمدند. ناراضی از شکست خـویش و سلطه‌ی ایرانیان بر خود، در زمان کمبوجیه و داریوش، برای رهـایی از سـلطه‌ی پارسـیان و احیای عظمت خویش با گئوماتا، فره‌ورتیش و چیثرتخمه، دوباره دست به شورش زدند. (همان: ۱۰۲). «نظریه رایج مبنی بر این‌که مادها هم‌تراز پارسیان ملت حاکم به شمار می‌رفتند، به هـیچ روی صحیح نیست. حتی اگر هم چنین چیزی وجود می‌داشت، مختص اشراف بود که کوروش به لطف خیانت آن‌ها توانسته بود بر مادها فائق آید» (علی اف، ۱۳۸۸: ۴۲۴). اگر چه برخی از مادها مانند هارپاگ در زمان شاهنشاهی کوروش هم‌چنان پست‌های حساس نظـامی را داشـتند، اما اکثریت ماد همچنان به تداوم امپراطوری ماد، اگر چه به طور ضعیف وفـادار و در مواقـع بحرانی صدای مخالفت خود را نشان می‌دادند (Genito,2005,317) «با پیروزی کـوروش بـر ماد، اکباتان غارت شد، بخشی از مادی‌ها برده گشتند و برای آن سرزمین چون کشوری مفتوح خراج وضع کردند و کوروش با این که اسماً پادشاهی ماد را حفظ نمود، ساتراپی پارسی را در آن‌جا منصوب کرد» (دیاکونوف، ۱۳۸۸: ۳۹۰). «حتی اشراف ماد نیز که به نفع کـوروش بـه ماد خیانت کرده بودند، در روزگار پر آشوب پادشاهی داریوش اول و خشایار نابود گـشتند و اکثر مقامات مهم توسط بزرگان پارس به خصوص افراد هفت خاندان پارسـی، اشـغال گـشت و ظواهر کاذب و رسمی یگانگی دو پادشاهی ماد و پارس نیز بعـد از پادشـاهی داریـوش دیگـر مراعات نشد» (همان: ۳۹۱).[1]

امپراطوری عظیم هخامنشیان از اقوام و ملت‌های پرشماری تشکیل شده بود، کـه هـر یـك زمانی اوج قدرت خود را تجربه کرده بودند. آن‌ها به سختی زیر بار یوغ هخامنـشیان رفتـه و آماده بودند تا در زمان مناسب از تسلط و حکومت بیگانگان بر خود رهـایی یابنـد (علـی‌اف، ۱۳۸۸، ۴۲۳). این که شاهان شورشی بر علیه سلطه‌ی ایرانیان، خـود را از بازمانـدگان خانـدان شاهانی مانند: اتینا در عیلام، نیدینتوبل در بابل که خود را به نبونید می‌رساندند، که نیاکانشان

Do Not Distribution

به وسیله‌ی کوروش هخامنشی از سلطنت برکنار شده بودند، (رضایی، ۱۳۸۴: ۲۵۱) این نشان از مشروعیت شاهان برکنار شده توسط کوروش و عدم مشروعیت کوروش در میان مردم دارد، که شاهان شورشی برای جلب رضایت مردم بر علیه سلطه‌ی ایرانیان، اصل و نسب خود را به آنان می‌رساندند.

«زمانی که حکومت ایران در زمان کوروش دوم، ظرف مدت بیست سال که هنوز از سلطه‌ی روابط قبیله‌ای نجات نیافته بود، به یکی از بزرگ‌ترین امپراطوری‌های جهان مبدل شد، از این رو مسیر طبیعی سایر کشورهای جهان را نپیمود» (داندامایف، ۱۳۸۶: ۲۲۳ - ۲۲۴). هنوز مناسبات عشیرتی و قومی بسیار مستحکمی درون آن حاکم بود. جنگ‌های اِستیلاگرانه‌ی متعدد، سرازیر شدن ثروت عظیم به کشور در زمان کوورش، مبارزاتی را که لاجرم می‌بایست میان حکومت و اشراف عشیرتی روی می‌داد، به تأخیر انداخته یا عقیم ساخته بود (علی اف، ۱۳۸۸: ۵۰۲). «امپراطوری ایرانی فاقد همگرایی درونی و تحول طبیعی بود. واحدهای کوچك و بزرگ آن اغلب به صورت اتفاقی با یکدیگر ارتباط داشتند و رابطه و پیوند این واحدها ارتباط مستقیمی با پیروزی یا شکست هر یك از پادشاهان داشت» (همان: ۴۲۳). «در بازنمایی‌های اقوام در کتیبه‌ها نیز، بیشتر تأکید بر انقیاد سیاسی و سلطه برای اخذ خراج است تا همکاری اقوام با یکدیگر...» (بریان، ۱۳۸۰: ۲۷۲). داریوش: «چند بودند اقوامی که داریوش شاه بر آنان فرمان می‌راند... خواهی دانست نیزه‌ی جنگوری پارسی به دور دست رسیده است».

به دلیل نبود یگانگی و همگرایی در بین ملل تابع با سلطه‌ی پارس‌ها، به محض ضعف قدرت مرکزی، آن‌ها دست به شورش می‌زنند. با هجوم کمبوجیه به مصر و خلاء قدرت در پارس، زمینه برای عصیان ملل زیر دست از جمله مادها بر علیه سلطه‌ی ایرانیان فراهم گشت. داریوش خود در کتیبه به وضوح، به شورش همه ملل بر علیه سلطه پارس‌ها، بعد از خروج کمبوجیه از ایران اشاره می‌کند: «هنگامی‌که کمبوجیه به مصر رسید، مردم خائن شدند و دروغ در میان مردمان زیاد شد، نزد پارس و نزد ماد و نیز در میان مردمان دیگر... مردم به سمت بدی کشیده شدند... آن‌گاه یك مرد یك مغ به نام گئوماتا شورش کرد... آن‌گاه همه‌ی مردم در برابر کمبوجیه یاغی شدند و به طرف او رفتند و او شهریاری را گرفت» (بیستون، DB، بند۱۰و ۱۱ و ۱۲). به دلیل نارضایتی مردم از سلطه‌ی هخامنشیان، گئوماتا به آسانی موفق شد مردم تمام نواحی شاهنشاهی را با خود همراه و مطیع وی گشتند که در ماه ژویه ۵۲۲ حاکم بلامعارض و بدون شریك شاهنشاهی بود (دیاکونوف، ۱۳۸۸: ۳۹۲). ارتباط اقوام زیر سلطه‌ی امپراطوری پارسی/هخامنشی، با قوم حاکم پارس بیرونی و بر اساس هژمونی قدرت و امکاناتِ دولتی بود، و نیز هیچ مبنای فرهنگی نداشت. به همین دلیل با خلاء قدرت مرکزی، چون رفتن کمبوجیه به مصر، مادهای زیر سلطه سعی در رهایی خویش و با احیای سلطه‌ی پارس توسط داریوش تمامی اقوام غیرفارس دست به عصیان و شورش زدند. داریوش که بعد از کشتن گئوماتا با شورش‌های مدام اقوام غیرفارس به رهبری ماد مواجه شد، بعد از سرکوب نظامی، سعی در تثبیت هژمونیك آن نیز داشت. دوره‌ی کورش و زرتشت، دوره‌ی تکوین امپراتوری دینی پارسی بود، اما دوره‌ی داریوش و مغان دوره‌ی تثبیت امپراطوری با ایدئولوژی مزدیسنا بر

Do Not Distribution

ضد دیگری دیوسنا بود. جنگ نظامی با گئوماتا و فره‌ورتیش و چیثرتخمه، با جنگ هژمونیک ستیز مزدیسنا با دیوسنا کامل شد. همان‌طور که داریوش به تثبیت متصرفات کوروش پرداخت، مغان نیز به تثبیت دین زرتشت پرداختند. عقل سیاسی نهایی ایرانیت که بعدها در دوره‌ی ساسانیان بعد از سرکوب جنبش مزدک مادی، تدوین شد، طرح اولیه‌ی آن در زمان داریوش در کتیبه‌ی بیستون پردازش شد.

- گئوماتا کیست؟

در آخر سال ۵۲۴ یا در ابتدای سال ۵۲۳ قبل از میلاد، کمبوجیه در موقع اردوکشی به حبشه، دچار شکست شد و به ممفیس پایتخت اداری مصر بازگشت و شورشی را که در مصر علیه حکومت ایران برپا شده بود، فرونشاند. چیزی نگذشت که در ماه مارس ۵۲۲ ق. م، او خبری دریافت نمود، مبنی بر این‌که برادرش بردیا در ایران شورشی بر پا کرده و پادشاه شده است. کمبوجیه عازم ایران شد ولی فرصت نکرد که تاج و تخت پادشاهی را بازگیرد و در میان راه مرد. داریوش بردیای دروغین یا گئوماتا را به قتل رسانید و حکومت را در دست گرفت (داندامایف، ۱۳۸۶: ۱۵۹). این خلاصه‌ی داستانی است که قرن‌ها ذهن پژوهشگران را به خود مشغول کرده است. نظریات گوناگونی در این مورد ابراز شده است. ما قبلاً[۲] مادی بودن قیام گئوماتا را بیان کردیم و نیازی به تکرار آن نیست، در اینجا فقط اشاره شود که اکثر مورخان قدیم و جدید هم عقیده‌اند که گئوماتا پادشاه شد تا عظمت و جلال ماد را تجدید نماید و سلطه‌ی ایرانیان بر مادها را از بین ببرد (داندامایف، ۱۳۸۶: ۱۷۱). یکی از سندهای محکم در تأیید مادی بودن قیام گئوماتا، آخرین وصیت کمبوجیه در بازگشت از مصر به نخبگان فارسی بود، کمبوجیه «پارسیان را سوگند می‌دهد که دیگر هرگز نگذارند برتری و سلطه به مادها انتقال یابد، اگر با قدرت سلطنت را به دست آوردند با قدرت از آن‌ها بازپس گیرید اگر با نیرنگ، شما هم با نیرنگ.» (her,III,65). گبریاس نیز یکی از همراهان کمبوجیه از این‌که پارس‌ها تحت حکومت یك مغ مادی قرار بگیرند اظهار تأسف می‌کند (Her,III,72) (هینتس، ۱۳۸۶، ۲۵۲). زمانی که کمبوجیه در بازگشت از مصر این وصیت را به پارسیان ابلاغ کرد، قیام‌های فره‌ورتیش و چیثرتخمه و دیگر قیام‌های ملل دیگر آغاز نگردیده بود، این قیام‌ها بعد از سرکوب و کشتن گئوماتا و به تخت نشستن داریوش بعد از ۲۹ سپتامبر ۵۲۲ شروع شد، که بردیا کشته شده بود، اتفاق افتاد (داندامایف، همان، ۱۹۱). وصیت کمبوجیه در زمان اقدام گئوماتا یا بردیای دروغین بود. بنابراین، برای کمبوجیه و پارسیان کاملاً محرز بود که قیام گئوماتا، قیامی مادی بر علیه پارسیان بوده است، که توصیه به بازگرداندن برتری و سلطه از مادی‌ها به پارسیان می‌کند. هم‌چنین اگر چه، روایت پارسی و عیلامی گئوماتا را مغ[۳] معرفی می‌کند، اما روایت بابلی او را lu kur ma - da(a-a) می‌خواند که به معنی مرد مادی است (یاما اوچی، ۱۳۹۵: ۱۹۳).

Do Not Distribution

در مورد شخص گئوماتا نظریات مختلفی ارائه شده است،[۴] بدون آن که خود را درگیر انواع نظریات کنیم به ارائه‌ی دیدگاه خود با استنباط از منابع متعدد می‌پردازیم. در این باره چهار روایت از چهار منبع در دست داریم: کتیبه‌ی بیستون، هرودت، ژوستین و کتسیاس. هر چهار منبع در این قول متفق‌اند که کمبوجیه هنگام لشکرکشی به مصر، به طور پنهانی برادر خویش بردیا را به قتل رسانید، زیرا بیم داشت که وی مقام سلطنت را غصب کند. (دیاکونوف، ۱۳۸۸: ۳۹۲). هرودت بر خلاف کتیبه‌ی داریوش، مرگ بردیا را، که وی سمردیس می‌نامد، بعد از سفر کمبوجیه به مصر می‌داند که به فرمان کمبوجیه به ایران بازگردانده شده و به دست پرکساسپ، رازدار کمبوجیه، به قتل رسانیدند (ویسهوفر، ۱۳۸۹: ۴۳). کتیبه‌ی بیستون فقط از یك گئوماتای مغ یاد می‌کند که «تروگ‌پومپه» نیز از وجود او اطلاع دارد و «گومتا»یش می‌خواند (دیاکونوف، همان). «تروگ‌پومپه» و «هرودت» از توطئه‌ی دو مغ خبر می‌دهند. هرودت اسم مغ را «پتی‌زئیتس» معرفی می‌کند که برادر خود سمردیس – هرودت بردیا را نیز سمردیس می‌نامد – که شبیه برادر شاه بود را بر تخت نشاند. تروگ‌پومپه نیز از دو مغ خبر می‌دهد: گومتس و اروپاستس، که گومتس پس از مرگ کمبوجیه برادر وی، مرگیس – بردیا – را به قتل می‌رساند و اروپاستس را به پادشاهی می‌نشاند (ویسهوفر، همان: ۴۴). اما کتزیاس که یگانه مؤلف یونانی است که از تاریخ رسمی قتل پسر کوروش اطلاع دارد به مانند کتیبه‌ی بیستون فقط به ذکر نام یك مغ اکتفا می‌کند (داندامایف، ۱۳۸۶: ۱۶۳). بنابراین، هرودت و تروگوس دچار اشتباه شده‌اند و واژه‌هایی را که پارسیان به عنوان لقب شناخته‌اند، اسم خاص پنداشته و اشخاص غیر تاریخی مشخصی از آن‌ها ساخته‌اند، در واقع تنها یك رهبر شورشی بوده است و آن هم گئوماتا بود (ویسهوفر، همان، ۴۷).

امروزه تنی چند از مورخان مانند اومستد، بویس و وینکلر، در مورد صحت گفته‌های کتیبه و مورخان باستان شك کرده، و بردیا را نه دروغین، واقعی دانسته‌اند که داریوش برای توجیه غصب خود، وی را بردیای دروغین معرفی کرده است. اما همان‌طور که اکثر مورخان قدیم و جدید، و ما هم قبلاً ثابت کردیم، این نظریه قابل دفاع نیست. شخص شورشی نه بردیای واقعی، بلکه گئوماتای مادی بوده است که برای تثبیت قدرت خویش، ابتدا خود را بردیا معرفی کرده است. اگر چه بردیای واقعی، طبق روایت کتزیاس، که هرتسفلد نیز تأیید کرده است با خواهرش آتوسا، نوه‌ی آستیاگ آخرین پادشاه ماد بودند که کوروش با کشتن داماد آستیاگ و تسخیر دختر وی، با مادر بردیا ازدواج کرد.

طبق روایت کتسیاس «آمی‌تیدا»، مادر تانی‌اکسارت – کتسیاس بردیا را به این نام می‌شناسد، دختر آستیاگ بود که زن سمیتاما بود. کوروش سمیتاما را کشت و آمی‌تیدا را به زنی گرفت که بردیا – تانی‌اکسارت – از این زن زاده شد (کتسیاس، فوتیوس، ۱۳۷۹: ۴۷). اما کتیبه‌ی بیستون کمبوجیه و بردیا را از یك پدر ومادر می‌داند «کمبوجیه برادری به نام بردیا داشت او از همان مادر و از همان پدری بود که کمبوجیه... آن‌گاه کمبوجیه این بردیا را کشت...» (کتیبه‌ی بیستون، DB، بند ۱۰). دیاکونوف به درستی اشاره می‌کند که تأکید داریوش در کتیبه به هم خونی کمبوجیه و بردیا، مبتنی بر آن بوده است که در مورد برادری

Do Not Distribution

آنان تصور دیگری وجود داشته است (دیاکونوف بـه نقـل از دانـدامایف، ۱۳۸۶: ۲۱۳). بـه عبارتی دیگر، تأکید داریوش مبنی بر هم خونی کمبوجیه و بردیا، ناشی از واقعیتی دیگر بـوده است که بردیا برادر خونی کمبوجیه نبوده است. تأکید دایوش در کتیبه بر قتل برادر هم‌خـونی توسط کمبوجیه همان‌طور که استرووه هم گفته، ناشی از عناد و دشمنی داریوش بـا کمبوجیـه است (همان:۲۱۲).

بنابراین، احتمالاً داستان از این قرار است که کوروش پس از شکست آستیاگ، دختـر وی آمی تیدایا/آمیتیس، که صاحب دختر و پسری به اسم بردیا – که واژه‌ای مادی به معنـی بـرز، بلند است – و آتوسا بوده است، پس از کشتن همسر وی، به زنی می‌گیـرد. آمیتـیس پـس از اعدام شوهرش توسط کوروش، به همسری وی برگزیده می‌شود (هرتسفلد به نقـل از هنینـگ، فانی، ۱۳۶۴: ۲۸). به احتمال زیاد بردیا و آتوسا، نواده‌ی آستیاگ بودند. دلیل قتل بردیا نیـز توسط کمبوجیه همان مادی بودن وی بوده است. اگر غیر از این بود کمبوجیه که طبق سنن بـه عنوان برادر بزرگ‌تر و برگزیده شده توسط شاه پیشین (کوروش کبیر)، بـه عنـوان جانـشین، دلیلی برای ترس از بردیا نداشـت، کـه وی را بکـشد. بنـابراین، احتمـالاً دسیـسه‌ای بـرای بازگرداندن قدرت به ماد توسط آمیتیس و بردیا و آتوسا با همکـاری گئوماتـا بـوده اسـت. آمیتیس به دلیل قتل شوهر و پدرش توسط کوروش، و آتوسا نیز به دلیل قتل پدرش و سـپس تنها برادر تنی‌اش، بردیا، توسط کمبوجیه، و مهم‌تر از همه به دلیل مادی بودن، از کمبوجیـه و پارس‌ها نفرت داشته‌اند. بعد از مرگ بردیا که کتسیاس تانی اکسارك می‌نامد، آمـوتیس کـه از ماجرا آگاه شده بود کمبوجیه را نفرین و با زهر خودکشی کرد (کتـسیاس، فوتیـوس، ۱۳۷۹، ۴۸). سپس با کشته شدن بردیا، رهبری نقشه به دست گئوماتا از مادیان نفوذی در دربـار – کـه احتمالاً توسط بردیا و مادرش صاحب مقام شده است – افتاده است. آکادمیسین استرووه نیز بـه نقش آتوسا در عصیان مردم نسبت به کمبوجیه اشاره کرده است (استرووه، به نقـل از علـی اف، ۱۳۸۸: ۵۰۴). گئوماتا در ابتدای فعالیت خود با آتوسا که نسبت به کمبوجیه احساس دشـمنی داشت – که نرفتن وی به همراه کمبوجیه دلیلی بر صحت این ادعاست – متحد شده بـود (علی اف:همان). آتوسا از کمبوجیه ناراضی بود، زیرا کمبوجیه از روی بی‌اعتنـایی وی را در ایران باقی گذاشت و خواهر وی را به عنوان ملکه با خود به همراه بـرد. از ایـن‌رو آتوسـا در ترفیع مقام بردیا مساعدت نمود (Winkler,1898,44). بنابراین، طرحی توسط آتوسـا دختـر آمیتیس و خودِ آمیتیس دختر آستیاگ به همراه بردیا و گئوماته برای بازگرداندن قـدرت بـه ماد جریان داشته است، که کمبوجیه با کشتن بردیا به ظن خود، این توطئه را خنثی کرده است. اما طرح احیای ماد توسط خواهر و مادرِ بردیا با همکاری گئوماته، ادامه می‌یابد کـه بـا سـفر کمبوجیه، گئوماتا برای مشروعیت خود را بردیا می‌خواند.

کتسیاس اشاره می‌کند که کوروش به هنگام مرگ، تانی اکـسارك – بردیـا – را بـه عنـوان ساتراپ چند ایالت شرقی از جمله باکتریا و پارت تعیین نمود. اما گزنفون بردیا را ساتراپ ماد و ارمنستان دانسته است. استرووه به درستی اشاره می‌کند که در موقـع تـصرف حکومـت بـه وسیله‌ی داریوش، ساتراپ باکتریا، دادارشیش و ساتراپ پارت و هیرکـانی، گیـشتاسپ بـوده

است. بنابراین، گفته‌ی گزنفون که بردیا را ساتراپ ماد دانسته ذی حق‌تر است (استرووه به نقل از داندامایف، همان:۱۶۶). بنابراین، احتمالاً کوروش به دلیل جلوگیری از عصیان مادها، بردیا را که از طرف مادر مادی و - طبق گفته‌ی کتزیاس - نیز شایعه‌ی مادی بودن وی سر زبان‌ها بوده است، به ساتراپی ماد برگزیده است. بردیا با استفاده از امکانات یك ساتراپ با کمك مادر و خواهر تنی‌اش، و تنی چند از مادی‌ها، در صدد اقدام بر علیه سلطه‌ی ایرانیان و احیای قدرت مادها را داشته‌اند، که توطئه توسط یك مغ، از همان مغهایی که در اتحاد با اشراف بر علیه آستیاگ شوریدند، که کتسیاس نام وی را اسفندادات نامیده، لو رفته است. سفندادات - طبق نظر کتسیاس - نزد کمبوجیه آمده و تانی اکسارك - بردیا - را نزد کمبوجیه متهم نموده و نقشه‌ی وی را برملا کرده است. به فرمان کمبوجیه، تانی اکسارك - بردیا - را خون گاو نر نوشانده[۵] و کشتند (کهن الگوی گاوکشی چون خفه کردن ضحاك با خون گاو توسط فریدون) و کمبوجیه سفندادات را که شباهت زیادی به تانی اکسارك داشته را ساتراپ ماد کرده است (کتسیاس به نقل از داندامایف، همان: ۱۶۴). احتمالاً به دلیل ارادت و کمك‌های شایان توجه مغ سفندادات به کمبوجیه، در لو دادن نقشه بردیا، کمبوجیه مسئولیت کل دربار را در غیاب خویش به وی سپرده است. اطرافیان بردیا که به خاطر لو رفتن نقشه و قتل بردیا از مغ سفندادات دلی پر ز کین داشتند، بعد از عزیمت کمبوجیه، وی، یعنی بردیای دروغین را کشته، و گئوماتا خود را بردیا به جای بردیای دروغین کمبوجیه، معرفی کرد. چون قتل بردیا به دستور کمبوجیه پنهان مانده بود، گئوماتا نیز از نهان ماندن آن، نهایت استفاده را برد و قتل مغ سفندادات را نیز در خفا نگه داشت و خود به جای وی نشست. با معرفی کردن خود به اسم بردیا «من بردیا پسر کوروش، برادر کمبوجیه هستم» (بیستون، DB، بند ۱۱) هم در ماد مشروعیت کسب کرد - باتوجه به مادی بودن بردیا - هم با فرزند کوروش معرفی کردن خود، مانع از عصیان پارسیان و درباریان تا هنگام تثبیت قدرت خود شد.[۶]

ماهیت شورش گئوماتا

در مورد شورش گئوماتا و ماهیت قیام وی نظریات گوناگونی وجود دارد؛ هرتل، هرتسفلد، هینتس و... آن را شورشِ مغان مادی بر علیه سلطه‌ی پارسیان زرتشتی می‌دانند و بیشتر بر جنبه‌ی مذهبی قیام تأکید دارند. دیاکونوف نیز اگر چه به جنبه‌های اجتماعی و قبیله‌ای - ملی - قیام اشارهایی دارد، اما بیشتر آن را مانند یونگ، مبارزه روحانیون مذهبی توصیف می‌کند. آلتهایم - اشتیل، ویسهوفر به همراه هرتسفلد، وینکلر و کونیك، بر جنبه‌ی اجتماعی و کمونیستی اقدامات گئوماتا تأکید داشته و وی را سلفِ مزدك می‌دانند. هرتسفلد از یك سو آن را از جنبه‌ی ملی، قیامی مادی، و از سوی دیگر نظر اجتماعی بر ضد فئودالیسم پارسی و هم-چنین بر ضد دین زرتشتی می‌داند. اشتباه او این است که گئوماتا را مغ، و مغان را مادی می‌داند. مسینا، داندامایف، یوستی و مارکوارت و... گئوماتا را زرتشتی متعصب بر علیه انحرافات دین زرتشت و مذهب عامیان پارسی می‌دانند و مانند گروه اول بیشتر بر جنبه‌ی

مذهبی قیام تأکید دارند با این تفاوت که برخلاف هرتسفلد و هرتل، گئوماتای مغ را نــه ضــد زرتشتی، بلکه زرتشتی متعصب، بر ضد انحراف می‌دانند. داندامایف، بر اقدامات تمرکــزگــرای وی نیز تأکید دارد. این‌که داندامایف و ویسهوفر مغان را زرتشتی می‌دانند، درست اســت امــا این‌که گئوماتا را مغ و زرتشتی، اشتباهی محض است. تالستوف و استرووه کــه معابــد ویــران شده توسط گئوماتا را آتش‌کده‌های زرتشتی می‌دانند، ذی‌حق هستند. این‌که اوپــر و لورنمــان گئوماتا را دشمن زرتشت و آیین و معابد را آتش‌کده‌های زرتشتی می‌داند که گئوماتا ویــران کرده است، بر حق است اما این‌که وی را مغ می‌دانند، نادرست است. مارکوارت و... بر جنبه-ی سیاسی/درباری قیام تأکید دارند، این‌که مارکوارت مغان را زرتشتی می‌داند، درســت، امــا این‌که گئوماتا را مغ زرتشتی، نادرست است. مری بویس، بریان، اومستد و... نیز آن را صــرفاً جنگی درباری/سیاسی در میان خود پارسیان می‌دانند. مارکوارت، داندامایف و مری بویس که به درستی نظریه‌ی مغ کشی را زیر سؤال می‌برند درست است، اما این که دانــدامایف و بــویس گئوماتا را بردیای واقعی می‌دانند، نادرست است. پراشك، اشپیگل، کونیك و... نیز بر جنبــه‌ی ملی گرایی/مادی قیام بر ضد سلطه‌ی پارس تأکید دارند. این‌که هنینگ و راولین سن بر جنبه‌ی مردمی قیام گئوماتا تأکید دارند درست، اما این‌که آن را زیر لوای زرتشت می‌داننــد، اشــتباه است. این‌که کریستن‌سن قیام گئوماتا را تجدید قدرت ماد می‌داند، درست است، اما این‌که آن را مبارزه‌ی مغان مادی دانسته، نادرست است. به مانند داستان پیل مولانــا، هــر کــدام از ایــن دیدگاه‌ها جنبه‌ای خاص از حقیقت قیام گئوماتــا را درك کــرده و عــاجز از درك کلیــت قیــام گئوماتا بوده‌اند. قیام گئوماتا، همان‌طور که اشپیگل، دانکر، هرتسفلد، علــی اف و هــرودت و پراشك و.. گفته‌اند قیام ملت ماد بر علیه سلطه‌ی پارس‌ها و یوغ ایرانیان بوده است، و همان‌طور که ویسهوفر و التهایم - اشتیل و وینکلر و هرتسفلد نیز گفته‌اند همراه با اقــدامات اشــتراکی و ضد اشرافیگری نیز بوده است و همان‌طور که هرتل و هرتسفلد گفته‌اند، بر ضد دین زرتــشت و دین ایرانیان نیز بوده، اما برخلاف گفته‌ی آنان، نه گئوماتا مغ بود نه مغــان مــادی، و مطــابق گفته‌ی مسینا مغان نه قومی مادی بلکه پارسی بودند، اما بــرخلاف نظــر مــسینا و دانــدامایف، گئوماتا نه زرتشتی بلکه میترایی و ضد زرتشتی بــود. مطــابق دیــدگاه راولینــسون، پراشــك و دارمستتر قیام مردم بومی برعلیه اشرافیت آریایی نیز بود، چون مادی‌هــا بــومی و ایرانــی‌هــا مهاجران آریایی بودند. البته بسیاری از مورخان مغرب زمین که به جنبه‌ی اجتمــاعی گئوماتــا پرداخته‌اند، معمولاً به این مبارزه نیز صورت قبیله‌ای می‌دهند و آن را ناشی از اختلاف موجود بین مادها و ایرانیان می‌دانند (داندامایف، همان: ۲۹۱). قیام گئوماتا را مبارزه‌ی بین ملل غیــر آریایی با ملل آریایی دانسته‌اند (Prasek,1906,281). در مجموع باید گفت تمــامی نظریــه-پردازان تنها یك بُعد از مبارزه را در نظر گرفته‌اند، مبارزه‌ی گئوماتا از سویی ملــی و مــذهبی بود (کلنس در یونگ، ۱۳۹۰: ۱۳۵)،و از سویی طبقاتی و اجتماعی.

قبل از شروع باید اشاره کنم که بسیاری از تحلیل‌ها در ارتباط قیــام گئوماتــه و ســرکوب داریوش یا ریشه در کتیبه‌ی بیستون دارد یا روایت مورخین یونانی که باز هم روایت داریوشی که خود یك طرف قضیه است، سهم مهمی در روایت مورخین به اصــطلاح بــی‌طــرف دارد، بــه

Do Not Distribution

همین دلیل بر پایه‌ی روش تحلیل گفتمانی که در چهارچوب نظری اشاره شد، باید متن کتیبه‌ی بیستون را در ارتباط با نیت گوینده، بافت اجتماعی تولید متن و کارکرد سیاسی متن بررسی کنیم. برای مثال زمانی که در کتیبه از «کاره» نام برده شده است، چه کسی، با چه هدفی آن را روایت می‌کند و کارکرد سیاسی متن و واژه‌های به کار رفته در آن چیست؟ همچنین بافت اجتماعی/قومیتی و مذهبی که باعث تولید متن شده است را باید در نظر بگیریم. برای درک معنای گئوماته نیز در نبود متن، می‌بایست با روش هرمنوتیک، معنای پس پرده‌ی کنش سیاسی وی را تحلیل کنیم، که اقدامات وی حاوی چه معانی و کارکردی است و نیت وی از آن‌ها چه بوده است؟

Do Not Distribution

۱- مادی گرایی گئوماتا و پارسی‌گرایی داریوش هخامنشی:

- مادی‌گرایی گئوماتا:

همان‌طور که قبلاً گفتیم بر خلاف عده‌ی قلیلی از مورخان،[۷] اکثریت قاطع پژوهشگران قدیم و جدید[۸] هم عقیده‌اند که گئوماتا به نام بردیا پادشاه شد تا عظمت و جلال ماد را تجدید نماید (داندامایف، ۱۳۸۶: ۱۷۱). طبق کتیبه‌ی بیستون و نظریات هرودت نیز، بردیا از سرزمین ماد بوده و سعی داشته مجدداً حکومت مادی‌ها را برقرار سازد و او به عامه‌ی آزادگان و به مادی‌ها تکیه داشته است (دیاکونوف، ۱۳۸۸: ۳۹۷). «طبق کتیبه‌ی بیستون بردیای دروغین در دژ «پی شیائووادا - بر کوه آراکادریش» ظاهر شد، از این کوه و دژ در منابع دیگر نامی برده نشده است، ولی ممکن است در سرزمین ماد قرار داشته باشد. گئوماتا نیز در پایان ایام حکومت خویش در ماد اقامت داشته است» (همان: ۳۹۲). پیش از این تصور می‌شود پی شیائووادا همان پاسارگاد است، اما پس از قطعی شدن اشتقاق ریشه شناسی نام پایتخت کوروش، امروزه پئی شیائووادا را «بایگانی نوشته‌ها» تعبیر می‌کنند. التهایم - اشتیل شواهد چندی را برای روشن ساختن بایگانی‌ها در دوران هخامنشیان مورد استفاده قرار داده‌اند. کتاب عذرا گزارش می‌کند در موقع جستجو برای یافتن فرمان کوروش درباره‌ی ساخت معبد در اورشلیم، تومارهایی آرامی در دژی در هگمتانه پیدا شد. (ویسهوفر، ۱۳۸۹: ۴۸ - ۴۹). اگر چه پرونده‌ی پی شیائووادا هم‌چنان مفتوحه و تعیین محل دقیق آن ناممکن است، اما با توجه به فاکت‌های موجود، و این که کتیبه اذعان دارد، گئوماتا در ماد کشته شد، امکان وجود آن در ماد، محتمل‌تر از پارس است. به همین دلیل اشراف پارسی نیز متوجه غیبت بردیا نگشتند چون اگر در پارس می‌بود می‌بایست زودتر متوجه غیبت بردیا می‌شدند.

هرودت می‌نویسد گئوماتا - سمردیس - هفت ماه سلطنت کرد و اتباع او در دوره‌ی سلطنتش از فوائد بسیار برخوردار شدند، به طوری که چون او مُرد، تمام ساکنین آسیا غیر از **ایرانی‌ها در مرگش زاری‌ها کردند** (تأکید از من، قادری است) زیرا همین که وی به پادشاهی رسید، تمامی ملل فرمانبردار خود را برای سه سال از خدمات جنگی و مالیات معاف کرد (هرودت، ۱۳۸۷: ۲۲۴). همان‌طور که هرودت اشاره کرده است تمامی ساکنین به غیر از ایرانی‌ها در مرگ گئوماتا زاری کردند. به عبارت دیگر صرفاً ایرانی‌ها از مرگ گئوماتا خوشحال شدند. معنی این جمله این است که اقدامات گئوماتا بر ضد پارسیان و برای تضعیف آنان بوده و رویکردی ضد پارسی/ایرانی داشته است.

گئوماتا به درستی بنیاد ایدئولوژیك و اقتصادی امپراطوری ایرانیان را درك کرده بود. اساس امپراطوری و تمدن ایران زمین متکی بر دین بهی و مشروعیت متافیزیکی، غارت و مالیات از ملل زیر سلطه، و نظامی‌گری با اتکا بر سربازگیری بود. گئوماتا با زیرکی هر چه تمامتر اساس این امپراطوری را هدف قرار داده بود. از یك سو، با بخشودن مالیات، رگِ حیاتی امپراطوری ایرانی که متکی بر غارت ملل زیر سلطه بود را خشکاند، از سویی دیگر، با معافیت سربازی، اساس و بنیان امپراطوری نظامی پارسی را به هم می‌ریخت، و با ویرانی معابد

زرتشتی، اساس مشروعیت‌دهی و بنیان ایدئولوژیك ایرانیان را به باد می‌داد. با گرفتن اموال اشراف، ساختار اجتماعی/طبقاتی ایرانیان که متکی بر قدرت اشراف بود را به لرزه افکند، زیرا «هستی دولت هخامنشی به ارتش و مالیات وابستگی داشت» (ایوانف، ۱۳۸۵: ۹۱)، که با از بین رفتن ارتش و مالیات، هستی دولت پارسی هخامنشی را از بین می‌برد. وی به درستی لازمه‌ی ظهور دوباره‌ی ماد را، زوال پارس می‌دانست و ابتدای کار، اصراری در فاش کردن مادی بودن خود نداشت. وی به خوبی می‌دانست تضعیف ایران زمین، به خودی خود زمینه‌ی تقویتِ مادها را به دست خواهد داد. بعد از تضعیف ارتش و اشرافیت ایرانی و ویرانی معابد بود که، پایتخت خود را به ماد انتقال داده و جنبه‌ی مادی بودن خود را فاش ساخت.

تیورین می‌نویسد: «گئوماتا کودکان و زنان ایرانی (پارسی) را گرفت تا در املاك شاهی کار کنند» (تیورین به نقل از داندامایف، همان: ۲۷۷) از نظر وی: «گئوماتا به نفع مادها آن چنان ویرانی به وجود آورد که موجب تهدید نیروی جنگی ایرانیان می‌گردید... معافیت خدمت نظام برای مدت سه سال به منظور ایجاد نفاق و پریشانی در ارتش ایران بوده است، یعنی همان قشونی که در مصر بودند و این تکیه‌گاه کمبوجیه را از لحاظ نیروی نظامی مختل می‌ساخت... ایرانیان مخالف گئوماتا اما توان اقدام نداشتند... عدم مقاومت ارتش هم ناشی از آن بود که در آن زمان در مصر بود» (تیورین در داندامایف، همان، ۱۹۸ – ۱۹۹). «گئوماتا، همه‌ی ملل تحت حکومت هخامنشیان را دعوت می‌کرد تا از ایرانیان جدا شوند» (Hermes,1938,33). بنابراین، گئوماتا به درستی در صددِ احیای عظمت ماد بود و به خوبی درك کرده بود لازمه‌ی احیای عظمت ماد، زوال و انقراض پارسیان است. نوكِ تیز اقدامات خویش را بر ضد پارسیان قرار داده بود که، ستاندن اموال اشرافیت، ویرانی معابد، بخشش مالیات و معافیت سربازی، اساس تمدن و امپراطوری ایرانیان که متکی بر مؤلفه‌های مشروعیت دینی/متافیزیکی، نظامیگری، اشرافیگری و غارتگری بود را، نابود کرد.

اقدامات گئوماتا دو جنبه داشت: از یك سو، رهایی ملل زیر سلطه از یوغ سنگین ظلم پارسیان، از سویی دیگر، تضعیف امپراطوری ایرانیان. به همین دلیل – به قول هرودت – همه‌ی ملل آسیا به غیر از پارسیان به مرگ وی گریستند. گئوماتا «سرباز وظیفه، یعنی پایه‌ی دولت آزاده‌ی پارسی را نابود و پیروی از صاحبان اقطاعات را ممنوع کرد، بناها و پرستش‌گاه‌های ملی هخامنشی را ویران کرد و اراضی نجبای پارسی را تقسیم و مالیات‌ها را بخشید...» (یونگ، ۱۳۸۵: ۶۲) و «خدمت سربازی را که فئودالیسم ایران غربی برآن بنا شده بود و باج دولتی را حذف کرد. پایه و قدرت دولت ایران و نژاد شمالی را در هم شکست، در مقابل این اقدام انتظار می‌رفت میراث مردم بومی دوباره ظاهر شود» (همان:۶۲). بنابراین، همان‌طور که اکثریت قریب به یقین پژوهشگران مانند نیبرگ (Nyberg,1847,157-158)، اشپیگل (Spiegel,1873,310)، هرتسفلد (Herzfeld,1938,107)، اوپر (Oppert,1879,167) هرودت (هرودت، ۱۳۸۷: ۲۲۵)، علی اف (علی اف، ۱۳۸۸: ۴۲۲ به بعد) اشاره کرده‌اند، قیام گئوماتا جنبه‌ی ملی‌گرایانه هم داشته و برای احیای عظمت ماد و رهایی از زیر سلطه‌ی پارس‌ها بوده است. شورش‌هایی که بر علیه حکومت ایرانیان به وقوع پیوست، شورش‌های ملی بود و

Do Not Distribution

مردم ملیت خود را تشخیص می‌دادند، مثلاً مادها از ملیت خود آگاه بوند در کتیبه نیز از قبیله‌ی ماد ذکری نشده، بلکه منظور همان ملت ماد است (داندامایف، ۱۳۸۶: ۲۹۲). اگرچه ملت مفهومی مدرن است و نمی‌توان آن را به دنیای قدیم سرایت داد، اما مدرن بودن مفهوم ملت، به معنای عدم خودآگاهی قومی/ملی در دنیای باستان نیست ،هرودت که خود مورخی قدیم است و قطعاً به مفاهیم مدرن امروزی آشنایی نداشته در گزارش وقایع خیانت هارپاگ به آستیاگ اشاره‌هایی به خودآگاهی ملی مادها دارد، «آستیاگ از هارپاگ پرسید به چه دلیل کارهای کوروش را به خود منسوب می‌دارد؟ هارپاگ در جواب گفت: نامه‌ی من موجب شورش کوروش گردیده بنابراین، تمام افتخار این کار از آن من است. آستیاگ در جواب اظهار داشت در آن صورت تو احمق‌ترین و ظالم‌ترین افراد هستی. احمق‌ترین از این جهت که اگر قدرتی داشتی بایستی تاج سلطنت را بر سر خود می‌گذاشتی نه دیگری، زیرا شورش عمل خود تو بوده است و ظالم‌ترین افراد برای آن که به علت گناه من (آستیاگ) تو تمام مادی‌ها را محکوم به بندگی کرده‌ای، حتی اگر از من ناراضی بودی انصاف اقتضا می‌کرد که به جای یك ایرانی یك نفر ماد را پادشاه می‌کردی، اما اکنون مادی‌ها که در صدمه به تو دخالتی نداشته‌اند به جای سرور، غلام شده‌اند آن‌هم بندگان کسانی که تا پیش از این اتباع ایشان بوده‌اند» (هرودت، ۱۳۸۷: ۱۰۲). بنابراین، خودآگاهی ملی/قومی و تنفر و تضاد دو ملت ایران و کُرد سابقه‌ای به قدمت تاریخ دارد. «تنفر شدیدی ما بین مادها و پارس‌ها بوده است» (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷، ۲۰۲).

دیدگاه برخی از مورخان[۹] که صرفاً به جنبه‌ی اجتماعی قیام گئوماتا اشاره دارند و اقدام گئوماتا، در بخشودن مالیات و معافیت سربازی و گرفتن اموال اشراف را مختص به کل امپراطوری می‌دانند، مقرون به صحت نیست؛ چرا گئوماتا فقط اموال اشراف پارسی را تصرف کرد؟ ما هیچ سندی از دستبرد به اموال اشراف سایر ملل مانند بابل و... نداریم. اقدامات او متوجه مردم پارس بود ه‌است (Spiegel,89). رگه‌های از این واقعه‌ی تاریخی نیز به اسطوره‌ی کاوه و ضحاك راه یافته است؛ آن‌جا که کاوه خطاب به ضحاك می‌گوید از هر هفت مملکت چرا فقط ما باید تاوان رنج و ظلم تو را بپردازیم:

خروشید و زد دست بر سر ز شاه	که شاها منم کاوه‌ی دادخواه
یکی بی زیان مرد آهنگرم	ز شاه آتش آید همی بر سرم
تو شاهی و گر اژدها پیکری	بباید بدین داستان داوری
که گر هفت کشور به شاهی تراست	چرا رنج و سختی همه بهر ماست...

گئوماتا به خوبی می‌دانست اساس امپراطوری ایرانی متکی بر نیروی اشرافیت است و با تضعیف اشرافیت پارسی، تیشه بر ریشه‌ی امپراطوری پارسی می‌زند. اگر هدف صرفاً اجتماعی بود، چرا اموال اشراف پارسی را در میان عامه و آزادگان پارسی تقسیم نکرد، چرا زمانی که سرنگون شد عامه‌ی مردم پارس‌ها هم مانند سایر ملل برای وی زاری نکردند. «هدف گئوماتا از بین بردن امتیازهای اشراف خاندان‌های پارسی و پایان دادن به فرمانروایی آن‌ها در اقتصاد و

Do Not Distribution

جامعه بود، به همین دلیل توسط توطئه کنندگان اشراف پارسی کشته شد» (ایوانف، ۱۳۵۸: ۷۸ - ۷۹).

برخی دیگر از مورخان صرفاً به جنبه‌ی مذهبی قیام گئوماتا اشاره کرده‌اند؛ چه کسانی مانند هرتل و هینتس که، قیام گئوماتا را قیام مغان دین قدیم بر ضد دین زرتشت می‌دانند و چه کسانی مانند مسینا و داندامایف که گئوماتا را زرتشتی متعصب دانسته‌اند که بر علیه آیین قدیم انقلاب کرد. دراینجا مجال پرداختن به بحث مغان نیست و ما در ادامه به طور مفصل به آن خواهیم پرداخت. صرفاً اشاره شود که مغان همیشه زرتشتی بوده‌اند و زرتشت رئیس مغان بوده است و مغان نه قومی مادی بلکه پارسی و روحانیون اصیل زرتشتی بر علیه آیین میترا بوده‌اند. گئوماتا نه مغ بود نه زرتشتی، بلکه معابد ویران شده توسط وی، همان آتش‌کده‌های زرتشتی بود. وی همان‌طور که هرتل و هرتسفلد هم اشاره کرده‌اند، ضد زرتشتی بود اما برخلاف گفته‌ی آنان مغ نبود، چون مغان نیز زرتشتی بودند. اما برخلاف گفته‌ی این محققان، قیام گئوماتا چه زرتشتی و چه ضد زرتشتی، صرفاً قیامی مذهبی نبوده است، اگر چه جنبه‌ی مذهبی نیز داشته است که پایین‌تر به آن می‌پردازیم. اگر قیامی مذهبی بود چرا معابد سایر ملل را ویران نکرد؟ «اگر گئوماتا به چنین کاری دست می‌زد عمل وی موجب بروز شورش ملل مذکور می‌گردید، در صورتی که ما شورشی علیه گئوماتا در تاریخ نداریم، اگر معابد ملل شکست خورده و مطیع مورد تخریب قرار می‌گرفت، یقیناً مؤلفین یونان در این باره چیزی می‌نگاشتند، در حالی که خبر قتل وی همه‌ی ملل زیر سلطه را متأثر کرد» (داندامایف، ۱۳۸۶: ۳۳۲). بنابراین، وی صرفاً معابد ایرانیان و آتش‌کده‌های زرتشتی را ویران کرد. هدف او بیشتر از آن که مذهبی بوده باشد، جنبه‌ی ملی و حمله به اعتقادات و بنیان ایدئولوژیکی پارس‌ها بوده است. گئوماتا، به عنوان یك نفر مادی که در همان دوره‌ی زمانی تسلط کوروش بر ماد زیسته است، به خوبی درك کرده که شمشیر پارسی هخامنشی با کمك ایدئولوژی زرتشتی - قبلاً گفته‌ام - بر مادی و آیین میترا غلبه یافت و به خوبی درك کرده بود، برای تضعیف ایرانیان باید هویت ملی آنان که متکی بر دین زرتشت بود را مورد حمله قرار دهد.

مورخان دیگری مانند مارکورات و بویس، قیام گئوماتا را صرفاً جنگ قدرت و بازی سیاست درون خود امپراطوری پارس‌ها می‌دانند. در پاسخ باید گفت اگر صرفاً جنگ قدرتِ داخلی بود، هیچ توفیری برای ملت‌های دیگر نداشت که بعد از کشتن گئوماتا توسط داریوش، در دفاع از وی بر علیه داریوش شورش کنند، یا برای پارس‌ها چه فرقی داشت که از داریوش بر علیه گئوماتا حمایت کردند. اگر هدف بردیا نیز صرفاً کسب قدرت امپراطوری پارسی بود، قطعاً مالیات و سربازگیری را معاف نمی‌کرد که اساس امپراطوری خود را تضعیف کند.

- پارسی‌گرایی داریوش در مقابل ماد:

داریوش شاه می‌گوید: «این مردمان که از من پیروی می‌کنند به خواست اهورامزدا بندگان من بوده‌اند آن‌ها به من خراج می‌دادند، آن‌چه از طرف من به آن‌ها گفته می‌شد، خواه شب بود

Do Not Distribution

یا روز آن‌ها آن را می‌کردند» (DB,1,20-17). داریوش سایر ملل را بندگان خود، که می‌بایست خراج بپردازند خطاب می‌کند، که مطلقاً هیچ‌گونه آزادی و حق اعتراض هم ندارند «آن‌چه از طرف من به آن‌ها گفته می‌شد... می‌کردند». «در بازنمایی‌های اقوام در کتیبه‌های بیشتر تأکید بر انقیاد سیاسی و سلطه برای اخذ خراج است تا همکاری... داریوش: «چند بودند اقوامی‌که داریوش شاه بر آنان فرمان می‌راند»، «خواهی دانست نیزه جنگجوی پارسی به دور دست‌ها رسیده است...». (بریان، ۱۳۸۰: ۲۷۲). «بنابراین، داریوش نه قصد بزرگداشت وحدت سیاسی ایران را داشته، نه تأکید بر وجود حوزه‌ی تسلط مشترك پارسی - مادی را. وقتی پارس در فهرست‌ها قید می‌شود همیشه در رأس است... مرکز شاهنشاهی همان پارس است...» (همان. ۲۷۸). بقیه‌ی اقوام صرفاً به عنوان بنده و خراجگذار معرفی می‌شوند. «اساساً در کتیبه به جای واژه‌ی ایران، بیشتر بر روی واژه‌ی پارس تأکید دارند، برای این که خود را در مقابل مادها تعریف می‌کرده‌اند» (ویسهوفر، ۱۳۷۷، ۱۳).

«داریوش شاه می‌گوید: این شهریاری که گئوماتای مغ از کمبوجیه گرفته بود، این شهریاری از مدت‌ها پیش از آن خاندان ما بود» (DB,1,43-48). «هر کسی که به من وفادار بود او را پاداش دادم و هر کسی که خیانت کرد او را سخت مجازات نمودم» «کسی که می‌کوشید به خاندان من نیکی کند پاداش دادم و کسی را که زیان رسانید من تنبیه کردم» (67-DB,4,61). طبق گفته‌ی خود داریوش کبیر، نه سلطه‌ی مشترك ماد و پارس معنی داشته و نه وحدت سیاسی ایران زمین چند ملیتی، بلکه حق حاکمیت مطلق نه تنها محدود به پارس‌ها بوده، و سایر اقوام مانند گئوماتا و فره‌ورتیشِ مادی در صورت مشارکت سیاسی، غاصب و اهریمن محسوب می‌شدند، بلکه در پارس‌ها نیز حکومت محدود به خاندان هخامنشیان است.

امپراطوری ایران زمین متکی بر قوم پارس و طبقه‌ی اشرافی شاهی بوده است و اجازه‌ی مشارکت سایر اقوام و مردمان را نداده است. هرودت می‌نویسد: «فضیلت اقوام از نظر پارسیان بسته به دوری مکانی بود... چون خود را از همه بهتر و مرکز می‌دانستند... آنان که از آن دورتر بودند بدتر بودند...» (هرودت به نقل از بریان، همان:۲۷۸). «هخامنشیان و داریوش و... برخلاف یونانیان و... که جهان را به قاره‌ها... تقسیم می‌کردند، کلیت امپراطوری را نه بر مبنای جغرافیایی، بلکه قومی رده بندی می‌کردند. پارس در مرکز جهان بود... با تأکید بر تمایز هخامنشیان از دیگران و ابداع داستان‌های خواب آستیاگ به تقدس بخشی به حکومت خود پرداختند» (مقدمه‌ی صادقی بر کتاب قیام گئوماتا، ویسهوفر، ۱۳۸۹: ۱۴ - ۱۵).

بنابراین، امپراطوری ایرانیان، نه کشوری چند فرهنگی و یا کثیر الملل، بلکه از دوره‌ی داریوش تا رضاشاه، مبتنی بر قوم‌گرایی پارسی بوده است و سایر ملل به عنوان بنده و قوم‌های مطیع نام برده شده است. اسم بردن از ماد، به دلیل نزدیکی مکانی به پارس بوده است نه سلطه‌ی مشترك آن‌ها.[۱۰] داریوش این نبشته‌های کتیبه را بعد از سرکوبی گئوماتا و قیام‌های ملی فره-ورتیش وچیثرتخته نگاشته است؛ وقتی بر نیزه‌های پارسی و حق دودمان هخامنشی تأکید می‌کند، خطابش به مادها که آن‌ها را شایسته‌ی بندگی دانسته نه همترازی در قدرت. در دوران هخامنشی از وحدت سیاسی ایران، که با واژه‌ی ایران نمادین شود، اثری نیست (همان:۲۷۷) و

Do Not Distribution

«داریوش واژه‌ی آریا را در معنای محدود زبان فارسی به کار برده است، به معنی اشراف و اصیل‌زاده که خطاب به پارسیان و خاندان سلطنتی دارد» (بریان، همان:۲۸۷). اشراف و طبقه‌ی برتر نیز همان قوم برتر پارسی هستند که با تاراج انباشت سرمایه‌ی سایر اقوام، به طبقه‌ی برتر و قوم مغلوبِ ماد به طبقه‌ی فروتر تبدیل شد، بنابراین واژه‌ی ایران به معنای اصیل خطاب به طبقه‌ی برتر، همان قوم غالب پارسی است.

مادها در کتیبه‌های هخامنشی (آپادانا) به عنوان خراج‌گذار معرفی شده‌اند (یونگ ، ۱۳۸۵: ۹۰) در حالی که پارس‌ها چون ملت فرمانروا بودند، از مالیات معاف بودند (ایوانف، ۱۳۵۸: ۸۸). سرکوب‌گری داریوش به دلیل پیمانش با نجبای پارسی بود (کوك، ۱۳۸۳: ۱۴۴) و «هدف کل سنگ‌نبشه‌های داریوش بازآوردن قدرت شاهی به خاندان هخامنشی و قوم پارسی و پاس داشتن تخمه و اموال پارسیان است» (شهبازی، ۱۳۵۰: ۲۲). برای آن که اهمیت پارس بر همه روشن باشد به فرمان داریوش چهار نبشته در تخت جمشید که دو تای آنها را به فارسی است نوشتند، داریوش شاه: «به یاری کاره پارسی کشورهایی را گرفتم... این کاره پارسی را به پای اگر مردم پارس پاییده شوند اهورا شادی ارزانی می‌دارد» (بیستون به نقل از شهبازی، همان:۷۰ – ۷۱). کاره‌ی پارسی، کشورهایی را گرفته است، یعنی سایر کشورها و اقوام با سپاه پارسی، و باجنگ به زیر سلطه درآمده و برده‌ی پارسی/ایرانی شده‌اند. داریوش شاه می‌گوید: «... سپاه پارسی را نگه‌دار...» در این جمله داریوش تمام دولت خود را مبتنی بر سپاه پارسی می‌داند (یونگ، ۱۳۸۵: ۱۰۵). او خوب می‌داند بنیاد ایران و هخامنشیان و نظم اهورایی صرفاً به سپاه پارسی و خشونت متکی است و هیچ بنیاد فرهنگی/هویتی ندارد. نظم سیاسی تشکیل شده با جنگ و سپاه پارسی بود، که رابطه‌ی اقوام برونبود و از بالا با حاکمیت امپراطوری پارسی نگه داشته شده بود. «در ساختمان دولت خود از پارسی‌هایی استفاده می‌کرد، که سلطنت ملی/قبیله‌ای پارسی را محکم کردند. مناصب بزرگ دولتی و درباری همه به قوم پارس می‌رسید» (همان:۱۰۵ – ۱۰۴). داریوش پایه‌ی دولت خود را بر اصل نجبای پارسی و قوم پارس گذاشت (همان:۸۱) و در پارس نیز به قبیله‌ی خودِ داریوش محدود بود. «در زمان داریوش یکم، فرمانروای هخامشیان تبدیل به یك امر خانوادگی شد، برادران و داماد و برادرزاده‌های داریوش تمامی امور را در دست داشتند» (کوك، ۱۳۸۳: ۲۹۹).

امپراطوری تك–قومیتی و نیروی نظامی پارسی، ابزار حفظ سلطه‌ی این قوم بر سایر اقوام، و غیرفارس‌ها برده و خراج‌گزار آنان شدند. «در هدیه گزاری همه‌ی ملل در آپادانا، نمایندگان همه‌ی اقوام هدیه‌شان را پیشکش می‌کردند، در این تصاویر از پارسیان خبری نیست چرا که خداوندان ایرانشهر بودند نه باج می‌دادند نه هدیه... بنابراین، نقش آنان بر پلکان آپادانا نموده نشده است... مادها با جامه سواری کاسه پر از سنگ گران‌بها و جامه‌ی مادی... در نوروز به شاهنشاه هدیه می‌دادند» (شهبازی، ۱۳۵۰: ۸۰). نقوش تخت جمشید و نقش رستم که شاه را نمایندگان سی ملت بر تخت می‌نشانند و بر دست بلند کرده‌اند برخلاف نظر مورخان ایرانی[11] نه نمودی از سهم اقوام زیر دست در امور شاهنشاهی، بلکه نمادی از روابط ارباب/رعیتی و خدایگان/بندگی است. یعنی سی ملت بردگان و خدمت‌گزاران شاه پارسی هستند. اما با وجود دیگر اقوام زیر سلطه، نفرت واقعی پارس در مقابل ماد بود. تأکید اصلی هخامنشیان و داریوش

Do Not Distribution

بر پارس، بیشتر - به قول ویسهوفر - برای آن بود که خود را در مقابل مادها تعریف کنند. «وهیزداته» اگر چه حق شاهزادگان هخامنشی را ادعا کرده بود مانند فرهورتیش و چیثرتخمه مجازات شدید نشد (یونگ، همان:۷۸). «اگر داریوش دربار خود را از هگمتانه‌ی مادی به وطن پارسی منتقل کرد، از سال‌ها مبارزات پی برده بود که فرمانروای آریایی کشور خود باید به نام پادشاه ملی پارس باشد. کوروش هم به اهمیت قوم پارس برای بقا پی برده بود... اما کوروش... نتوانست آرزوی پارسی خود را عملی کند» (همان:۸۹). کوروش عمر خویش را به کشورگشایی و تصرفات سپرده بود متصرفاتی که در خدمت سپاهیان و قوم پارس بود، اما کوروش فرصت این‌که این سلطه را درونی کند، نداشت. اقدام و واقعیتی که کوروش انجام و آفرید، داریوش تثبیت و حقیقت بخشید، یعنی هژمونیك کرد که پایین‌تر در بحث اساطیر به زیرکی داریوش در درونی کردن سلطه‌ی پارس بر ماد که مادها را از معنا تهی کرد، می‌پردازم.

آخرین وصیت کمبوجیه نیز بیانگر نفرت پارس‌ها از مادها است، «پارسیان را سوگند می‌دهد که دیگر هرگز نگذارند برتری و سلطه به مادها انتقال یابد، اگر با قدرت سلطنت را به دست آوردند با قدرت از آن‌ها باز پس گیرید اگر با نیرنگ، شما هم با نیرنگ.» (her,III,65).

هدف کشورگشایی پارس‌ها دوشیدن و غارت اموال سایر ملل به نفع اشراف قوم پارسی بود. «واژه‌ی خشتروپاون یا ساتراپ به معنای حافظ قدرت پادشاهی است. یکی از وظایف اولیه خشترپاون الزاماً برقراری نظم و بسط قدرت پارس است» (بریان، ۱۳۸۰: ۱۰۰). امپراتوری پارسی/هخامنشی با جنگ و خشونت حاکم شد و سیاست آن‌ها به نام ساتراپ‌بندی و مالیات و دین، ادامه‌ی جنگ و سلطه‌ی آن‌ها بود. دین و فرهنگ و قوانین پارسی، نهادینه‌شدنِ جنگ و خشونت پارسی بود.

از زمان فرمانروایی کوروش و کمبوجیه نظام تخصیص اراضی به خانواده‌های پارسی در کشورهای مغلوب به اجرا در آمده است (همان:۱۰۱). «در پادشاهی داریوش بخشی از بهترین زمین‌های ملت‌های مغلوب را ستانیدند و به مالکیت موروثی اعضای شاهی و نمایندگان اشراف پارسی در آوردند و مالکان این زمین‌ها از پرداخت خراج معاف بوند» (ایوانف، ۱۳۵۹: ۸۵). در اقتصاد بزرگان پارسی در بابل و مصر و... از بردگان کار می‌کشیدند و در هخامنشی بردگان نیز چون دام، از اموال اساسی منقول بودند، می‌فروختند و به ارث می‌گذاشتند یا هدیه می‌دادند و پیشه‌وران (کفاش و معمار و...) هم در میان بردگان بودند (همان:۸۶). «در زمان داریوش تمام امپراطوری به استثنای پارس، مشمول پرداخت مالیات بودند، پارس‌ها از پرداخت خراج معاف بودند بیگاری به آنان ارجاع نمی‌شد و این مطلب از روی کتیبه‌های هخامنشیان و سایر منابع استنباط می‌شود. خراج‌ها و مالیات‌های ملل شکست خورده وارد خزانه می‌شد و به جیب اشراف پارسی می‌رفت» (داندامایف، ۱۳۸۶: ۳۰۳ - ۳۰۴). به همین دلیل با مرگ گئوماتا، طبق روایت هرودت، تمامی آسیا به غیر از پارسیان گریستند، چون تمامی ملل مغلوب شده برده‌ی پارس‌ها و انقلاب گئوماتا نجات آسیا از بردگی پارس با بازگرداندن حاکمیت به مادها بود. بنابراین، پارس‌گرایی و مسلط کردن زبان و فرهنگ پارس و غارت سرزمین و اموال سایر ملل با قدرت شمشیر و نظامی‌گری، صرفاً برساخته‌ی شاهشناهی

Do Not Distribution

رضاشاه و ایدئولوژی‌های مدرن نیست، بلکه از بدو تکوین تمدن و دولت ایرانی بوده و در ذات خون قوم پارس ریشه دارد. «نیزه‌های پارسی را تا دور دست برده‌ام» به «ژاندارم منطقه» و «راه قدس از کربلاست» منتهی شد.

Do Not Distribution

۲ـ عدالت طبقاتی داریوش در مقابل عدالت برابری گئوماتا:

عقل‌سیاسی ایران را با مؤلفه‌های دولت تك-قومیتی پارس با توجیه فره‌ایزدی، عدالت طبقاتی، فرهنگ دینی/زرتشتی، مشروعیت متافیزیکی و... تعریف کردیم، در مطلب قبلی پارس‌گرایی آن را بیان کردیم و در ادامه فرضیه‌ی خود را با سایر مؤلفه‌های عدالت طبقاتی و فرهنگ مذهبی و مشروعیت متافیزیکی را به آزمون می‌گذاریم.

داریوش شاه می‌گوید: «من چراگاه‌ها و دام‌ها و بردگان را با اموالی که مغ (گئوماتا) از آن‌ها سلب کرده بود و به کاره تعلق داشت به آن‌ها برگرداندم. من «کاره» و ایران و ماد و سایر کشورها را مانند سابق به جای خود مستقر ساختم. من آن‌چه را که مصادره شده بود برگرداندم...» (DB,1,67-71).

داریوش در این قطعه هشت بار واژه‌ی «کاره» را به کار می‌برد. اوپر، وایسباخ و بارتولومه «کاره» را به معنی سپاه و مردم به کار برده‌اند. یوستی به اشراف غیور، هرتسفلد افراد آزاد مشمول سپاه، و کونیك و یونگ به اشراف فئودال ترجمه کرده‌اند. داریوش می‌گوید پس از عزیمت کمبوجیه به مصر «... کمبوجیه به مصر رهسپار شد، کاره عصیانگر شد... سپس تمام کاره شورش کردند و از کمبوجیه به طرف او - گئوماتا - رفتند». «کاره» اهریمنی arika شدند یعنی علیه هخامنشیان به پا خواستند، «همه (کاره) عاصی شدند و به گئوماتا پیوستند... کاره از او می‌ترسیدند، او کاره‌ی بسیاری را کشت، آن‌چه گئوماتا از کاره ستانده بود من باز پس دادم...».

در این متن «کاره» به معانی متفاوت و متضادی به کار رفته است، که داریوش عامدانه سعی در گمراهی با بازی کلمات دارد. در واقع جدا از کشف ارتباط واژه‌های متن با همدیگر باید ارتباط متن را با بافت سیاسی/اجتماعی را بررسی تا معنای درست متن را دریابیم. علی‌اف به خوبی متوجه این پارادوکس و معانی متفاوت کاره شده است.

«در واقع اگر همه واژه‌های «کاره» را یکسان و دارای یك مفهوم فرض کنیم، مطلب بی‌معنی و نامعقول است. همان کاره‌ای که علیه هخامنشیان به پا می‌خیزند و به گئوماتا می‌پیوندند هم آن‌ها به داریوش می‌پیوندند. اگر گئوماتا اموال و املاك کاره را تصرف کرده بود، چرا همه‌ی کاره باز به او پیوستند و بر ضد داریوش عاصی شدند و چرا تمامی کاره که داریوش اموال آن‌ها را بازپس گرفته بود، پس از کشتن گئوماتا به جای قدردانی از داریوش بر علیه او شوریدند. بنابراین، داریوش عامدانه واژه‌ی «کاره» را به دو معنا به کار برده است و با بازی با واژه‌ی کاره کوشیده است اعمال خود را به گونه‌ای دیگر و به دور از حقیقت به نسل‌های آینده نشان دهد» (علی اف، ۱۳۸۸: ۴۴۴ - ۴۴۵).

علی‌اف در ادامه، به درستی معانی متفاوت کاره را با توجه به بافت سیاسی حاکمیت داریوش و کارکرد سیاسی آن را توضیح می‌دهد. بررسی واژه‌ی کاره ما را به این نتیجه می‌رساند که هر بار به گروه اجتماعی خاصی دلالت دارد. در مواردی که داریوش می‌گوید کاره به گئوماتا پیوست و عاصی شد و یا بعد از کشتن گئوماتا بر ضد داریوش شوریدند، منظور همه‌ی اقشار

مردم است و در مواردی که می‌گوید اموال کاره را بازگرداندم و با کاره شورش‌ها را سرکوب کردم، منظور سپاهیان و اقشار اشرافی است. چون آن‌چه که مسلم است داریوش با نظامیان و سپاهیان منظم ده‌هزار نفری گاردِ پادشاهی، شورش‌ها را سرکوب کرد و گئوماتا با معافیت سربازگیری، تکیه گاهی جز اقشار مردم عامه نداشته است، که به قول هرودت به مرگ وی گریستند. عامه‌ی مردم اصلاً اموال و بردگان خانگی نداشتند که گئوماتا غصب کند بنابراین، گئوماتا اموال اشراف عشیرتی پارسی را غصب کرده است که به محض کشته شدن گئوماتا، که داریوش اموال مردم را به اشراف بازگردانید با شورش اقشار وسیعی از مردم در سرتاسر امپراطوری مواجه شد. (همان:۴۴۶).

بنابراین، گفته هرودت که می‌نویسد: گئوماتای مغ، سیاست بهبود وضع عامه مردم را تعقیب می‌کرد، با کتیبه‌ی بیستون که می‌گوید: گئوماتا مردم را از برخی حقوق مالی و غیره محروم نمود – به قول اشپیگل– در تناقض نیست. کتیبه‌ی بیستون به امر کسی نوشته شده است که به دست خویش گئوماتا را کشت و بالطبع در باره‌ی وجود دشمنی میان گئوماتا و مردم غلو کرده است و از روی قصد آن طبقه‌ای از اجتماع را که بر اثر اصلاحات وی زیان دیده بود، جزو مردم آورده است. این جاست که متن تنها در ارتباط با گوینده‌ی متن، بافت اجتماعی و کارکرد سیاسی متن تحلیل می‌شود.

«گئوماتا به آسانی همه‌ی ساکنان امپراطوری را طرفدار خویش ساخت ولی داریوش به محض این‌که گئوماتا را بر انداخت، با مقاومت سخت همه‌ی ایالات کشور مواجه شد» (دیاکونوف، ۱۳۸۸: ۳۹۴ – ۳۹۵). کلیه‌ی قاتلین گئوماتا نیز اشراف عشیرتی بودند (داندامایف، ۱۳۸۶: ۲۳۵). بنابراین، کاره‌ی حامی داریوش، سپاهیان و اشراف هستند و کاره‌ی حامی گئوماتا، همه‌ی اقشار مردم و آزادگان هستند. گئوماتا با گرفتن اموال اشراف عشیرتی پارس، و بخشودن مالیات که به جیب اشراف می‌رفت، از یك طرف به تضعیف اشراف و سپاهیان کمك کرد از طرفی هم به بهبود عامه‌ی مردم، که هم اموال اشراف را بین آن‌ها تقسیم و هم آن‌ها را از دادن مالیات معاف کرد. بنابراین، «گئوماتا انقلابی اجتماعی و پیشگام مزدك بود» (ویسهوفر، ۱۳۸۹: ۸۹). بسیاری دیگر از پژوهشگران، گئوماتا را دشمن فئودال‌ها و نظام فئودالی و مبارزه در راه منافع دهقانان عامه و او را سلف مزدك و جنبش های دهقانی می‌دانند (هرتسفلد، کونیك، وینکلر و... به نقل از علی اف، ۱۳۹۹: ۴۸۴). به عقیده‌ی بسیاری از مورخان، گئوماتا از اشراف، زمین و بردگان را گرفت مالیات‌ها را که از طرف روستاییان به اشراف پرداخت می‌شد لغو کرد و خدمت نظام را از بین برد (داندامایف، ۱۳۸۶: ۲۹۱). گئوماتا دشمن فئودال‌ها و اشراف و حکومت هخامنشیان بود، از اشراف زمین و بردگان را گرفته و مالیات‌های روستائیان به فئودال‌ها را لغو کرد (Herzfeld. 1933,35. Hinz,20,) .

داندامایف ضدیت گئوماتا – بردیا – را با اشراف می‌پذیرد، اما آن را نه در جهت عامه‌ی مردم، در جهت تمرکز قدرت دولتی می‌داند. (داندامایف، ۱۳۸۶: ۲۸۹ به بعد). داندامایف در ادامه‌ی مطالبی که می‌آورد به نحوی نظریات خود را ابطال می‌کند «همین‌که داریوش اصلاحات بردیا را لغو کرد و امتیازات اشراف قبیله‌ای را برقرار کرد تمام امپراطوری به شورش

برخاست و تمام ملل تحت تسلط هخامنشیان دچار اغتشاشاتی شدند و بسیاری از شورش‌ها به خاطر لغو اصلاحات بردیا و علیه امتیازات اشراف قبیله‌ای بود» (داندامایف، همان:۲۹۴). اگر اقدامات گئوماتا در جهت استبداد و تمرکز دولت بود، چرا - به قول هرودت - تمامی آسیا برای مرگ وی گریست و چرا به محض کشتن وی همه‌ی ملل دست به شورش زدند؟ چگونه ملت‌های زیر سلطه آزادی و خودمختاری خود را به تمرکز دولتی زیر سلطه‌ی قومی خاص فدا کرده‌اند، چرا تمامی ملل زیر سلطه‌ی پارسیان به محض قتل گئوماتا شورش کردند، برای این ملل چه توفیری داشت که سلطه‌ی پارسیان با تمرکز دولتی باشند یا زیر نظر اشراف باشد؟ لابد گئوماتا، اقداماتی در جهت رفاه و آزادی ملل داشته است که به راحتی مورد پذیرش آن‌ها و، به محض کشتن او به دفاع از وی برخاستند، قطعاً استبداد و تمرکز دولت، به نفع هیچ ملت زیر سلطه‌ای نیست که به خاطر آن شورش کنند.

همچنین، کدام تمرکز دولتی با بخشش مالیات‌ها و معافیت سربازی تحقق می‌یابد؟ اساس تمرکز امپراطوری هخامنشی متکی بر مالیات‌گیری و ارتش آن وابسته به سربازگیری بود. اگر گئوماتا هدفش تمرکز دولت بود، چگونه می‌خواست بدون قدرت ارتش و مالیات به آن دست پیدا کند؟ چگونه بدون قدرت می‌توانست با اشراف برخورد کند؟ در ضمن داندامایف هدف کمبوجیه را نیز مبارزه با اشراف در جهت تمرکز دولت می‌داند، اگر هدف گئوماتا با کمبوجیه همسان بود چه دلیلی داشت بر ضد کمبوجیه قیام کند (ویسهوفر، ۱۳۸۹: ۸۹) و اگر هدف هر دو یکی بود چرا بر مرگ کمبوجیه کسی نگریست؟

«در ایامی که امپراطوری در خطر از هم گسیختن بود، تعلیق سه ساله‌ی خدمت نظام و مالیات‌ها، برای کسی که اهداف کمبوجیه را تعقیب می‌کرد، بدون شك راه حل مناسبی نبود، بیش از همه شاه به خدمت نظامی و مالیات‌ها وابسته بود، بدون نیروی نظامی هر تلاشی برای ایجاد یك دولت متمرکز به شکست می‌انجامید» (ویسهوفر، همان: ۹۰). بنابراین، بخشودن مالیات‌ها و خدمت نظامی در زمان خطر فروپاشی امپراطوری، هدفی جز فروپاشی کامل آن نمی‌توانست داشته باشد. «گئوماتا اموال اشراف را به مردم عادی بخشید، که مورد حمایت توده‌های وسیع مردم قرار گرفت و بی‌همتایی برنامه‌ی این مرد با اعتقاد غیر مترقبه‌اش برای آن ایام، در این پهنه‌ی جغرافیایی را تنها می‌توان با مزدك مقایسه کرد» (ویسهوفر، همان:۹۱. علی اف، ۱۳۸۸: ۴۶۴).[12] لغو مالیات توسط گئوماتا به این معنی است، در زمان کمبوجیه وجود داشته است (ویسهوفر:همان:۸۵). «از فرمان مالیاتی گئوماتا می‌توان استنباط کرد که فشار مالیاتی درعهد کمبوجیه به طور سرسام آوری افزایش یافته بود و پرداخت آن برای بسیاری از مردم سخت بود... برای فتوحات کوروش و کمبوجیه کشاورزان از کشت مزارع محروم شده بودند - جوانان در سپاه و نبود نیروی کار - فشار روی مردم و جوانان را بر می‌انگیخت که وارد خدمت نظام شوند» (همان:۸۳ - ۸۴). بنابراین، استدلال داندامایف مبنی بر تداوم راه کمبوجیه توسط گئوماتا، در جهت تمرکز قدرت امپراطوری برخلاف سیر عینی رویدادها است و استدلال داندامایف نه تنها پارادوکس است بلکه هیچ سند تاریخی هم برای آن یافت نمی‌شود.

Do Not Distribution

داریوش پس از آن که توانست ده‌ها ملت یاغی را سرجای خود نشاند، امتیازات اشراف قبیله را باز پس گرفت و این امتیازات تا آخرین لحظات سلطه‌ی هخامنشیان باقی ماند (هینتس، ۱۳۸۶: ۲۹۸). همان‌طور که افلاطون گفته است: داریوش قلمرو سلطنت را به هفت قسمت بین همدستان خود در قتل سمردیس تقسیم نمود (همان:۲۹۸). تا پایان هخامنشیان تمامی مناصب عالی لشکری و کشوری در دست اشراف قبیله‌ای بود چه در ایران و چه خارج از ایران (همان:۲۹۹). «تا پایان هخامنشیان روابط و مناسبات قبیله‌ای به قدرت خود باقی ماند و از لحظه‌ی تأسیس هخامنشیان تا آخرین ساعات حیات این سلسله، همواره ارتش آن حکومت در حال اردوکشی بوده است» (همان:۳۰۰). سلطه و اقتدار اشراف قبیله‌ای در دستگاه اداری کشورهای مغلوب موجب نهیب و غارت اموال و تضعیف قوای تولیدی کشورهای مزبور بود (همان:۲۹۹ – ۳۰۰). در غارت اموال ملل مغلوب، قوم غالب پارس به طبقه‌ی برتر و اقوام مغلوب به طبقه‌ی فروتر تبدیل شدند به همین دلیل پیربریان به درستی از قوم – طبقه‌ی برتر پارسی می‌گوید. طبیعی است وقتی اقتصاد و تولید ملل زیر سلطه را نابود کردند کسانی در میان ملل به خاطر منافع شخصی وارد دستگاه امپراطوری پارسی شده‌اند و کوس امپراطوری را به سینه زده‌اند مانند اشراف مادی.

بنابراین، همان شرایطی که سقوط پادشاه‌های ماد را موجب شد جز آن‌هایی بود که به قتل گئوماتا انجامید (ویسهوفر، همان:۸۸)، یعنی احیای عدالت برابری و ضد طبقاتی، که معرف زندگی اجتماعی ماد بود، در مقابل گرایش به عدالت طبقاتی و الیگارشی استبدادی. «ستیزه جویی‌های آن دوره در مقاطعی است که روش زندگی اشتراکی می‌خواست به شیوه‌ی فئودالی و سرمایه داری و انباشت ثروت تغییر یابد، دو مورد یکی پیش از تاریخ برخورد میان ضحاکیان (آستیاگ، قادری) و فریدونیان (کوروش، قادری) است و دیگری تاریخی، درگیری میان گئومات و داریوش اول و فریدون، با نظام اشتراکی را در دوره‌ی ضحاك برانداختند و گئوماته برآن بود که نظام پیشین اشتراکی را که توسط هخامنشیان تبدیل به نظام سرمایه‌داری و فئودالیسم و تملك فردی یا خانوادگی شده بود، برقرار سازد» (رضی، ۱۳۸۲: ۳۶). تاریخ ایران که با سیستم عدالت افلاطونی با کوروش/فریدون بر ضد ضحاك/آستیاگ، داریوش بر ضد گئوماتا و فرورتیش و با انوشیروان بر ضد مزدکیان تداوم یافت، تاریخ کُرد نیز از ضحاك به گئوماتا و سپس مزدك و خرم‌دینان با سیستم عدالت اشتراکی تداوم یافت.

Do Not Distribution

۳- مشروعیت متافیزیکی داریوش ایرانی در مقابل مشروعیت مردمی گئوماتای مادی: حق الهی در مقابل قرارداد اجتماعی

باید روش‌شناسی تحلیل گفتمان که در مقدمه‌ی کتاب و مبانی نظری ارائه شده را برای درك مفاهیم متن در نظر بگیریم. ارتباط متن و واژه‌های به کار رفته چون اهورامزدا و دروغ که داریوش خود را نماینده‌ی اهورامزدا و مخالفان سیاسی را دروغگو توصیف می‌کند. گوینده‌ی متن، طرفی است که خود را نماینده‌ی راستی اهورامزدا می‌داند و طرفی که دروغ تعریف شده است سهمی در نگارش متن که از خود دفاع کند ندارد. ارتباط متن را با بافت قومی/مذهبی و کارکرد سیاسی آن را باید در نظر گرفت. یعنی بافت ستیز قومی/مذهبی پارس/زرتشت با ماد/میترا و کارکرد سیاسی متن که بعد از سرکوب خشونت‌آمیز شورش مادی بوده است، مشروعیت دادن به سلطه و سرکوب خود به نام حقایق اهورامزدا و توجیه سرکوب مخالفان سیاسی به نام دروغ و اهریمن. در واقع مفاهیم دروغ و اهریمن، خطاب به مخالفان سیاسی است که از عدالت برابری در مقابل استبداد و عدالت سلسله مراتبی دفاع می‌کردند و اهورامزدا و راستی، ایدئولوژی استبداد و نظم طبقاتی جامعه است. معنای ذهنی ماد و گئوماته را با توجه به نبود متن مکتوب، باید با تفسیر اقدامات وی کشف کنیم. بر اساس مبانی نظری که مطرح کردیم، متن و حقیقت بیان شده، فاقد معنا و معنا در بیرون متن در قدرت سیاسی و منافع قومی پارس است که امپراطوری ابزار نظامی آن و دین و حقایق آسمانی ابزار هژمونیك سلطه‌ی پارس/داریوش است.

داریوش شاه می‌گوید: «به مرحمت اهورامزدا من پادشاه هستم. اهورامزدا پادشاهی را به من داد... این است کشورهایی که به لطف اهورامزدا به من رسیده است... اهورامزدا این کشورها را به من داد...»، داریوش در کتیبه بیش از ۶۹ بار اسم اهورامزدا را تکرار می‌کند و کل پیروزی‌ها و تصرفات خود را ناشی از لطف اهورامزدا می‌داند. اقدامات خود را اهورایی و دشمنان و شورشیان را اهریمنی و پیرو دروغ می‌داند. داریوش خود را با راستی و شورش را با دروغگو برابر می‌سازد (گارثویت، ۱۳۸۵: ۱۱۰). این متن نشان از مشروعیت متافیزیکی و حق الهی داریوش و بی توجهی به مقبولیت مردمی است. اما ما هیچ سندی از این‌که گئوماتا یا فره‌ورتیش، به مشروعیت متافیزیکی و یا خدای خاصی پناه برده باشند و یا اقدامات خود را نشأت گرفته از خدایی خاص بدانند، نداریم. اگر چه سند خاصی هم در اثبات عکس آن از نظر تئوری نداریم، اما با توجه به اقدامات گئوماتا در مقایسه با داریوش، مردمی/زمینی بودن گئوماتا در مقابلِ اتکای داریوش به فره‌ایزدی را نشان می‌دهد. گئوماتا با بخشودن مالیات و معافیت خدمت سربازی که در جهت مبارزه با اشراف و دولت متمرکز و به نفع عامه‌ی مردم بود، بیش از هر ادعایی در جهت مشروعیت مردمی و بی توجهی به مشروعیت متافیزیکی اقدام کرده است. پذیرش وی از طرف همه‌ی آزادگان ملت، نشان از مشروعیت مردمی وی دارد. گئوماتا نیز اگر مانند داریوش، به خواست مردم بی توجه بود و خود را در مقابل آنان مسئول

Do Not Distribution

نمی‌دانست با استناد اقدامات خود به خدایی آسمانی، صرفاً در جهت منافع شخصی اقدام کرده و به خواست عمومی بی‌توجه می‌بود. داریوش چون خود را نه در مقابل مردم، بلکه در مقابل اهورامزدا مسئول می‌داند - مسئولیتی که عین بی مسئولیتی است - هیچ اقدامی در جهت خواست و رفاه مردم انجام نداده و خود را صرفاً پاسخگوی اهورامزدا می‌داند و چون اقدامات او از طرف اهورامزدا است، هیچ کس حق اعتراض نداشته و همه ملزم به اطاعت محض از اوامر و قوانین الهی و مقدس وی هستند.

داریوش در کتیبه به چند طریق به خود مشروعیت می‌بخشد؛ از یك سو تعلق به هخامنش، قوم پارس و آریایی و از سوی دیگر حق‌الهی شاهان (ویسهوفر، ۱۳۷۷: ۷۹). اگر به کتیبه‌ی بیستون (بنگرید به تصاویر) دقت بیشتر کنیم به شفافی هر چه تمام‌تر اساس عقل سیاسی ایرانی و ضدیت آن با هویت‌خواهی کُردی، به خوبی نمایش داده شده است. اهورامزدا حلقه‌ی حاکمیت را به داریوش تقدیم می‌کند، داریوش دست راستش را به سوی اهورامزدا و دست چپش کمان که نماد پادشاهی است را در دست گرفته است ،بنابراین، رابطه‌ی متقابل اهورامزدا (فرمانروای جهان) و جانشینش داریوش کامل شده است و «سرپیچی از دستور پادشاه به معنی سرپیچش از نظم جهانی و نظم اخلاقی است» (گارثویت، ۱۳۸۵: ۱۱۰). پشت سر داریوش چند تن از اشراف هستند و گئوماتای مادی زیر پای داریوش نقاشی شده است. فرضیه‌ی تحقیق ما - عقل‌سیاسی ایران با مؤلفه‌های مشروعیت متافیزیکی (فره‌ایزدی)، اشرافیگری (عدالت افلاطونی)، فرهنگ دینی و... در مقابل هویت‌خواهی کُردها تکوین یافته است - به خوبی در این کتیبه هویداست. داریوش مشروعیت قدرت خود را از اهورامزدا می‌گیرد. حامیان او اشراف پارسی هستند، و غیر او که زیر پایش قرار گرفته است گئوماتای کُرد است. اساس قدرت و مشروعیت خود را به رخ گئوماتا و فره‌ورتیش و چیشرتخمه می‌کشد.

توجیه مشروعیت، هم برای داریوش و هم برای کوروش ضرورت داشت، زیرا که هر دوی آن‌ها غاصب بودند و از راه پیروزی نظامی به پادشاهی رسیده بودند، کوروش ارباب مادی خود را سرنگون ساخت و داریوش گئوماتا را (گارثویت، همان:۱۲۲). به همین دلیل هر دو در نبود مقبولیت مردمی به مشروعیت متافیزیکی/الهی پناه بردند. داریوش از اصول و عقاید زرتشتی برای مشروعیت بخشیدن به فرمانروایی خویش استفاده می‌کرد (همان:۱۳۱). با اتحاد دین و دولت و اتکا بر قومیت پارس و اشراف، مخالفان و عامه‌ی مردم را اهریمنی arika و دروغگو خطاب می‌کرد. در واقع دولت ابزار نظامی قوم/طبقه‌ی پارس و دین ابزار هژمونیک آن بود. در مقابل گئوماتا به جای تکیه بر مشروعیت متافیزیکی، برای حفظ قدرت خویش، با اقدامات عملی مانند بخشش مالیات و خدمت سربازی و تقسیم اموال بین عامه‌ی مردم، مشروعیت مردمی کسب کرد و وقتی پادشاهی مشروعیت مردمی را دارا باشد، نیازی به ارتش نظامی و خلق خدایان و حمایت اشراف برای کسب مشروعیت ندارد. به همین دلیل خدمت سربازی را معاف، چون نیازی به دولت قدرتمند نداشت. مالیات‌ها را بخشود چون با توجه به مشروعیت مردمی نیازی به حمایت اشراف نداشت و با توجه به مشروعیت زمینی نیازی به خدایان برای کسب مشروعیت نداشت. اگر داریوش وکوروش با اجبار سربازهای ملل دیگر را

Do Not Distribution

به جنگ می‌بردند، گئوماتا بعد از کشته شدنش بدون هیچ اجباری، تمامی ملل به حمایت از او و اقدامات وی به شورش برخاستند. همان‌طور که پیر و جوان – به قول هرودت – از آستیاگ در مقابل کوروش حمایت کردند. اما تنها حامی داریوش ارتش دولتی و اشرافیان پارسی بودند. داریوش – به قول بویس – نظم سیاسی را در ادامه‌ی نظم کیهانی اهورا می‌پنداشت و خود را قرینه‌ی زمینی اهورامزدا و هفت یار اشرافی خویش را نمادی از هفت امشاسپندان، و همان‌طور که در نظم کیهانی اهورا حاکم مطلق و به هیچ کس پاسخگو نیست، درنظم زمینی/سیاسی هم داریوش حاکم مطلق و پاسخ‌گوی هیچ کس نیست. اما ما همان‌طور که گفتیم هیچ سند و مدرکی از استناد گئوماتا به خدا برای کسب مشروعیت نداریم. قطعاً اگر هم‌چنین چیزی بود، داریوش خوشحال می‌شد پیروزی خدای خویش را بر خدای دشمن اعلام کند و با افتخار تمام در کتیبه آن را ذکر می‌کرد. اما آیین گئوماتا میترا بود، اساس میترا آیینی ضد متافیزیکی و اساس مشروعیت را قرارداد و توافق بین طرفین می‌داند، نه سلسله مراتب و قداست اولیه.

Do Not Distribution

۴- مبارزه‌ی مذهبی: زرتشت در مقابل میترا:

داریوش شاه می‌گوید:«من آیدانا - معابدی - را که گئوماتا مغ ویران کرده بود بازسازی کردم». دهه‌ها محققان در ترجمه‌ی گفته‌ی داریوش دچار سردرگمی بودند. از ترجمه‌ی آیدانا به معبد خودداری می‌کردند چون هرودت از منابع مهم تاریخ باستان ایران، منکر وجود معابد در ایران شده بود. غافل از این‌که منظور هرودت از نفی وجود معابد در ایران، معابد به شکل یونان بوده است. «امروزه این سخن هرودت که پارسیان/هخامنشیان معبد و آتشدان نداشته‌اند، اصلاً پذیرفتنی نیست» (شوارتز، همان:۸۲۹) و «در معابد هخامنشیان جای هیچ شك و تردیدی باقی نمانده است» (داندامایف، ۱۳۸۶: ۳۲۲). باستان‌شناسی وجود قربان‌گاه و محراب در هخامنشیان را تأیید می‌کند (کوك، ۱۳ ۲۶۷). بناهای آیین هخامنشی پاسارگاد نشان از تأثیر عمیق زرتشت است (هینتس، ۱۳۸۶: ۸۳). «امروزه دست کم بیست جا را در پارس می‌شناسیم که در زمان داریوش در آن‌ها آتشگاه وجود داشته است و نیایشی زرتشتی برگزار بوده است» (هینتس، همان:۳۶۸). گرشویچ نیز به درستی به نظریه‌ی بنونیست، دال بر نبودن نام‌های ملهم از کیش زرتشت در الواح تخت جمشید تردید کرده است (کوك، ۱۳۸۳: ۲۷۵). بنابراین، «معابدی که گئوماتا ویران کرده پرستش‌گاه‌های پارسی است» (ویسهوفر، ۱۳۸۹: ۹۸). ژ.اوپر، که گئوماتا را دشمن آیین زرتشت می‌داند، معابد را همان عبادت‌گاهای زرتشتی می‌داند که ویران کرد. هرتل و هرتسفلد نیز گئوماتا را دشمن معابد پارسیان زرتشتی می‌دانند (دیاکونوف: ۱۳۸۸: ۴۸۵). بنابراین، امروزه هیچ شکی باقی نمی‌ماند که منظور داریوش از آیدانا، معابد، آتش‌کده‌های زرتشتی است، که گئوماتا به دلیل میترایی بودن، آن‌ها را ویران کرد.

مسینا، ویسهوفر و داندامایف، اگر چه در بیان زرتشتی دانستن مغان بر سریر حقیقت جای دارند، اما این که گئوماتا را مغ و زرتشتی متعصب می‌دانند، راه خطا را پیموده‌اند. هرتل و هرتسفلد اگر چه در ضد زرتشتی دانستن گئوماتا راه صواب را پیموده، اما در مغ دانستن گئوماتا، و این‌که مغان ضد زرتشتی هستند، از مسیر حقیقت خارج شده‌اند. به خاطر این که هر بحثی در مورد مبارزه‌ی مذهبی داریوش و گئوماتا، منوط به روشن شدن مسئله‌ی مغان است، لازم می‌دانم قبل از ارائه‌ی هر بحثی، ابتدا مسئله‌ی مغان را روشن کنم. نظریه‌ی هرودت در مادی دانستن مغان، همانند رد معابد در ایران، قرن‌ها باعث سردرگمی‌های زیادی در میان محققان شده است. ارائه‌ی هر دیدگاهی در مورد مبارزه مذهبی سال‌های اولیه‌ی امپراطوری هخامنشیان، منوط به روشن شدن بحث مغان، ملیت و دین آن‌ها است که ما در ادامه سعی در توضیح آن داریم. فرضیه‌ی ما این است که مغان نه مادی، بلکه روحانیون پارسی، یا حداقل روحانیون آزادی بودند که مانند روحانیون اسلام، از ملیت‌های مختلف که دین اسلام را تبلیغ می‌کردند، مغان نیز دین زرتشتی را تبلیغ می‌کردند. گئوماتا نه مغ، بلکه ضد مغ و لاجرم ضد زرتشتی بود.

Do Not Distribution

ـ مغان، دین و قومیت آن‌ها:

مانند بسیاری از مسائل دیگر تاریخ ایران، مسئله‌ی مغان نیز به تحریف کشانده شده است. تحریفی که ریشه در انحراف حقایقِ تاریخی، توسط دستگاه حاکم امپراطوری هخامنشی داشته، که ابوالمورخین نیز به آن مُهر علم تاریخ زده است. با توجه به اطلاعات امروزی و تضاد نظریه‌ها با هم، هرگونه اظهار نظری در این زمینه در حد ماجراجویی بیش نخواهد بود. با توجه به این‌که اکثر نظریه‌های موجود در این زمینه، در حد فرضیه‌های اثبات نشده‌ای بیش نیستند، ما هم دل به دریا زده و به طرح فرضیه‌ای جدید در مورد مغان خطر کرده، و از زاویه‌ی جدیدی مسئله‌ی مغان را مطرح خواهیم کرد.

همان‌طور که قبلاً گفتیم هر گونه نظریه‌ای در مورد مبارزه‌ی مذهبی زرتشت و گئوماتا، منوط به روشن شدن مسئله‌ی مغان است. بدون تحقیق در مورد مغان هر گونه اظهار نظری در این زمینه آب در هاون کوبیدن است و اگر چه بحث در این زمینه دریایی است بباید به قدر تشنگی چشید.

نظریات گوناگونی در مورد مغان و ارتباط آن‌ها با دین زرتشت ارائه شده است؛ برخی از محققان مانند دارمستتر، شدر و مسینا مغان را استادان واقعی زرتشت و زرتشت را مغ می‌دانند (علی اف، ۱۳۸۸: ۴۵۷). مسینا از محققانی است که به طور تخصصی در زمینه‌ی مغان و ارتباط آن‌ها با دین زرتشت تحقیق کرده است، وی اشاره می‌کند که در دین زرتشت دو سطح روحانیون وجود داشته‌اند؛ گروهی که برای عموم بودند که وی آن‌ها را Soziallehre می‌نامد و دسته‌ی دیگر که رموز دین را در اختیار داشتند، مغان بودند که نجبا و شاهزادگان را آموزش دینی می‌دادند و از اولین پیروان دین زرتشت بودند (Messina,1929,313-320) وی منکر این است که مغان طبقه‌ی روحانی از ماد بودند و آن‌ها را پیروان زرتشت می‌داند (Messina,1930,14). برخی دیگر مانند؛ هرتل، هرتسفلد، استرووه، ویدن‌گرن، هینتس و رضی، مغان را دشمن دین زرتشت و تحریف کننده‌ی آن می‌دانند. از میان مورخین قدیم، هرودت، مغان را قبیله‌ای مادی، استرابون پارسی می‌داند. در میان محققین جدید نیز هرتل، هرتسفلد، ویدن‌گرن و... مغان را قومی مادی می‌دانند اما مسینا مغان را طایفه‌ای پارسی و داندامایف و بویس نیز در مادی بودن مغان شك کرده‌اند. اگر چه در روزگار باستان هم می‌دانستند همه‌ی مغان مادی نیستند (داندامایف، ۱۳۸۶: ۲۰۹)، اما نظریه‌ی هرودت در این زمینه بر تاریخ غالب شد که مغان را قبیله‌ای مادی معرفی کرده است.

مورخان طرفدار مادی دانستن مغان، و این‌که مغان را ضد زرتشتی دانسته‌اند به دلایلی چند تکیه می‌کنند که ما در ادامه به بررسی هر کدام از استدلالات آن‌ها و نقد نقاط ضعف آن‌ها خواهیم پرداخت، تا ثابت شود که مغان نه تنها مادی نبودند بلکه ایرانی/پارسی، و نه تنها ضد زرتشتی نبودند بلکه زرتشتیانی متعصب و پیروان اولیه و مبلغان اصیل دین زرتشتی بودند.

قبل از آن‌که استدلال‌های خودمان را در رد مادی بودن مغان بیاوریم، لازم است نگاهی به دیدگاه آلبرت دو یونگ که به سادگی هر چه تمام‌تر فرض مادی بودن مغان را به چالش می-

Do Not Distribution

کشد، بیندازیم: «فرض وجود مادی بودن مغان بر دو شاهد ناچیز متکی است، شاهد جزئی نخستین این است که در صورت بابلی سنگ‌نبشته‌ی داریوش در بیستون، واژه‌ای را که شاید بتوان مادی خواند کنار نام گئوماتا گنجانده‌اند که کسی به آن توجه نکرده است، زیرا داریوش هرگز از ذکر این واقعیت که گئوماتا از مادها است، غفلت نکرده است. هرودت نیز از شش قبیله‌ی مادها نام می‌برد و شش اسم ذکر می‌کند که نمی‌توان نام‌ها را واقعاً فهمید مثل ماگوی Magoi که بدون هیچ دلیل موجهی نامی را که می‌توان به چندین صورت تفسیر کرد به این صورت قلب شد که مغ‌ها یکی از قبایل ماد بوده‌اند، که به صورت طبقه‌ی روحانی درآمده‌اند. این‌طوری گول‌مان زده‌اند و عواقب آن تماشایی بوده است، سیلی از گمانه‌زنی راه افتاده است که اکثر آن بسیاری از جوانب آیین زرتشتی را که فهم آن دشوار می‌نمود به تأثیر زیان‌بار این مغان مادی نسبت می‌دهند. بسیاری از پژوهشگران، حتی چند تنی از بزرگ‌ترین محققان با گام نهادن در این راه، تصویری از الهیات زرتشتی اولیه برای خود ساخته‌اند که در گذشته به خود زرتشت پیامبر می‌رسید و نسل‌های بعدی به ویژه مغان مادی آن را به انحراف کشانده‌اند» (یونگک، ۱۳۹۵: ۱۳۸ – ۳۹). یونگک براستی در این مطلب کوتاه حقایق ناگفته‌ی بسیاری را روشن می‌کند، مانند این‌که واژه‌ی به کار رفته در متن هرودت و کتیبه‌ی بیستون، با مسامحه به مغ ترجمه شده است و امکان دارد واژه معنای ماد را بدهد نه مغ. اکنون نقد دلایل ذکر شده در مادی دانستنِ مغان.

از مهم‌ترین منابع و تکیه‌گاه‌های محققانی که مغان را قومی مادی می‌دانند، استناد به نظریه‌ی هرودت است که هم مغان را یکی از شش قبیله مادی دانسته است و هم گئوماتا را مغی مادی معرفی کرده است، که در ادامه به بررسی آن خواهیم پرداخت تا بفهمیم گفته‌های هرودت تا چه حد سندیت دارد.

از نظر دیاکونوف از میان شش قبیله‌ای که هرودت نام می‌برد، بوسیان، پارتاکنیان، استروخاتیان، آریزانتیان، بودیان و مغ‌ها، فقط قبیله پارتاکنیان در ناحیه اصفهان ریشه ایرانی دارد و آریزانتیان نیز اشتقاق روشنی از ریشه‌ی ایرانی دارد که چون آریزانتیان در میان دیگر قبایل به نام قبیله‌ی آریایی‌ها مشخص گشته‌اند پس دیگر قبایل مادی نمی‌توانستند منشأ آریایی داشته باشند، یعنی ایرانی نبودند. توده‌ی اصلی مادها از کوتیان و عیلامی زبانان و قبایل کاسیان که زبان نورسیدگان هنداروپایی را کسب کرده بودند، تشکیل می‌شد. مغ‌ها و آریزانتیان در مشرق ماد زندگی می‌کردند نزدیك رغه، تهران کنونی، بوسیان در همدان و بودیان غربی‌ترین قبیله‌ی ماد بودند. هرودت در قرن ۴ ق م، دورانی که ایرانیان – هخامنشیان – بر ماد مسلط شده بودند کتاب را به نگارش درآورد، یعنی در دوران ایرانی شدن و نفوذ ایرانیان در ماد، اسامی قبایل مادی را به نگارش در آورده است به این معنی که بعدها با تصرف سرزمین ماد، قبایلی از اشرافیت ایرانی به خاك ماد نفوذ کرده‌اند و همان‌طور که بعد از تصرف به دست اعراب قبایلی از اعراب به آن جا مهاجرت کردند. بنابراین، ذکر قبایل ایرانی در اتحادیه‌ی ماد در کتاب هرودت، دلیل موثقی در حضور آن‌ها در اتحادیه‌ی ماد در قرن ۷ ق. م، نبوده است. هرودت در نام گذاری قبایل پارسی نیز اسم قبایلی را در تشکیل امپراطوری

هخامنشیان پارسی آورده، که قبلاً نبوده و احتمالاً بومی یا سکایی بوده‌اند و بعد با اتحاد سیاسی یا اظهار تابعیت به زیر سلطه‌ی پارسی‌ها رفته‌اند. (زرین‌کوب، ۱۳۶۸، ۸۵). برای مثال ساگارتیان را از قبایل پارسی می‌داند (خدادایان،۱۳۷۸: ۴). همان ساگارتیایی‌هایی که بعد از فره‌ورتیش به رهبری چیثرتخمه بر علیه داریوش رهبری قوم ماد را بر عهده گرفت (بریان،۱۳۸۱: ۱۸۳) که هرتسفلد و هینتس به درستی ساگارتیاها را مادی و از اجداد کُردهای امروزی می‌دانند (هرتسفلد در نیکیتین، ۱۳۷۷، ۴۹. هینتس، ۱۳۸۶، ۵۵). اما احتمالاً بعد از شکست چیثرتخمه از داریوش، ممکن است ساگارتیاها و نخبگان نظامی آن‌ها به تابعیت یا انقیاد پارس‌ها تن داده یا حتی بخشی از آنان به مناطق پارس به اجبار مهاجرت داده شده باشند، به همین دلیل هرودت آن‌ها را در ردیف اقوام پارسی آورده است. بنابراین، همان‌طور که ساگارتیاها که هرودت جزو قبایل پارسی آورده، نه پارس، بلکه مادی بوده‌اند، مغ‌ها نیز که هرودت جزو قبایل مادی آورده، نه مادی بلکه پارسی یا ایرانی بوده‌اند.

هرودت هم‌چنین گئوماتا را مغ مادی معرفی کرده است. از این نظریه‌ی هرودت دو تفسیر متفاوت می‌توان برداشت کرد. آیا محرز بودن مادی بودن قیام گئوماتا، و سپس تبلیغات ایدئولوژیك داریوش در مغ معرفی کردن گئوماتا، باعث شده است که نظریه‌ی مادی بودن مغان، شکل بگیرد یا پیش فرض مادی بودن مغان و سپس معرفی شدن گئوماتا به عنوان یك مغ توسط داریوش باعث شده که نظریه‌ی مادی بودن قیام گئوماتا شکل بگیرد.

داندامایف می‌گوید که: «چون داریوش گئوماتا را مغ معرفی کرده بود، به هیچ وجه نظر نژادی نداشته، ولی تدریجاً مؤلفان متأخر یونانی از هرودت به بعد به اشتباه این‌طور پنداشته‌اند که مغ فقط از ماد بوده است. به همین دلیل، قیام گئوماتا را که از طرف داریوش مغ معرفی شده و مورخان یونانی مغان را مادی می‌دانستند، باعث شد قیام را مادی تفسیر کنند» (داندامایف، همان، ۲۰۹). در جواب باید گفت که نتیجه‌ی این استدلال معکوس است. برای مورخان قدیم که فاصله‌ی نسبتاً کمی با قیام گئوماتا داشتند، محرز بود که قیام، شورشی مادی بر علیه سلطه‌ی پارسیان بوده است، اما چون همان‌طور که بعضی از محققان، اشاره کرده‌اند هرودت اطلاعات خود در مورد قیام گئوماتا را از نوادگان هفت اشرافی قاتل گئوماتا گرفته بود (کوك، گرشویچ، ۱۳۸۷ :۲۴۰) و داریوش نسخه‌هایی از کتیبه‌ی بیستون را به تمامی سرزمین‌ها از جمله یونان فرستاده بود، هرودت و دیگر مورخان یونانی، از یك طرف مادی بودن قیام برای آن‌ها محرز بود و از طرف دیگر اطلاعات به دست آمده ناشی از تبلیغات ایدئولوژیك داریوش، قیام را مغ معرفی کرده بود، و پیش فرض مادی بودن مغ‌ها در ذهن نویسندگان باستان شکل گرفت. بنابراین، نه آن‌طور که داندامایف می‌گوید مادی معرفی شدن قیام توسط مورخان یونانی، به دلیل مادی دانستن مغان بود، بلکه برعکس مادی معرفی شدن مغ‌ها، به دلیل مادی دانستن قیام گئوماتا بود. «تأکید بر این که یونانی‌ها تنها به این دلیل گئوماتا را اهل ماد دانسته‌اند که مغ دانسته شده کاملاً بی‌مورد است» (علی اف، همان، ۴۳۱) در روزگار باستان هم می‌دانستند همه‌ی مغان مادی نیستند (داندامایف، همان، ۲۰۹)، پس مادی دانستن گئوماتا از سوی یونانیان بیانگر یك واقعیت تاریخی بوده است (علی اف، ۱۳۸۸، ۴۳۱). بنابراین، صغری کبراهای داندامایف به طور قطعی به نتایجی که او از آن‌ها

Do Not Distribution

گرفته، منجر نمی‌شود و نتایج معکوس را می‌توان از آن‌ها استنباط کرد. همان‌طور که اشاره شد و داندامایف هم به آن اذعان دارد، بسیاری از مورخان قدیم و جدید شکی در ویژگی مادی بودن قیام گئوماتا ندارند. در روزگار باستان نیز همان‌طور که خود داندامایف نیز اشاره کرده است، می‌دانستند که مغان مادی نیستند (داندامایف:همان). بنابراین، نه تنها مادی دانستن مغان باعث شکل‌گیری نظریه‌ی مادی بودن قیام گئوماتا نشده است، بلکه برعکس محرز بودن مادی بودن قیام باعث شده است که گئوماتا مغ معرفی شود، آن هم نه به این دلیل که گئوماتا مغ بود بلکه ناشی از تبلیغات سوء داریوش باعث شد که گئوماتا مغ معرفی و مغان، مادی مشهور گردند. نویسندگان باستان مانند افلاطون و هرودت و... شکی در مادی بودن قیام نداشتند، اما چون از مجرای تبلیغات داریوش از چگونگی واقعه خبردار شدند و داریوش برای تحقیر، گئوماتا را مغ معرفی کرده بود، گئوماتا را مغ و لاجرم نظریه‌ی مادی بودن مغان شکل گرفت.

بسیاری از محققان همسانی گفته‌های هرودت با کتیبه‌ی بیستون را دلیلی بر اعتبار تاریخ هرودت می‌دانند، اما این نه اعتبار تاریخ هرودت، بلکه باعث بی‌اعتباری کتاب تاریخ هرودت می‌شود. «همگرایی کلی هرودت و داریوش سبب اطمینان نیست، متن بیستون در تمام ایالات منتشر شد آیا هرودت به آن مراجعه کرده است؟» (بریان، ۱۳۸۰، ۱۵۳). «داریوش که به یاری زبان‌های اصلی امپراطوری، فعالیت دامنه‌دار تبلیغاتی را آغاز نموده بود، کتیبه را به زبان‌های دیگر ترجمه کرد، ازجمله به زبان یونانی و در میان اهالی یونان انتشار داد» (داندامایف، ۱۳۸۶: ۱۸۳). هرودت هم از ترجمه‌های کتیبه در یونان استفاده کرده است، حتی رالین سن می‌گوید: «بعضی از نکات هرودت حاوی ترجمه‌ی تحت الفظی کتیبه است – از یک مادر و پدر... –... و تحت تأثیر روایت کتیبه، سمردیس را مغ ذکر کرده است» (همان:۱۸۶). هرودت اطلاعات مربوط به گئوماتا را از زوپیروس یا اوتانس، از هفت اشرافی پارسی قاتل گئوماته گرفته است چرا که «داستان او با ادعای هفت نفر تطبیق می‌کند. هرودت با فرزند مگابیزوس، زوپیروس، که به آتن گریخته بود آشنایی داشت و اوتانس که در حاشیه‌ی یونان فعالیت می‌کرد» (کوک، گرشویچ، ۱۳۸۷ :۲۴۰). «کوشش داریوش در رسمیت دادن به شورش گئوماتا موفق بود، همه جز آشیل، بردیا را مغ نامیدند... پس با نظر هرتل مبنی بر عدم وابستگی هرودت به کتیبه‌ی بیستون نمی‌توان موافقت کرد» (داندامایف، همان:۱۸۱). بنابراین، همسانی گفته‌های هرودت با کتیبه‌ی بیستون، نه دلیلی بر صدق گفتارهای هرودت، بلکه شک و تردید را در مورد وی بیشتر می‌کند. همان‌طور که در مورد داستان کوروش – به قول هرتسفلد – روایات اساطیری شده‌ی کیانی را به جای تاریخ بازگو کرده است، در مورد قیام گئوماتا نیز روایت برساخته و ایدئولوژیك داریوش را به جای تاریخ بازگو کرده است و در نبود دیگر منابع تاریخی، قرن‌ها باعث سردرگمی محققان شده‌است. مسئله بر سر جزئیات تاریخ هرودت نیست، مسئله بر سر بودن و یا نبودن خود هرودت است، کسی نیست بگوید آیا اگر هرودت نبود این همه انحراف در تاریخ شکل می‌گرفت؟ هرودت با نوشتن تاریخ، تاریخ را بی تاریخ و سیاست را اسطوره کرد.

یکی از ریشه‌های این همه انحراف در آگاهی تاریخی در مورد مغان و اشتباه مادی خواندن مغان و مغ خواندن گئوماتا، در همین تحریف شاه – داریوش – و بازگویی آن توسط هرودت

Do Not Distribution

است. به این معنی که عادت شاهان و صاحبان قدرت است که همیشه مخالفان خود را با القابی تحقیر آمیز معرفی کنند. حتی امروزه نیز فعالان سیاسی کُرد را با القابی چون اراذل و اوباش، قاچاقچی و... معرفی می‌کنند. داریوش برای جلوگیری از شورش‌های بعدی مادها، و این که طرفداران گئوماتا را که هفت ماه از وی اطاعت کردند، تحقیر کنند، گئوماتا را مغ معرفی کرد، که شایستگی شاهی را نداشته است. داریوش با وارونه کردن تاریخ، خودِ غاصبش را از خاندان شاهی، و گئوماتا را مغی غاصب معرفی کرد. همان‌طور که کوروش یاغیگری خود را به شاهی خدادادی، و پادشاهی آستیاگ را به اژدها و هیولا تعبیر کرد. در ترس از جریحه‌دار شدن احساسات مادها و شورش‌های بعدی آن‌ها، کشت و کشتاری که از مادها کرد را، کشتار مغان معرفی کرد. بنابراین، نه مانند هرودت و بسیاری از محققان معاصر کشتار مغان صورت گرفته است و نه مانند مارکوارت تمامی‌کشتار ناشی از تحریف واژه‌ی باگیادیش به مغ‌کشی است. مارکوارت می‌گوید احتمال این جشنِ مغ‌کشان، همان باگایادیش bagayadis – جشن مهرگان – است که واژه‌ی مغ به جای خدا – بغ – شنیده شده است (مارکوارت به نقل از ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۲۰۱). «این که معنای مغ کشان را اشتباهی از واژه‌ی یك جشن گرفته باشند و همه‌ی نسل‌های بعدی این اشتباه را پذیرفته باشند، براستی جسورانه و غیر ممکن است» (ویدن‌گرن، همان:۲۰۲). داریوش برای سلب مشروعیت از گئوماتای مادی و کسب مشروعیت برای غصب خود، و برای تحقیر شورش مادها، گئوماتا را مغ معرفی می‌کند که وانمود کند مغان صلاحیت پادشاهی را ندارند. برای جریحه‌دار نکردن احساسات مادی‌ها، کشت و کشتار آن‌ها را به نام کشتار چند مغ بی‌ارزش جلوه می‌دهد. بنابراین، همان‌طور که ویدن‌گرن اشاره کرده است این که همه این کشت و کشتار را که حافظه‌ی نسل‌های بعدی نیز آن را حفظ کرده است، صرفاً تحریف یك واژه بدانیم کاری جسارت‌آمیز است، کشتار صورت گرفته است اما نه کشتار مغان بلکه کشتار مادها که برای تحریف و عدم حساسیت مادها آن را کشتار مغان معرفی کردند، همان‌طور که امروز کشتار فعالان سیاسی کُرد را کشتار قاچاقچیان و اوباش معرفی می‌کنند. پس کشتار مغان شکل نگرفته است، همان‌طور که مارکورات و داندامایف نیز اشاره کرده‌اند با توجه به اهمیت و نفوذ روزافزون مغان در دستگاه حکومتی داریوش و هخامنشیان، امکان دشمنی داریوش با مغان و کشتار آن‌ها نبوده است. اما داریوش می‌خواست جدا از تحقیر مادها، به مغان زرتشتی که در حال رشد بودند، هشدار دهد که به قدرت حکومتی دست اندازی نکنند. «داریوش خود را برقرارکننده‌ی نظام ایزدی می‌خواند، کشمکش بین داریوش و مغان کشمکشی بین دو مذهب نیست: داریوش دین نو نمی‌آورد، جمع مغان را بر هم نمی‌زند، مبارزه‌ی داریوش با مغان کوششی بود برای آن که خود را مرجع عالی دینی بشناساند» (کلنس در یونگ، ۱۳۹۰: ۱۳۶). مغان رشد زیادی کرده بودند و این که کمبوجیه رهبری دربار را در غیاب خویش به یك مغ می‌دهد، نشان از نفوذ فوق‌العاده‌ی مغان زرتشتی در دستگاه سیاسی هخامنشیان داشت. داریوش مدام گئوماتا را به عنوان طبقه‌اش مغ صدا می‌زند که این پیام نیرومند را نیز بدهد، طبقه‌ی مغان حق تصرف جایگاه شاهی را ندارند چون داریوش سعی در بازیابی نظم ایزدی دارد که جامعه را به شاه، طبقات روحانیون، جنگاوران و کشاورزان تقسیم

Do Not Distribution

می‌کند (یونگ، همان:۱۳۸). داریوش بدون واسطه‌ی زرتشت، خود را مستقیماً نماینده‌ی اهورامزدا معرفی می‌کند که دلایل آن را پایین‌تر در مبحث اساطیر ارائه می‌دهیم.

داریوش چون هنوز در زمان شورش گئوماتا، شورش مادها مانند فره‌ورتیش شکل علنی به خود نگرفته بود، برای تحریف آن، کشتار مادها را به کشتن مغ معرفی کرد. «داریوش که قیام نافرجام توده‌های مردم – گئوماتا – را سرکوب کرده بود، می‌بایست خاطره‌ی قیام و برنامه‌ی اجتماعی آنان را نیز می‌زدود که به نظر می‌آید جشن مغ کشان که هرودت به آن اشاره دارد در خدمت تحریف و مسکوت گذاشتن منشأ تاریخی آموزه‌ی قیام بوده است تا بیهودگی قیام را به مغلوبان نشان دهند» (مقدمه‌ی صادقی بر کتاب قیام گئوماتا ویسهوفر، ۱۳). داریوش زیاد اصرار دارد گئوماتا را از طبقه‌ی مغان بداند و با این عنوان او را نسبت به حکومت نالایق بداند (مشکور، بی تا:۱۵۶). این همان هنری است که داریوش نه تنها به سرکوب و کشتار مادها دست می‌زند، سعی در بی‌حافظه‌گی و تسخیر ذهنیت مادها نیز دارد که از اقدامات او در این جهت، تحریف مهر از بهار به پاییز برای این که خاطره‌ی پیروزی مادها را خاطره‌ی شکست آنان کند. جشن‌های مادی چون مهرگان بهاری را مصادره، معنا، زمان و «دیگری» و زمان آن را تغییر داد که موفق نیز شد، چندان‌که بعد از هزاران سال، کُردها نوروز را با سازه‌های معنایی جشن می‌گیرند که داریوش به آن قالب کرد، مانند ضدیت با آژی‌دهاك/آستیاگ و کاوه دوستی که قبلاً (میترا، بهار یا پاییز) گفته‌ام. مارکوارت نیز به درستی کشتار مادی‌ها (که مارکوارت کشتار مغان می‌داند) را آغشته با مهرگان می‌داند، یعنی مهرگان بهاری به پاییز منتقل، چون شکست گئوماتا در پاییز بود، و کشتار مادها، در این جشن است. جشن بهاری پیروزی ماد بر پارس و آشور و... جشن شکست و کشتار خودِ آن‌ها می‌شود.

بنابراین، هرودت، ناشی از سوء تبلیغات داریوش در تحقیر و تحریف گئوماتا، اشتباهاً گئوماتا را مغ معرفی می‌کند و چون از قبل مادی بودن قیام برای وی و تمامی نویسندگان باستان محرز و بدیهی بود، ناخواسته مادی بودن مغان در ذهن وی شکل گرفته و اشتباه تاریخی بزرگی، یعنی مادی بودن مغان در تاریخ ثبت گردید.

همان‌طور که گفتیم کشتار داریوش نمی‌توانست کشتار مغان باشد. چون مغان در دستگاه داریوش نه تنها موقعیت خود را از دست ندادند، بلکه روز به روز موقعیت و مقام و اعتبار آن‌ها افزون‌تر می‌گردید. به دلیل اتحاد دولت هخامنشی و دین زرتشت از زمان کوروش، مغان از همان ابتدا دین‌یاران رسمی هخامنشیان بودند و تا به آخر مقام خود را حفظ کردند. کوروش قربانی‌های خدایان را به دست مغ‌ها سپرد (گزنفون، بی تا :۱۴۹) و حتی – به قول نیکولاس داماسئوس (دمشقی) – تعلیم و تربیت کوروش مطابق فلسفه‌ی مغان بوده است (رضایی، ۱۳۸۴: ۳۲۶). «مغان در همان روز به تخت نشستن کوروش قدرتمند بودند. گواه نفوذ آنان آتشدان‌ها و آرامگاه‌ها و منیهات و منکرات است...» (بویس، ۱۳۷۵: ۱۰۰). گزنفون می‌گوید: ایرانیان در مسایل مربوط به خدایان پیروی از روحانیون را از هر چیز دیگر با اهمیت‌تر می‌دانند (گزنفون، همان،۳۱۵). استقرار طبقه‌ی مغان را کار کوروش بزرگ می‌داند (همان:۳۱۶). «کوروش پس از پیروزی بر آستیاگ جامعه‌ی روحانیت زرتشتی را پایه‌گذاری کرد» (بویس، ۱۳۷۵: ۳۱۶). مغان در میان پارسیان، برگزار کننده‌ی آیین پرستش هستند (هرودت به نقل از

Do Not Distribution

بریان، ۱۳۸۰: ۱۴۷). از زمان فرمانروایی کوروش و کمبوجیه بعضی از مغان پیوسته از ملازمان رکاب شاه بودند. به گفته‌ی پلینی این مغان بودند که توصیه کردند مقبره‌ی کوروش به طرف شرق باشد (کتاب ۶ فصل ۱۱۶). مغان در همه جا در معیت شاه بوده‌اند. کمبوجیه نیز مغان را به دربار راه داد (یونگ، ۱۳۸۵: ۴۶) و پاسبانی از آرامگاه کوروش که مقدس‌ترین میراث ملی ایرانیان و جایگاه تاج‌گذاری خسروان آنان در اختیار مغان بود (شهبازی، بی تا: ۴۱۲). کوروش مغ‌ها را به مقام دین‌یاری در امپراطوری پارس منصوب کرده بود. مغ‌ها نگهبان آرامگاه داریوش و نگهبان آتش و... بودند. گزنفون آن‌ها را دین‌یاران سرتاسر امپراطوری هخامنشی و استرابون آن‌ها را پارسی می‌داند (ویسهوفر، ۱۳۸۹: ۹۲). پارسیان از لحاظ مذهبی تحت ریاست مغان قرار داشتند (مشکور، بیتا، ۲۳)، دین زرتشت در آخرین سال‌های حکومت کوروش پیشرفت کرده و مغان مهم شدند (همان:۳۴). توتم هخامنشیان عقاب بال گسترده بود و مغان با احترامی که برای هخامنشیان قائل بودند، پرچم عقابی آنان را حفظ کرده و به شکل فروهر که اهورامزدا معروف شده، حفظ کردند (رضی، ۱۳۸۵: ۶۴ – ۶۵). بنابراین، دین و آیین مغان با دین و آیین پارسیان یکسان است (دارمستتر، ۱۳۸۲: ۱۹۶).

پس از کوروش و کمبوجیه نیز، در دربار داریوش جایگاه و نفوذ مغان افزایش یافت. برخلاف روایت هرودت، اسناد نشان می‌دهد که مغ‌ها هم‌چنین در دوره‌ی داریوش فعال بودند. هرودت اشاره به کشتار مغان در زمان داریوش می‌کند، اما این روایت او احتمالاً ناشی از برداشت غلط وی از کشتن مغ گئوماتا... ساخته شده است (شوارتز در دهباشی، ۱۳۸۸: ۸۲۲). هم‌چنان که هرودت هم نقل می‌کند مغان از اعضای ثابت دربار هخامنشی بودند (شوارتز، دهباشی، ۱۳۸۸: ۸۲۵). بنابراین، نظریه‌ی مغ کُشی داریوش هم باید زیر سؤال برود (داندامایف، ۱۳۸۶: ۳۳۶) دارمستتر بارتولد، مارکوارت و مسینا هم گفته‌اند که از طرف داریوش و شاهان بعدی، هیچ‌گونه مناسبات خصمانه با مغ‌ها وجود نداشته است و مغ‌ها اهمیت خاصی در هخامنشیان داشته‌اند (همان:۳۳۶). «مغان از همان ابتدای سلطنت داریوش نقش مهمی در دربار پادشاه داشته‌اند و در پایتخت کشور تخت جمشید و... می‌زیستند و در تخت جمشید در میان تصاویر در کنار داریوش، مغ در حالت دعا دیده می‌شود... داریوش در کتیبه این همه از قتل‌ها و اعدام‌های خود سخن می‌گوید، هیچ اشاره‌ای به قتل مغ‌ها ندارد... پس نظریه‌ی هرودت و کتزیاس مبنی بر کشتار مغان وجود نداشته است» (داندامایف، همان:۲۰۴). داریوش نه تنها هیچ ضدیتی با مغان نداشته، بلکه در مبارزه با دشمن مشترک، با آن‌ها متحد بوده است. دروغگو و اهریمن خواندن شورشیان ماد، توسط داریوش، با دیو خواندن مادها در کتاب وندیدادِ مغان، همسان است. حتی اومستد می‌گوید: «قوانین جزایی داریوش احتمالاً بنیان کتاب وی دیوداد– قانون ضد دیو – را تشکیل داد...» (کوک، ۱۳۸۳: ۱۳۷).

هرودت می‌گوید: آستیاگ مغان را از دم تیغ گذرانید. مغانی که به شاه توصیه کرده بودند بگذارد کوروش دربار را ترک کند و برخی مغان با شورشیان و پارسیان روابط برقرار کرده

Do Not Distribution

بودند و این مغان در دربار کوروش دوم و کمبوجیه احترام خاصی یافتند (دیاکونوف، کمبریج، ۱۳۸۷: ۱۷۵). پس مغ بودن قیام گئوماتای مادی به دلیل دشمنی مغان به ماد در هم‌کاری با کوروش و احترام آن‌ها در دربار پارس، منتفی است چون اگر قیام گئوماتا قیام مغان بود، باید مغ‌ها به جای موقعیت در دربار پارسی، سرکوب می‌شدند.

داندامایف از یك سو، مغ‌کشی را زیر سؤال می‌برد از سوی دیگر، قیام گئوماته را، قیامِ مغی – زرتشتی معرفی می‌کند، برای حل تضاد باید این را پذیرفت، قیام گئوماتا قیام مغان نبوده است، چون اگر قیام مغان بود، مغ‌کشی هم دور از انتظار نبود که خودِ داندامایف آن را به چالش می‌کشد و مغان آن‌طور که خودِ داندامایف تأیید کرده است، موقعیتی در دربار پارسی داریوش نمی‌یافتند. غیرمنطقی است که از سویی داریوش سرکوب کننده‌ی قیام مغان باشد از سویی دیگر، مغانِ سرکوب شده‌ی داریوش در دربار وی موقعیتی به دست بیاورند. قیام اصلاً ربطی به مغان نداشته است، بلکه قیام ملی مادها بوده است و برای تحقیر، مغ معرفی شده است. همان‌طور که دیاکونوف هم می‌گوید، واژه‌ی مغ جنبه‌ی دشمنی و یا تحقیر را نشان می‌داد. به قول اومستد داریوش برای تحریف گئوماتا را مغ معرفی کرده است، که با انتخاب نقشِ مجوس، داستان را قابل قبول‌تر کند (بویس، ۱۳۷۵: ۱۳۰). داریوش نیز به خوبی می‌دانست که گئوماتا و قیام وی، قیام مغان نبوده و نفرت مادی‌ها از مغان را به خوبی می‌دانست که کشتار مادی‌ها را کشتار مغان معرفی کرد، که باعث شورش بیشتر مادی‌ها نشود. بنابراین، نظریه‌ی داندامایف که از یك طرف شورش را کار مغ‌ها، و از طرف دیگر نظریه مغ کشی را رد می‌کند، پارادوکس است. اگر شورش واقعا کار مغان بوده‌است، ناگزیر کشتاری هم توسط شکست دهنده آنان، داریوش، از آن‌ها شده‌است.

اما اگر مغ کُشی در کار نبوده است چرا این همه در خاطره‌ها محفوظ ماند؟ ما قبلاً گفتیم – رجوع شود به مطلب میترا: بهار یا پاییز – که مهرگان جشنی مادی و در بهار بوده است که بعداً ناشی از تحریفات ایرانیان، به پاییز منتقل شد. ایرانی‌ها – به قول بویس – جشن پاییزی خود را دوباره نامگذاری کردند و به مهرگان ملقب گرداندند. اشاره کردیم از دلایل اصلی تحریف مهرگان، از بهار به پاییز، سیاسی بوده که روز پیروزی مادها را روز شکست آن‌ها، و روز شکست آن‌ها را روز پیروزی خود گردانند. به این معنی که اکثر قیام‌ها و پیروزی‌های مادها در بهار و هنگام جشن مهرگان آن‌ها بوده است. از پیروی بر آشور تا قیام گئوماتا، و روزهای پیروزی پارس‌ها بر مادها از پیروزی فریدون بر ضحاك گرفته تا داریوش بر گئوماتا، و پیروزی «زو بر افراسیاب» در پاییز بوده است. حتی «پیروزی قباد بر مزدکیان در جشن مهرگان بود همان‌طور که داریوش گئوماتا را در مهرگان قتل عام کرده بود» (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۴۲۵) «هم کشتار مزدکیان و هم سقوط ضحاك در مهرگان روی داد» (خسروی، بی تا:۸) و چون به قول «بنونیست» میترا در مرکز ثقل اساطیر بود و قادر به پاك کردن خاطره‌ی آن نبودند؛ به جای نابود کردن آن، جشن را تحریف از بهار به پاییز و از قرارداد به خورشید مبدل کردند تا خاطره‌ی پیروزی مادها را خاطره پیروزی خود – پارس‌ها – بر مادها، یعنی خاطره‌ی شکست آنان (مادها) کنند. داریوش به عنوان بخشی از تبلیغات خود، جشنی را به مناسب کشتن

Do Not Distribution

مجوسی – نه قتل عام مغان – بنیان گذاشت که سالگرد به قدرت رسیدن او – نه قتل عام مغـان – بوده است (بویس، ۱۳۷۵: ۱۳۲ – ۱۳۳).

مارکوارت می‌گوید مغ کشی انحرافی از جشن میترا است، «روز کشته شدن گئوماتا بـا روز جشن میترا مقارن بود، شاید به عمد برای این‌که آمادگی دفاع نداشـته باشـند... تقـارن جـشن باگایادیش با روز قتل گئوماتا موجب شد که افسانه‌ای درباره‌ی این روز به وجود آید. واژه‌ی bagayada محتملاً به عنوان magzati «مضروب ساختن مغ‌ها» تلقی شد» (دانـدامایف، ۱۳۸۶: ۲۰۲). درست، اما این‌که منکر هر گونه کشت و کشتار باشیم، مقرون به صحت نیست. داریـوش خاطره‌ی جشن پیروزی مادها در بهار را به پاییز منتقل کرد و کشتار مادها را عامدانه به کـشتار مغان معرفی کرد و روز پیروزی مادها را به روز شکست آن‌ها مبدل کـرد. (رجـوع شـود بـه میترا/مهر، بهار یا پاییز).

تمام مورخان باستان مغان را زرتشتی و زرتشت را رئیس مغان می‌دانند. گسترش دین زرتشت از شرق – بلخ – به غرب بوده است، لاجرم مغان شرقی و ایرانی بودنـد کـه بـا بـسط قـدرت ایرانیان مهاجر، به سمت غرب و ماد گسترش یافتند.

افلاطون و پلوتارك و نویسندگان باستان زرتشت را مغ و مغان را پیرو زرتشت دانـسته‌انـد (multon,1972,197، یاما اوچی، ۱۳۹۰: ۵۴۶). مورخان قدیم نام زرتشت را همـراه بـا مـغ می‌آورند. «امیانوس مارسلینوس قرن ۴ م، از زمان زرتشت تا به امروز مغان بـه خـدمت دینـی گماشته هستند... سیسرو یك قرن ق م، نوشته مغان در پارس از فرزانگان و دانشمندان بـه شـمار می‌آیند و تا کسی از تعالیم مغان بهره نگیرد به پادشـاهی پـارس نمـی‌رسـد... نیکـولاوس – نیکولای دمشقی قادری – از شهر دمشق نوشته است کـوروش دادگـری و راسـتی را از مغـان آموخت و حکم و قضاء در محاکمات با مغان بوده‌اسـت» (پـورداود، دهباشـی، همـان: ۱۴۰). افلاطون و بقیه‌ی یونـانی‌هـا زرتـشت را موجـد فلـسفه‌ی مـغ و نخـستین مـغ دانـسته‌انـد (boyce,ibid,261.yamauchi,469، پـــورداوود، دهباشـــی، ۱۳۸۸: ۱۴۲). ازبیـــوس و کورگیوس، زرتشت را مغ و پادشاه بلخ دانسته‌اند... موسی خورنی نیز زرتشت را مغ دانسته‌اند (همان:۴۸). افلاطون، زرتشت را مؤسس آیین مغ دانسته – وفـات ۳۴۷ – کـه بهتـرین طـرز ستایش پروردگاران و دارای افکار عالیست. ادکسوس و ارسطو نیز، زرتشت را آورنده‌ی آیین مغ که عالی‌ترین و مفیدترین فلسفه است، توصیف کرده‌اند (همان:۱۵۲). کسانتوس لیدیایی که معاصر هرودت و قدیمی‌تر از او بود، از زرتشتِ مغ نام می‌بـرد (علـی اف، ۱۳۸۸: ۵۱۲). «در نوشته‌های نویسندگان عهد باستان زرتشت مغ معرفی شده، در سنن پارسی قـرون وسـطی هـم زرتشت از مغان بوده است و مغان نیز پیرو زرتشت» (همـان:۴۵۸). زرتـشت در منـابع قـرون اسلامی نیز رئیس مغان معرفی شده است (همان: ۵۱۲). اگر مغان صنف خاصی پیش از زرتـشت بوده، در اوستا می‌بایست از آن‌ها نامی برده می‌شد (همان:۴۵۹) که قبـل از زرتـشت در هـیچ منبع تاریخی و دینی نامی از آن‌ها برده نشده است. بنابراین، مغان زرتشتی بودند (داندامایف، همان:۱۶۹. علی اف، همان:۴۵۸). بنابراین، این‌که «برخی مغان را مادی می‌دانند کـه بـا دیـن زرتشتی هخامنشی مخالف بوده‌اند، فرضی ناشـی از وهـم و محـال اسـت...» (کریـستن‌سـن،

Do Not Distribution

دهباشی، ۸۶۱). هم‌چنین محققان معاصر چون دارمستتر و جکسون، مسینا، التهایم، کامرون، دیاکونوف و... مغان را زرتشتی دانسته‌اند (دانداماییف، ۱۳۸۶: ۳۰۶) ج. مسینا به درستی مغ‌ها را صنوف روحانی می‌داند که نه از قبایل ماد، بلکه اکثر آن‌ها ایرانی و زرتشتیان متعصبی بودند (دانداماییف، ۱۳۸۶: ۲۰۹).

هرتل، هرتسفلد، کونیك، هائوپت، هیوزنیگ و دانداماییف مغ‌ها را دشمن مذهب زرتشت و هخامنشیان دوران اولیه را زرتشتی دانسته‌اند (همان:۳۰۷). این محققان معتقدند در اوستا روحانیون به نام اتراوان نامیده شده‌اند نه مغ‌ها. اما دارمستتر در این مورد توضیح کافی داده‌است که، «مغ نام قبیله‌ای است که همه‌ی آن‌ها روحانی یا کاهن نبوده‌اند، آن عده از مغ‌هایی که روحانی بوده‌اند به نام اثراوان شهرت داشته‌اند مغ نام نژاد آن‌ها، و اثروان نام روحانیون آن طایفه است» (همان:۳۰۷). بنابراین، «میان مغان و اثروان تفاوتی نیست – اثروان روحانی زرتشتی – مغان نام قدیمی تر اثروان است (علی اف، همان:۴۵۹). استرابون نیز مغ‌ها را در میان قبایل پارسی جای می‌دهد (کتاب ۱۵ فصل ۳ بند ۱، به نقل از ویسهوفر، ۱۳۸۹: ۱۶۶). بنونیست به نقل از پلوتارخ، وی نیز از تئوپومپ مؤلف سده‌ی چهارم پیش از میلاد نقل کرده، آیین مزدیسنا را تعالیم مغان نامیده است (بن ونیست به نقل از رضا، ۱۳۸۶: ۲۵۹ – ۲۶۰). بنابراین، جدایی مغان از دین زرتشت، برساخته‌ی مورخان مدرن است برای توجیه روشنفکری برساخته‌ی زرتشت که مغان آن را تحریف کرده‌اند و پایین‌تر به چرایی آن می‌پردازم.

هم‌چنین، اگر اصول و معتقدات مغان در کتاب وندیداد را با ایرانیان شرقی و زرتشت مقایسه کنیم به همسانی کامل آن‌ها پی می‌بریم. ایرانیان شرقی و زرتشتیان مانند مغان، به جای تدفین اجساد، مردگان را در معرض خوراك پرندگان قرار می‌دهند. اگر زرتشت مار را بزرگ‌ترین دروج خواند، مغان نیز کشتن مار را صواب می‌دانستند. مار در وندیداد از جانوران اهریمنی، و موبدان وسیله‌ای به نام مارگن یا مارکش داشته‌اند، زیرا کشتن مار از فرایض بود (رضی، همان:۱۸۰). «هرودت دو چیز را در مغان ذکر می‌کند، اولی این است که آن‌ها عادت دارند انواع حیوانات را بکشند... مار و مور و خزندگان را می‌کشند... و اجساد را در معرض طعمه‌ی سگ‌ها و پرندگان می‌گذارند. لازم نیست که در باره‌ی آیین زرتشت در عهد باستان زیاد بدانیم تا دریابیم که این دو چیز : کشتن جانوران زیان بخش و وانهادن اجساد برای طعمه‌ی سگان و پرندگان، نوعاً نهادهایی زرتشتی‌اند از این رو بسیاری از پژوهشگران به حق نتیجه گرفته‌اند مغان زرتشتی بوده‌اند» (یونگ، ۱۳۹۰: ۱۳۹ – ۴۰). در وندیدادِ نوشته‌ی مغان، «مکان‌های مقدس در ایران شرقی قرار دارد: بلخ و... نه در ماد. فصلی از وندیداد فهرستی از مکان‌های نجس را نام می‌برد که ماد یکی از مکان‌های نجس است و پارس را پاك و دور از اهریمن دانسته‌اند» (رضی، ۱۳۸۵: ۶۶). وندیداد خدایان مادهای باستان را در شمار اهریمنان آورده‌اند (همان:۱۰۳). «دیوان ملعون وندیداد، خدایانی مادی بودند. میان معتقدادت مادی و معتقدات مغان، تضادی چشم‌گیر بود که پس از گرایش ظاهری مغان به زرتشت شرقی، این دشمنی ادامه داشت و خدایان مادی ملعون وندیداد شدند» (همان:۱۰۴ – ۱۰۵). اگر مغان مادی بودند، چرا

Do Not Distribution

ماد نجس و پارس پاك است؟ و اگر ضد زرتشتی بودند، چرا تدفین و سایر رسوم آن‌ها مانند مارکشی در ادامه‌ی دین زرتشتی است؟

هم‌چنین، توتم مغان همان توتم پارسیان بود نه مادها «توتم هخامنشیان عقاب بال گسترده بود و مغان با احترامی که برای هخامنشیان قائل بودند پرچم عقابی آنان را حفظ کرده و به شکل فروهر که اهورامزدا معروف شده حفظ کردند» (رضی، ۱۳۸۵: ۶۴ – ۶۵). ما قبلاً بیان کردیم که گاو و عقاب توتم ایرانی‌ها، و مار و شیر توتم مادها است که مغان نیز مانند زرتشت مار را بزرگ‌ترین دشمن و گاو و آتش را مقدس می‌دانند. آتش نیز در دین زرتشت مقدس و پرستش‌گاه پارسیان بوده است پس چرا مغان مادی توتم‌های مادی را نفرین و به توتم‌های پارسی احترام می‌گذارند؟

یکی از دیگر دلایلی که باعث شده محققان مغان را مادی بدانند. واژه «رغه» است که در اوستا مکانی مقدس و جایگاه اصلی مغان و دین زرتشتی معرفی شده است. دهه‌ها پژوهشگران، رغه را ری، نزدیك تهران، که زمانی یکی از شهرهای مهم ماد بود، می‌دانستند و آن‌جا را مکان مغان و حوزه‌ی گسترش دین زرتشت که، توهم مادی بودن مغان شکل‌گرفت. اما با تحقیقات جدید مشخص شد که رغه‌ی مقدس زرتشتیان «نه ری مادی، بلکه در خاور ایران است» (بویس، ۱۳۸۶: ۲۲). رغه نه در غرب ایران، بلکه در شرق ایران است (نیولی،۱۳۸۱: ۸۵). رغه بدخشان (ایالتی در افغانستان) است (گرنت در کرتیس،۱۳۹۰: ۴۶). «گرشویچ تطبیق رغه، با ری قرون وسطی را رد می‌کند چون در اوستا به ماد استناد نشده‌است و تطبیق رغه، مرکز زرتشتی‌گری، با ری و راگا را فاقد ارزش می‌داند» (نیولی، همان: ۹۲). اگر رغه‌ی شرقی، ری مادی باشد؛ پس باید «پارای تاکنه» سیستان با «پارای تاکنه» یکی از شش قبیله ماد، طبق گفته هرودت، یکی باشد که بی‌اساس است (همان:۹۲). بنابراین، رغه‌ی مقدس زرتشتیان، نه ری ماد، بلکه مکانی در شرق ایران بوده است. مغان نه مادی، بلکه ایرانیان شرقی بودند و حلقه‌ی کاهنان در بخش شرقی ایران آغاز شد. تدوین اوستا پس از مرگ پیامبر در بخش شرقی ایران بود (همان:۲۶۴).

از دیگر دلایل درست شدن توهم مادی بودن مغان، تقدیس مادکوچك توسط مغان و سکونت آنان در آن‌جا بود که بویس در چگونگی آن توضیح منطقی دارد: «بعد از فتح ری به دست مقدونی‌ها و تصرف آن، مغان به آتروپاتن مستقل رفتند و آتش‌کده و دین را هم با خود بردند و آن را ایران‌ویج نامیدند... موبدان ماد (به ماد رفته، قادری) برای منافع خود آن مکان را جایگاه زرتشت دانستند. بنابراین، موبدان ساکن در ماد، رغه را ری معرفی کردند» (بویس، ۱۳۸۶: ۲۷–۲۹). همان‌طور که پارتیان در رقابت با «آذرگشسپ»، «آذر برزین مهر» را مقدس کردند و در مقابل حماسه‌ی کیخسرو، افسانه‌ی ویشتاسپ در آذربرزین مهر را ساختند. همانند شاه عباس صفوی که زیارت مشهد را نسبت به اماکن عرب تشویق کرد (همان:۳۲ – ۳۳)، مغان ساکن در ماد نیز، ماد کوچك را جایگاه آتش‌کده‌های مقدس زرتشت کردند که هم توهم زرتشتی بودن مادها شکل گرفت، هم توهم مادی بودن مغان. به نظر می‌رسد سکونت مغان در مادِ کوچك بر خلاف نظر بویس، دلایلی فراتر از حمله‌ی اسکندر و قبل از اسکندر بوده است، چون اسکندر از غرب، ماد، یورش آورد پس شرق مکان امن‌تری برای مغان بود. سکونت مغان در ماد در راستای گسترش دین زرتشت بر اساس سیاست هخامنشیان، برای نابودی میترا که

Do Not Distribution

همراه با گماشتن آتروپاتن (نگهبان آتش)، ساتراپ پارسی بر ماد بود، همانند استاندارها و روحانیون فرستاده شده‌ی امروزی پارس/شیعه بر مناطق کُرد/سنی و احداث آتش‌کده‌ها نیز همان احداث حسینیه‌های امروزی برای تبلیغ سیاست و دین دولتی است که قبلاً گفته‌ام.

هم‌چنین، مغان در راستای غارت پارس‌ها، هم‌چون اشراف و سپاهیانِ پارسی، بعدها زمین‌های حاصلخیز زیادی در قسمت ماد کوچک به تسخیر خود در آوردند، خاندان آتروپات از خاندان‌های مذهبی مغان ایرانی بود که در ماد کوچك، قدرت را در دست داشتند. به دلیل حاصلخیزی آن‌جا و استقرار مغان در آن، اسطوره‌ی مادی بودن مغان شکل‌گرفت. «در زمان شاپور دوم کشور ماد را کشور مغان می‌دانستند چرا که آن نواحی املاك حاصل خیزی داشت که مغان در آن به سر می‌بردند» (کریستن سن، ۱۳۷۸: ۸۳).

بنابراین رغه، به عنوان مکان و خواستگاه مغان در شرق بوده است نه ریِ مادی. اما بعد متون پلهوی، ری را رغه معرفی کردند و افق جغرافیایی رغه را به غرب و سرزمین ماد منتقل کردند، این امر جدا از رقابت‌های مغان که در بالا به آن اشاره کردیم دلایل تخصصی دیگری هم داشته است. همان‌طور که مفهوم ایران‌ویج مفهومی تخیلی بوده است که هر بار پارس‌ها هر جا را با زور شمشیر تصرف و در آن سکنا می‌گزیدند، نام آن مکان را ایران‌ویج نام می نهادند، نام رغه نیز بعدها با گسترش موبدان به غرب متغییر و به ری نسبت داده می‌شود. ری، «اپرو – ویمنه» به معنی «شك‌های شدید» ترجمه شده است، به این معنی که با وجود تبلیغات شدید مغان زرتشتی/ایرانی در میان مردمان ماد و انتقال آتش‌کده‌ها و معابد زیادی به سرزمین ماد برای تحمیل دین زرتشتی به مادهای میترایی، مادها همچنان نسبت به دین زرتشتی بی مهر و دچار شك و تردید بودند. موبدان به این دلیل رغه را به ری قالب کردند، که ری قسمت شرقی ماد و مرز فرهنگی ماد با سرزمین‌هایی بود که بعدها به تصرف ایرانیان در آمد، مرز بین مزدیسنان و غیر مزدیسنان (دیوسنان) بود که با قالب رغه به ری، از یك سو، شك و بی اعتقادی مادها به مزدیسنان را نشان داده است از سوی دیگر، سعی در تحمیل و قالب کردن آیین مزدیسنان به دیوسنان (میترا) و نابودی آثار آیین مادی را داشته‌اند. بنابراین، رغه زرتشتی، نه ری مادی، بلکه شهری در شرق ایران است که مکان گسترش و تکوین دین زرتشتی و اوستا بوده است. مغان به عنوان روحانیون زرتشتی از آن‌جا برخاستند و به غرب و مرکز ایران همگام با گسترش قدرت ایرانیان آمدند.

مغان حاملان و وفاداران به دین زرتشت بودند. اگر هم تغییر و تحولی در دین زرتشت شکل گرفته است، نه از تحریف، یا به خاطر تمایلات و نفع خودشان، بلکه ابزاری برای پیشبرد سیاست مذهبی هخامنشیان بودند، که تکامل مزداگرایی، خود اساس امپراطوری پارسی گردید (نیولی، همان:۲۶۸). همان‌طور که تحول دین اسلام ناشی از گسترش آن و منطق قدرت بود که روحانیون بنا به نیاز روز آن را تفسیر می‌کردند نه این که آگاهانه آن را تحریف کرده باشند. تشکیل میراث زرتشتی در هماهنگی با تقاضای سیاست مذهبی دربار به وسیله‌ی مغان بوده است (همان:۲۶۴) گسترش مزداگرایی با تحکیم موقعیت مغان در ایران و سرزمین‌های ایرانی شده، مشخص می‌شود (همان:۲۸۱). همان‌طور که جی مسینا گفته و موله نیز پذیرفته است، مغان شاگردان زرتشت بوده‌اند (به نقل از نیولی، همان:۲۶۶). زرتشت در ۴۴ سالگی، دو سال پس از

Do Not Distribution

گرویدن گشتاسب شاه به دین او انجمن مغان را برپا کرد، که در این انجمن پیام اصلی زرتشت رسمیت یافت (شهروینی، دهباشی، ۱۳۸۸: ۷۵۸).

در اوستا واژه‌ی «مگه» آمده است که گلدنر و بارتولومه به معنی انجمن سری گرفته‌اند. گلدنر واژه‌ی مگه‌ی گات‌ها را با مغ یکی می‌داند (رضی، ۱۳۸۵: ۹۳). زرتشت خود یاران انجمن دین خود را مگون – مغان – می‌نامد (رضی، ۱۳۸۰: ۱۹۶). در اوستا واژه‌ی موغو moghu آمده است. کلمات هم ریشه‌ی دیگری از این کلمه در خود گات‌ها ذکر شده است. در یسنای ۲۹ قطعه‌ی ۱۱، مگه maga آمده است (پورداود، دهباشی، ۱۳۸۸: ۱۳۹ –۱۴۰). پور داود واژه‌ی اوستایی maga را با مغ magos یکی نمی‌داند و آن را با لغت سانسکریت مگهه magha به معنی ثروت همسان می‌داند (همان) که مقرون به صحت نیست، زیرا اگر مگه‌ی اوستا به معنی ثروت است نه مغ، پس یاران انجمن دین زرتشت ثروت اندوزان بوده‌اند و خطاب داریوش در کتیبه‌ی بیستون به مغ، نه دیندار، بلکه ثروت‌اندوز است چون در کتیبه نیز مغ به شکل mogu به کار رفته است که بسیار به moghu اوستا شبیه‌تر است تا به واژه‌ی magos (مغ). بنابراین، به جای خلاقیت‌های بیهوده‌ی ایرانیان و نویسندگان پان آریائیست غربی که سعی در تفسیر باطنی اوستا دارند که واژه‌ی مغ را با مغان تفاوت بیندازند، باید همان‌طور که گلدنر اشاره کرده است اعتراف کرد کلمه‌ی مغ اوستا منظور همان مغ‌های مشهور است که روحانیون دسته اول و از اولین گروندگان به دین زرتشتی بودند.

اما زرتشتی بودن مغان که این همه بدیهی و تمامی مورخان باستان و حتی خود مغان بر آن تأکید دارند و تمامی اصول و دین و تاریخ دین زرتشت مدیون مغان است، چرا پژوهشگران غربی و نویسندگان مقلد ایرانی این همه اصرار دارند که مغان را دشمن دین زرتشت نشان دهند؟ جواب این سؤال را با دیرینه شناسی قواعد حاکم بر گفتمان ایران شناسی/زرتشت شناسی محققان غربی، تئورسین‌های نژاد آریا می‌توان پاسخ داد. گفتمانی که ایران زمین و مخلفات آن، کوروش حقوق بشری و زرتشت روشن‌فکری را برساخت که هیچ کدام واقعیت نداشت. ایران پلورالی که مهد تمدن و حقوق‌بشر و روشن فکری معرفی شد، در قرن ۱۸ توسط محققان آریایی ضد سامی برساخته شد که در فصول بعدی به آن پرداخته‌ام (علم تاریخ، ایران‌شناسی و تاریخ‌نگاری کُرد).

آنچه ما در مطالب ذکر شده در پی اثبات آن بودیم:

۱– مغان نه مادی و ضد زرتشتی، بلکه پارسی و حاملان اصلی دین زرتشت بودند.

۲– گئوماتا نه مغ، بلکه ضد مغ و لاجرم ضد زرتشتی بود و داریوش برای تحریف تاریخ و تحقیر وی و هم‌چنین تحقیر شورشیان بعدی که به آن‌ها بفهماند در دفاع از یک مغ شورش کرده‌اند، گئوماتا را مغ معرفی کرده است.

۳– گئوماتا معابد ایرانیان را ویران کرده است، معابدی که جز آتش‌کده‌های دین زرتشتی نمی‌توانست باشد. لاجرم گئوماتا به طور همه جانبه اساس تمدن و امپراطوری ایرانیان را مورد حمله قرار داده بود.

Do Not Distribution

با بخشودن مالیات‌ها و خدمت سربازی اساس دولت و امپراطوری پارسی را تضعیف کرد. با گرفتن اموال اشراف و بخشش آن به عامه‌ی مردم، پایه‌های دولت پارسی و ساختارهای جامعه‌ی پارسی را مورد حمله قرار داده بود و با ویران کردن آتش‌کده‌های پارسی اساس دین و ایدئولوژی ایرانیان را مورد حمله قرار داده بود. اگر چه ما هیچ سندی در اختیار نداریم احتمالاً با توجه به مادی بودن گئوماتا، وی میترایی بوده است که نه تنها سعی در انتقام مادها از پارس‌ها داشته است، بلکه سعی در انتقام آیین میترا از دین زرتشت را نیز داشته است. ویران کردن آتش‌کده‌های زرتشتی نمی‌تواند دلیلی جز میترایی بودن وی داشته باشد، همان‌طور که برهم ریختن ساختار طبقاتی و تقسیم اموال وی نیز روح میترایی دارد. احتمالاً داریوش نیز متوجه این امر شده که با تمام گشاده‌دستی که برای سایر ادیان داشت که ناشی از سیاست دینی وی بود، با تمام قدرت حتی یك آثار میترایی در تمام ماد و ایران را باقی نگذاشت. داریوش سخت‌گیری دینی را فدای آرامش امپراطوری نمود و دانست که همه زرتشتی نیستند (هینتس، ۱۳۸۶: ۳۷۰). با تمام زیرکی‌های سیاسی شاهان هخامنشی، آنان در مقابل آیین میترا و مادی‌ها سرسوزنی هم تساهل نداشتند. «تسامح داریوش تا مرز عقایدی بود که برای داریوش معقول بود، فراتر از آن و مغایر با آیین زرتشت بی برو برگرد ممنوع بود، این نکته برای آناهیتا و میترا صادق بود؛ علیه این‌ها به خصوص میترا داریوش سرسختانه اقدام کرد، هم قربانی خونین را منع کرد هم نوشیدن هوم سکرآور... جالب است در سرتاسر ایران حتی یك معبد میترایی وجود ندارد. ظاهراً داریوش همه‌ی معابد میترایی را ویران کرده است، حتی اردشیر میترا دوست، معبدی و یادگاری برای او نساخت» (هینتس، همان: ۳۷۱). بنابراین، در مقابله با اقدام گئوماتا، در ویرانی آتش‌کده‌های زرتشتی، داریوش در اتحاد با زرتشت اهورامزدا را در مقابل میترا برجسته‌تر ساخت چندان که - به قول داندامایف - ۶۹ بار در کتیبه‌ی بیستون نام اهورامزدا را تکرار، و تمامی موفقیت خود و پارس را منوط به فضل اهورامزدا می‌داند. ضمن نابودی تمامی آثار میترایی و تحریف جشن مهرگان از بهار به پاییز، باعث گسترش دین زرتشت و مغان و توسعه‌ی آتش‌کده‌های زرتشتی شد. «امروزه دست کم بیست جا را در پارس می‌شناسیم که در زمان داریوش در آن‌ها آتشگاهی وجود داشته است و نیایشی زرتشتی برگزار می‌شده است (هینتس، همان:۳۶۸)» و به احتمال زیاد گئوتمه‌ای که زرتشت از وی نام می‌برد و به عنوان دشمن از او یاد می‌کند همین گئوماتا باشد. اسم داریوش - آریا وهومنه - به معنی کسی که پندار نیك را پشتیبانی می‌کند کلمه‌ای زرتشتی است. وصیت نامه‌ی مقبره‌ی داریوش کاملاً بر اساس خیر و شرّ زرتشتی است (هرتسفلد. حکمت، بی تا:۷۹). کلام یسنا در بیان اهورامزدا و راستی و... با کلام کتیبه‌ی بیستون شبیه است (زرین کوب، دهباشی، ۱۳۸۸: ۳۱۵). در مجموع کیش کتیبه‌ی بیستون با کیش زرتشت شباهت بسیار دارد (گیمن، ۱۳۸۱: ۲۵). اما این‌که چرا داریوش در کتیبه اسمی از زرتشت نبرده و مستقیماً خود را نماینده اهورامزدا می‌داند، در خلاء اطلاعات تاریخی چه برای اثبات آن، چه در ردّ آن، و با توجه به این‌که تاریخ باستان ایران مرز مشخصی با اساطیر ندارد، باید در اساطیر ایرانی جواب آن را جست، که در مطالب بعدی (رستم و اسفندیار) هم به این سؤال پاسخ خواهیم داد و هم بیشتر میترایی بودن گئوماتا و شورش گئوماتا را بیان خواهیم کرد.

Do Not Distribution

- فره‌ورتیش و چیثرتخمه:

بعد از کشتن گئوماتا به دست داریوش و اشراف دیگر پارسی، تمام ملل زیر سلطه‌ی پارسیان، بر علیه داریوش و در دفاع از گئوماتا و اقدامات او دست به شورش زدند. «سرکردگان شورشی نام شاهانی بر خود نهادند که توسط کوروش از بین رفته بود، یعنی از سرگرفتن جریان تاریخ محلی و خاتمه دادن به سلطه‌ی هخامنشیان» (بریان، ۱۳۸۰: ۱۸۲ - ۱۸۳). «سخت‌ترین شورش، شورش فره‌ورتیش از خاندان دیااکو بود که سعی در بازآفرینی سلطنت ماد داشت. وی در سر داشت دولت ماد را از نو زنده کند» (یونگ، ۱۳۸۵: ۶۸). «قیام فره‌ورتیش در همان محل هلاك شدن بردیا و به خاطر انتقام جویی و تحت فشار قرار دادن پارسیان غاصب بود» (علی اف، ۱۳۸۸: ۴۶۷). «هدف قیام (فره‌ورتیش) احیای نظامات زمان بردیه‌ی دروغین بود» (دیاکونوف، ۱۳۸۸: ۴۰۵). شورش به صورت نهضت خلق در آمد.

در کتیبه‌ی بیستون داریوش اول گفته است که مردم سلحشور ماد که در جماعت‌ها بودند، پیرو فره‌ورتیش گشتند. (همان: ۴۰۵). «شکی نیست که افراد عادی ماد در عصیان همگام با فره‌ورتیش بودند و در جنبه‌ی عمومی و ملی قیام علیه داریوش تردید نمی‌توانند داشت» (همان: ۴۰۱. علی اف، همان: ۴۶۶). داریوش در ادامه می‌افزاید مردم سلحشور پارس که در خدمت من (داریوش) بودند، در خدمت من همان سپاه شاهی و طبقاتی و در خدمت جماعت، سپاه مردمی است. جنبش فره‌ورتیش، جدی‌ترین جنبش بود که تا پارت گسترش یافت که، با سرکوبی شورش‌ها، امید برای احیای امپراطوری ماد نقش بر آب شد (کوك، کمبریج: ۱۳۸۷: ۲۵۷). شورش ماد بارزتر و اهمیت استراتژیك بیشتر داشته است، در ساگارتیا سرکرده‌ی شورشی خود را مانند فره‌ورتیش از خاندان هوخشتره معرفی کرد و داریوش شورش پارت - هیرکانیا را هواخواه فرورتیش می‌نامد. شاهان شورشی برعلیه‌ی سلطه‌ی پارس/ایران، خود را به شاهان پیشین ماد نسبت می‌دهند، در عین حال سپاهیان شورشیان توده‌ی مردم، و سپاهیان داریوش نظامیان دولتی بودند، نتیجه، مشروعیت شاهان پیشین ماد در میان توده‌ی مردم و عدم مشروعیت شاهان پارس است به همین دلیل ایدئولوژی حق‌الهی‌شاهان و مشروعیت متافیزیکی در نبود مقبولیت مردمی تدوین می‌شود.

طولانی شدن نبرد در ارمنستان هم با شورش ماد بی‌ارتباط نبود. داریوش خطر ماد را به خوبی دریافته، به همین دلیل در ماد مستقر می‌شود تا ضد حملات را دفع کند. به علت شورش ماد است که هرودت بر قیام ماد هنگام شرح انقیاد اکباتان به دست کوروش تأکید می‌کند: «بعدها مادها از کرده‌ی خود افسوس خوردند و بر داریوش شوریدند...» (کتاب ۱ بند ۱۳۰ و دیودوروس سیسیلی کتاب ۱۱ فصل ۶ بند ۳، به نقل از بریان، ۱۳۸۰: ۱۸۱). در اهمیت شورش ماد همین بس که هرودت از میان ۱۹ شورش فقط از شورش ماد خبر داشته است (داندامایف، ۱۳۸۶: ۲۹۰). «تلفات در ماد بیش از پنجاه هزار نفر بود، آیا این به معنی شورش ملی و قیام توده‌ای نبوده است؟» (بریان، همان: ۱۸۳). این واقعیت که داریوش از میان همه‌ی شورش‌ها، شکنجه‌ی رهبر شورشیان ماد را در بیستون شرح داده است، بیانگر عمق نفرت او نسبت به

Do Not Distribution

فره‌ورتیش و ماد است که با دستان خود او را به طرز وحشیانه‌ای شکنجه داده بود (علی اف، همان:۴۶۸). در قسمت مادی شده‌ی آشور در اربیل، یکی از دیاآکوها به نام چیثرتخمه شورش کرد. داریوش برای ترساندن مادها و از بین بردن قدرت قدیم ماد، فره‌ورتیش را با دماغ و زبان و گوش بریده در هگمتانه گرداند و بعد مصلوب کرد و همکاران او را در قلعه‌ی هگمتانه پوست کندند (یونگ، ۱۳۸۵: ۷۴ – ۷۵). «مجازات سخت فره‌ورتیش و چیثرتخمه‌ی مادی، مناسب روحیه داریوش آریایی نبود و اگر این کار را کرد دلیل آن خطر بی‌نهایت بزرگ ماد برای پارس بود» (همان:۲۰۶). «چون چیثرتخمه می‌خواست سلطنت دیاآکو را تجدید کند به همان طریق فره‌ورتیش قصاص شد، و چون از ماد برخاسته بود در هگمتانه او را مثله کرده، دور شهر گردانده و در اربیل به دار آویختند» (همان:۷۶). داریوش درباره‌ی پیروزیش بر فره-ورتیش، ۳۴۴۲۵ کشته و ۱۸۰۰۰ اسیر را ذکر می‌کند، اما در نسخه‌ی آرامی در مصر رقم۱۰۸۰۱۰ اسیر نوشته شده است (کوک، ۱۳۸۳: ۱۱۲). به نسبت جمعیت آن روز چه شورشی و چه کشتاری بوده‌است؟ «داریوش بقیه‌ی شاهان را فقط اعدام کرد اما فره‌ورتیش و چیثرتخمه را که شاهان مادی بودند با دست‌های خود گوش و بینی و چشم آن‌ها را در آورده و پوست همکاران آن‌ها را کند» (یونگ، ۱۳۸۵: ۷۴ – ۷۵) و «در تمامی امپراطوری گرداند و حداقل ۳۴ هزار کشته و ۱۸ هزار اسیر به جا گذاشت» (کوك، ۱۳۸۳: ۱۱۲). «وه‌یزداته» اگر چه حق شاهزادگان هخامنشی را ادعا کرده بود، مانند فره‌ورتیش و چیثرتخمه مجازات شدید نشد (یونگ، همان:۷۸). بی‌گمان این جنگ بزرگی بوده است که دو قوم پارس و ماد بر سر فرمانروایی بر امپراطوری با یکدیگر داشته‌اند (کوك، همان:۱۱۲). داریوش به همراه سپاه پارسیان علیه قیام کنندگان مادی وارد کارزار شد (علی اف، همان:۴۶۷). نبرد فره‌ورتیش، مهم‌ترین نبرد داریوش بود و در نبرد دو قوم ماد و پارس، وی نمی‌توانست به مادی‌ها اعتماد کند. به همین دلیل سپاه مادی خود را به مبارزه علیه «وه یزداته» فرستاد و با سپاه پارسی خود به جنگ فره‌ورتیش رفت (هینتس، ۱۳۸۶: ۱۸۶). اما اگر چه بزرگان ماد با پارس توأم شدند، اما عامه‌ی مردم ماد وجود شاهنشاهی پارس برای ایشان بار سنگینی بود. (دیاکونوف، ۱۳۸۸: ۴۰۶). «داریوش نه تنها با سپاه نظامی خویش، بلکه در کشتار مادی‌ها از حمایت قوم پارس نیز برخوردار بود. حمایت ملت پارس از او که نمی‌خواستند امتیاز ملت حاکم و معاف ازمالیات را از دست بدهد درپیروزی او نقش داشت» (علی اف، همان:۴۶۸). بنابراین، استبداد، نفرت و کشتار ماد نه مسئله‌ی حکومت بلکه کل قوم پارس است، چون همان‌طور که هرودت اشاره کرده است، در مرگ گئوماتا تمامی آسیا به غیر از پارس‌ها در مرگ وی گریستند. یعنی پارس‌ها از اشرافی و عامه از داریوش در مقابل مادها حمایت، و خوشحال از کشتار مادها و مسرور از قساوت داریوش و استبداد او بودند. بر خلاف نظر برخی از مورخان مانند داندامایف، شورش «وه یزداته»، شورش پارسی نبود و همان‌طور که مارکوارت به درستی خاطر نشان کرده است شورش وه‌یزداته شورش مهاجران و اوتی‌های ساکن در پارس بود نه خود پارس‌ها. به همین دلیل داریوش، اوتی‌ها و پیروان وه‌یزداته را بعد از سرکوبی شورش، از پارس جدا کرد. لاجرم عامه‌ی مردم پارس نیز از سرکوب‌های داریوش بر علیه سایر اقوام حمایت کردند.

Do Not Distribution

۵- مادها در اساطیر ایرانی: ارجاسپ، رستم و اسفندیار

شلینگ می‌گوید: اگر بخواهیم تاریخ یك کشور را بشناسیم باید اساطیر آن ملت را بشناسیم، این اساطیر است که تاریخ یك ملت را شکل می‌دهد نه بالعکس. این جمله‌ی شلینگ در مورد تاریخ ایران بیشتر سندیت دارد. ایرانی‌ها نیز که مدعی تاریخ چند هزار ساله هستند، قطعاً منظورشان از تاریخ اساطیر است. شاهنامه‌ی فردوسی که آن را فلسفه‌ی تاریخ ایران زمین می‌دانند، چیزی جز روایت اساطیر پیشدادیان و کیانیان نیست. ذهنیت متافیزیکی/مذهبی ایرانیان هرگونه سبب سازی و تعلیل تاریخی را از بین می‌برد و روایت تاریخ به صورت افسانه و داستان در می‌آید. به قول ویکاندر شخصیت‌ها و رویدادهای تاریخی در اسطوره‌ها ترتیب یافته‌اند (ویکاندر به نقل از نیولی، همان:۲۳). «داستان‌های ملی ایران در شاهنامه و دیگر حماسه‌ها ابداعی و ابتکاری نیست، بلکه مبادی تاریخی دارند که با گذشت روزگار داستانی شده است...» (صفا، ۱۳۸۴: ۳۹۳). بنابراین، برای شناخت تاریخ ماقبل مکتوب ایران، اساطیر آن ملت را باید شناخت. اساطیری که از فیلتر ذهنیت حاکم و روحانیون – مغان– آن گذشته تا به شکل امروزی به دست ما رسیده است.

- کیانیان و هخامنشیان:

در مورد کیانیان و ارتباط آن‌ها با هخامنشیان نظریات گوناگونی وجود دارد: برخی پژوهشگران مانند هرتل و هرتسفلد و تا حد زیادی نولدکه، معتقد به یکی بودن کیانیان با هخامشنیان، و کیخسرو و گشتاسب با کوروش و ویشتاسب – پدر داریوش– هستند و برخی دیگر مانند کریستن‌سن و هنینگ، نظر مخالف و کیانیان را شاهان شرقی، متعلق به خوارزم که به تصرف کوروش کبیر در آمد، می‌دانند. اما تا زمانی که دلایل مخالف ابراز نشده می‌توان به راحتی پذیرفت که ویشتاسب حامی زرتشت شخصیتی تاریخی بوده است (نیولی، ۱۳۸۱: ۲۲). همان‌طور که فرای اشاره کرده است، ذکر نام ویشتاسب در ردیف شاهان کیانی به ناچار کل شاهان این سلسله را به تاریخ پیوند می‌دهد (همان:۲۲). فرضیه‌ی ما این است که کیانیان، همان هخامنشیان هستند و حتی اگر اسامی آن‌ها مربوط به اساطیر شرقی و شاید هم مادی باشد کردارهای آن‌ها، همان کردارهای شاهان هخامنشی است که به قالب شاهان اساطیری در آمده، یا اسامی شاهان اساطیری شرقی، به کردارهای شاهان هخامنشی قالب شده است.

«اساطیر ایرانی را می‌توان به چهار دوره تقسیم کرد؛ از قدیم تا منوچهر، از منوچهر تا کیقباد، از کیقباد تا گشتاسب و از او تا فوت دارا. دو دوره‌ی اول مربوط به قبل از تاریخ است ولی دو قسمت اخیر تاریخی است، که قسمت سوم– از کیقباد تا گشتاسب – اگر چه شاهان و اسامی آن‌ها ماقبل تاریخی هستند، ولی کارها و کردارهای آنان تاریخی است، از گشتاسب تا دارا هم شاهان و کردارهای آن‌ها تاریخی است» (پیرنیا، ۱۳۸۳: ۹۱ – ۹۲). دوره‌ای که ما به آن می‌پردازیم بعد از دو شاخه شدن کیانیان از لهراسب تا اسفندیار که، شکل تاریخی آن از

Do Not Distribution

آرشام تا داریوش است، دوره‌ای که از بعثت زرتشت تا مرگ وی در مبارزه با ارجاسپ که همان گئوماتا و فرورتیش است، می‌باشد.

کیانیان با پادشاهی کیقباد آغاز می‌گردد. نخستین یاد کیقباد، در یشت ۱۳ هست که، پس از ذکر پیشدادیان نام وی در رأس کیانیان قرار می‌گیرد (رضایی، ۱۳۸۴: ۴۷). طبق گفته‌ی بندهش، قباد کودکی که در صندوق نهاده و در آب رها شده بود، «اوزو» او را یافت و فرزند خوانده کرد (همان:۴۸). « کی‌کواد در چهرداد نسك - دینکرد کتاب ۱۸ فصل ۱۳ بند ۱۲- از اخلاف منوچهر مؤسس خاندان کیانی نیك و مایه سعادت است... اوزو، آخرین شاه پیشدادی او را به فرزندی گرفته... کواد در آب رودخانه... اوزو او را پرورش داد... نکته‌ی این داستان یافتن بچه‌ی سر راهی که مؤسس سلسله‌ایی است از ایام سارگن در ۲۸۰۰ ق.م، تا موسی و رومولوس و... کوروش و... هست» (کریستن سن، ۱۳۴۳: ۱۰۶ - ۱۰۸). «کی قباد پسری به نام کی‌اپیوه و از کی‌اپیوه، ۴ فرزند، از کی‌کاوس سیاووش و از سیاووش کیخسرو، زاده شد... اما دیگر شاهان سلسله‌ی کیانی از پشت «کی‌پی‌سین» اند پسر دیگر کی‌اپیوه» (رضایی، همان:۴۸). «با کیخسرو، شاخه‌ی بزرگِ کیانیان پایان پذیرفت و دیگر شاخه‌ی آن نه از کی‌کاوس، بلکه از «کی‌پی‌سین» به تخت نشستند... در هخامشیان هم با مرگ کوروش شاخه‌ی بزرگ شاهی هخامنش پایان یافت و شاهی به شاخه‌ی داریوش و... رفت... بنابراین، اگر کیخسرو کوروش است، کیکاوس همان کمبوجیه‌ی پدر، و کی‌قباد نیز چیش‌پش است... ظاهراً با کی‌قباد هم پایتخت به پارس می‌آید. کی‌لهراسب می‌تواند آریارمنه یا ارشام باشد و سپنداد هم داریوش، بهمن هم خشایار. کیقباد در استخر پارس می‌نشیند و با افراسیاب که نزدیك شکست بود، درخواست صلح می‌کند» (همان:۵۰). شاید آوردن پایتخت توسط کیقباد به پارس، نمادی از مهاجرت پارس‌ها از شرق به پارس باشد. صلح با افراسیاب هم شاید نمادی از پذیرفتن سلطه‌ی مادها و هوخشتره است. «کیقباد جایگزین نیاکان کوروش شده که در پارس امارت داشته‌اند و دست نشانده‌ی آشور یا مد بوده‌اند... یعنی اسامی آن‌ها فراموش شده و جای آن را کیقباد داستانی گرفته... نیاکان کوروش زمام امورشان به دست پهلوانان است، در تاریخ هم نیاکان کوروش دست نشانده‌ی آشور یا ماد بوده‌اند. مقر سلطنت از زمان کیقباد، از شمال به جنوب منتقل شد، در تاریخ نیز امارت از هخامنشیان به پارس منتقل می‌شود... مدت سلطنت صد و بیست ساله‌ی او جایگزین چند شاه شده... چیش‌پش، کمبوجیه، کوروش... از این شخص به بعد هخامنشی دو شاخه شده، آریارمنا و از طرف دیگر کوروش دوم... که با فهرست فردوسی همخوان است...

نخستین چه کاوس با آفرین	کیارش دوم بد سوم کی پشین
چهارم کی آرمین کجا بود نام	سپردند گیتی به آرام و کام

کمبوجیه با کاوس،کوروش با کیارش، چاش‌پش با پشین و آریارمنا با آرمین که کاملاً با تاریخ مطابق است. مطابق داستان، کیقباد ۱۴۰سال بعد از منوچهر... اگر از ۸۷۱ ابتدای سلطنت منوچهر کم کنیم ۷۳۰ است که ابتدای امارت هخامنشی در پارس است» (پیرنیا، ۱۳۸۳:

۱۲۵– ۱۲۸). بنابراین، «کردارهای شاهان مادی و هخامنشی را به شاهان داستانی ربط داده... کیانیان جایگزین هخامنشی شده و اسامی اشخاص اولی تا گشتاسب فراموش شده، ولی کارهای آن‌ها که ماندگار بوده به شاهان داستانی ربط داده شده است...» (همان:۱۲۳)

در اوستا نشان چندانی از لهراسب نیست. در اوستا جز یك بار نام لهراسب نیست، جز آبان یشت فقره‌ی ۱۰۵، آن هم اشاره به گشتاسب پسر لهراسب. (نوری، ۱۳۸۰: ۱۶۷). ظاهراً لهراسب در تاریخ قدیم فاقد عنوان پادشاهی بوده و داستان‌های امروزی در مورد شاهی او صورت‌های متأخری است از سرگذشت وی، تا خلاء میان کیخسرو و گشتاسپ پر شود (رضایی، همان:۶۴). لهراسب همان آریارمنه یا ارشام است که شاهی نداشته است. داریوش برای مشروعیت خود، الواحی ساخت و آنان را شاه ساخت... تاریخ هم از شاهی آریارمنه و... چیزی یاد نکرده است. همان‌طور که در اساطیر پادشاهی لهراسب صورت متأخری است که بعد برساخته شد، پادشاهی آریامنه و آرشام نیز صورت متأخری بود که بعداً توسط داریوش برساخته شد، برای مشروعیت دادن به خاندان خود. این ما را به این نتیجه می‌رساند همانند متن برساخته‌ی کتیبه که به جای تاریخ، ایدئولوژی مشروعیت‌بخشی داریوش است، اساطیر ایرانی برساخته‌ی دستگاه سیاست و داریوش در جهت تحریف حقایق هستند. اساطیر حتی اگر از ناخودآگاه مردم سرچشمه گرفته باشد، دستگاه حاکم (امر داریوش و هنر مغان) آن را تحریف و مطابق سیاست خود بازساری کرده‌اند، پس اساطیر همان ایدئولوژی جوامع قدیم در مشروعیت‌سازی هستند. به ویژه داستان دو خاندان شاهی که مورخان داریوش را سازنده‌ی آن می‌دانند، به کلی به چالش کشیده شده است اما می بینیم که دروغ‌های داریوش اساس اساطیر ایرانی را شکل می‌دهد. بنابراین، باید ارتباط متن اساطیر با نیتِ مؤلف و ارتباط آن با بافت سیاسی و مذهبی را در نظر گرفت که ما/دیگر اساطیر بازتابی از ما/دیگری پارس/زرتشت با ماد/میترا است و اساطیر ابزار هژمونیك سلطه‌ی پارس در مشروعیت‌یابی خویش و طرد و نفرین دیگری ماد است.

در اساطیر، دو تن از نبیرگان کیکاوس در دربار لهراسب بودند. لهراسب شاه با پرداختن به آن دو، از کار پسران خویش غافل ماند. گشتاسب از این بی توجهی دل آزرده شد و از پدر روی می‌تابد به روم می‌رود، با کتایون دختر قیصر ازدواج می‌کند، لهراسب او را فرا می خواند و تاج را به او، خود به عبادت می‌پردازد (همان:۶۵). در تاریخ نبیرگان کیکاوس، همان نبیرگان کوروش اول – کوروش دوم و... – هستند که قدرت اصلی هخامشنی را در دست داشتند. دل آزردگی گشتاسب در اساطیر بازتاب همان دلخوری گشتاسب پدر داریوش تاریخی است .گشتاسب، احتمالاً به دلیل این که پدرش آریارمنه همانند لهراسب در اساطیر حکومتی نداشته و قدرت را به پسر عمویش کوروش سپرده، دل‌آزار است. احتمالاً همان‌طور که خواب کوروش دال بر قدرت‌یابی داریوش، نشان از رقابت این دو پسر عمو می‌دهد، امکاناً این خواب صرفاً رویا نبوده و کوروش دسیسه‌هایی از پسر عموهایش گشتاسب و داریوش دیده یا شنیده، که نگرانیش در خواب بازتاب یافته است... پس احیاناً گشتاسب و آرشام با داریوش، به فکر دسیسه‌ایی برای برگرداندن قدرت خاندان خویش از هخامنشیان بوده‌اند. برای مشروعیت تاریخی آن و پنهان کردن غصب خود، اسطوره‌ی شاهی آرشام و آریارمنه – لهراسب– را

Do Not Distribution

ساختند. احتمالاً ازدواج گشتاسب با روم ناشی از تبعید اختیاری او یا همان ساتراپی شرق به فرمان کوروش باشد. گرشویچ، ویشتاسپ هخامنشی را کسی می‌داند که از محل نبرد کوروش با ماساژت‌ها به ایران بازگشت، تا به وضع پسرش که مظنون به توطئه بود رسیدگی کند. این به معنای انعکاس سریع آموزش‌های زرتشتی است که داریوش جوان آن‌ها را فراگرفته بود، است (گرشویچ به نقل از نیولی، همان:۱۶).

«کارهای کیکاوس مثل کمبوجیه تاریخی است... کمبوجیه مانند کیکاوس خورای بوالهوس و... است.. قشون کشی به هاماوران همان قشون‌کشی کمبوجیه به مصر است...» (پیرنیا، همان:۱۲۸ – ۱۲۹). «قشون کشی کیکاوس به شمال و مازندران، همان سرکوبی شورش‌ها به دست کمبوجیه است. کمبوجیه سه سال مشغول سرکوب شورشیان بود. همان‌طور که گفتیم کورش تاریخی همان کیخسرو اساطیری است، این که چرا کمبوجیه تاریخی که بعد از کوروش است، به کاوس اساطیری (همان کمبوجیه‌ی تاریخی) که قبل از کیخسرو است، منتقل شده، به این جهت است که پدر کوروش کمبوجیه نام داشت و پسر کوروش هم همین اسم، بعدها هر دو اسم یکی شده‌اند و با یکی شدن دو نفر به یك اسم، طبیعی است که جد، بر نوه مقدم است... کمبوجیه هم مانند کیکاوس، هم خودرأی... و درعین حال اراده‌ی قوی داشت» (پیرنیا، همان: ۱۳۰). بنابراین، کمبوجیه‌ی تاریخی همان کاوس اساطیری است. این‌که در اساطیر بعد از کیخسرو، سلطنت به دیگر خاندان کیانی می‌رسد، بازتاب همان تاریخی است که بعد از کوروش به خاندان دیگر هخامنشی می‌رسد.

لهراسب – ائوروت اسپ – همان ارشام پسر آریارمنا و نوه‌ی «چاش‌پش» است، آریارمنا آرمین گردیده است (همان:۱۴۲). «انتقال سلطنت به شاخه‌ی فرعی هخامنشی، داریوش بوده، نه لهراسب. در داستان لهراسب است... چون مغ‌ها اگر مستیقیماً داریوش را می‌آوردند، گشتاسب از سلطنت داستانی محروم می‌شد و نمی‌خواستند چنین شخصی را که حامی زرتشت بوده حذف کنند و شاه ندانند» (همان:۱۴۳). بنابراین همانند دروغ تاریخی شاهی آرشام و آریامنه، در اساطیر نیز شاهی لهراسب و گشتاسپ، اجداد داریوش/اسفندیار برساخته شد چون در تاریخ نیز، اگر چه داریوش واسطه‌ی انتقال سلطنت از خاندان کوروش به خاندان خود است، اما برای مشروعیت دهی به خود، آرشام و آریارمنه، اجداد خود را نیز در زمره‌ی پادشاهان می‌آورد. روایت اسطوره‌ای نیز، عیناً همان تاریخ را بازگو کرده است، با این تفاوت نه تاریخ، بلکه اسطوره است و اسطوره هم منطق خود را دارد. باری، اساطیر پارسی نه از واقعیت تاریخ بلکه از دروغ‌های تاریخ ساخته شده است. هم تاریخ و هم اساطیر، هر دو روایت برساخته‌ی شاهانی چون داریوش در مشروعیت‌بخشی به خود و نفی دیگری است، این همان ارتباط متن با نیت گوینده و کارکرد سیاسی آن است.

اگر گشتاسب اساطیر، همان ویشتاسپ تاریخی است و اسفندیار، همان‌طور که هرتل و هرتسفلد نیز گفته‌اند همان داریوش، ارجاسب و رستم نیز کسی جز گئوماتا یا فره‌ورتیش، نمی‌توانند باشد.

هرتل، هرتسفلد و آلتهایم، گشتاسب اوستا را همان گشتاسپ تاریخی، یعنی پدر داریوش می‌دانند. داستان از این قرار است که گشتاسپ مستقلاً یا به عنوان یکی از مبلغان کوروش، با

Do Not Distribution

زرتشت در شرق روابطی برقرار کرده است و با پذیرش دین زرتشت، وعده‌ی گستراندن آن با قدرت سلطنتی را داده است. در عوض زرتشت نیز به پادشاهی گشتاسب قداست و مشروعیت دینی داده است. گشتاسپ که به عنوان مبلغ کوروش با زرتشت در تماس بوده، بعید نیست که دسیسه‌هایی هم برای انتقال قدرت به خاندان خود داشته است، که در اساطیر به شکل اعتراض به لهراسب، پدر خویش، که چرا از پسرعموی خویش خاندان کوروش تبعیت می‌کند، بروز یافته است. لهراسب در اساطیر فرزندان دیگر خاندان کیانی، یعنی پسر عموهای خود را بر گشتاسپ ترجیح می‌دهد که کنایه‌ای از انصراف از قدرت، به نفع کمبوجیه‌ی اول یا کوروش اول توسط آرشام بوده است. قهر کردن گشتاسب و دوری وی از پایتخت، اشاره به رفتن گشتاسب از پارس به شرق و بلخ است. در ظاهر برای خدمت به کوروش، و در باطن برای اجرای نقشه‌های خود، که در آن‌جا با زرتشت آشنایی می‌یابد. کوروش در حمله به شرق و ماساژت‌ها، متوجه دسیسه‌هایی از طرف پسرعموهایش، گشتاسب و داریوش می‌شود. خطاب به گشتاسب، وی را برای تنبیه و مطمئن شدن از داریوش به پارس باز می‌گرداند که، گرشویچ آن را زمینه‌ی آشنایی داریوش با دین زرتشت می‌داند. زرتشت نیز فقط گشتاسب را به عنوان پادشاه رسمی دین خویش می‌شناسد، اما چون کوروش مشروعیت و قدرت را در دست دارد، مغان شرقی در اساطیر، کوروش – کیخسرو، را به قبل از زرتشت و قبل از گشتاسب می‌برند که خللی در پادشاهی و حقانیت گشتاسب ایجاد نشود. در حالی‌که کوروش/کیخسرو، هم‌زمان زرتشت است، در اساطیر برای به رسمیت شناختن گشتاسپ به عنوان شاه گسترش دهنده‌ی دین زرتشت، کیخسرو را به ماقبل زرتشت می‌برند، اما چون کوروش/کیخسرو نقش مهمی در گسترش زرتشت بر علیه میترا داشت، در اساطیر نیز وی را قبل از زرتشت، زرتشتی توصیف کردند. نشان داریوش یا گشتاسپ در این اساطیر معلوم است برای مشروعیت‌بخشی به خاندان خود به عنوان شاه اصیل زرتشتی و آغاز تاریخ قدسانی، کوروش را به قبل از زرتشت می‌برند که همان به قبل از زرتشت بردن کیخسرو است.

بعد از خروج کمبوجیه از کشور و کودتای گئوماتا، که در اساطیر همان حمله‌ی ارجاسپ است، مغان و زرتشت فرصت را غنیمت شمرده، و گشتاسب را در مبارزه با کفر تهییج می‌کنند. چون مغان و زرتشت هم‌چنان گشتاسب را شاه واقعی دانسته، دوری وی از پارس را دوری از پایتخت می‌دانند، که با دوری وی؛ ارجاسب تورانی به پایتخت حمله و لهراسب را می‌کشد. در حمله‌ی ارجاسب به گشتاسب، اوایل خبری از اسفندیار نیست و برای مبارزه با ارجاسب است که اسفندیار پای به میدان می‌گذارد. در تاریخ نیز برای مبارزه در مقابل گئوماتا، ابتدا خبری از داریوش نیست «دروغ در کشور رایج شد کسی نبود با مغ روبه رو شود تا من – داریوش – رسیدم». گشتاسپ با وعده‌ی شکست ارجاسب، قول شاهی را به اسفندیار می‌دهد. احتمالاً گشتاسپ نیز که خود قادر به انجام کاری در مقابل گئوماتا نبوده، و چون داریوش سپاه ده‌هزار نفری را در اختیار داشته است، به شرط شکستن گئوماتا، دشمن زرتشت، که معابد زرتشتی را ویران کرده بود، وعده‌ی پادشاهی را به داریوش می‌دهد. بین گشتاسپ و داریوش هم رقابت بوده، که گشتاسب به داریوش وعده داده، اگر گئوماتا را شکست دهی تاج از آن تو خواهد شد که، شاید فکرش را نمی‌کرده داریوش موفق بشود. همان‌طور که گشتاسپ اسطوره، فکرش

را نمی‌کرد اسفندیار در نبرد با رستم موفق شود. داریوش موفق شد و مشروعیت یافت و گشتاسب از تاج پادشاهی برای همیشه محروم شد. قبلاً توسط پسرعموهایش و بعد توسط پسرش.

اما چرا در اساطیر با وجود پادشاهی داریوش، هم‌چنان گشتاسپ شاه و داریوش حذف می‌شود؟ جواب این سؤال پیوند مستقیمی دارد با ذکر نکردن نام زرتشت در کتیبه‌های داریوش. راز این‌که داریوش در کتیبه‌ها اسم زرتشت را ذکر نمی‌کند و خود را مستقیماً نماینده‌ی اهورامزدا ذکر می‌کند، همین است. بر خلاف نظر برخی محققان، نه ناشی از زرتشتی نبودن داریوش، بلکه رقابت داریوش و گشتاسپ پدرکه محبوب مغان و زرتشت است، بر سر تخت شاهی. داریوش بعد از پیروزی، حاضر به واگذاری تاج و تخت شاهی به گشتاسپ پدر، علی‌رغم قولی که داده بود، نیست. زرتشت و مغان نیز، که گشتاسب را شاه محبوب زرتشتی می‌دانند حاضر به قداست دادن و پذیرش داریوش به عنوان پادشاهی بهدین نیستند. به همین دلیل در روایت دینی، بعد از گشتاسب، اسم هیچ پادشاهی را نمی‌آورند و سلسله‌ی شاهان در روایت دینی به گشتاسپ ختم می‌شود. برای مقابله با آنان نیز داریوش، اسم زرتشت را از کتیبه حذف، و برای مقابله با آنان، مستقماً خود را نماینده‌ی اهورامزدا، برای دور زدن زرتشت می‌داند. تبلیغات وی در مورد کشتن مغان، و مغ معرفی کردن گئوماتا، نه تنها برای تحقیر مادها بود، بلکه برای تحقیر مغان و هشدار به آنان نیز بود. به این دلیل نیز در شاهنامه‌ی فردوسی اسفندیار توسط رستم از بین می‌رود در حالی که در تاریخ داریوش تداوم می‌یابد. در شاهنامه توسط رستم کشته می‌شود زیرا که منبع اطلاعات فردوسی نه تاریخ بلکه اساطیر بود و چون در اساطیر داریوش به دلیل عدم اطاعت از گشتاسب از شاهی حذف می‌شود، فردوسی مبارزه‌ی اسفندیار و رستم را با مرگ اسفندیار به پایان می‌رساند که پایین‌تر به آن می‌پردازیم.

در فروردین یشت، زرتشت سخن از کسی می‌کند به نام گئوتمه که فریبکار است (زرین‌کوب، ۵۲). به احتمال قریب به یقین گئوتمه‌ی فریبکار که زرتشت از آن سخن می‌راند، همان گئوماتای مادی است. فقره‌ی ۱۶ فروردین یشت: «از فره آنان است که مردی از دانایان تولد گردد... گئوتمه را مغلوب نماید». پورداود می‌گوید: گئوتمه در این فقره رقیب زرتشت جلوگر شده است، دیگر در هیچ جای اوستا نامی از آن برده نشده است. هوگ و دارمستتر منظور از این گئوتاما را بودا دانسته‌اند. اشپیگل، گئوتمه‌ی فقره‌ی ۱۶ فروردین یشت را، نه اسم خاص، بلکه اسم جنس دانسته به معنی دهقان، گلدنر اهل قبیله، یوستی هم اسم جنس و او را یکی از دشمنان مزدیسنا ذکر کرده، تیل هم به درستی منکر رابطه‌ی گئوتمه‌ی اوستا با بودا است (کهلان، ۱۳۷۵: ۲۸۱). بت‌پرستی که اسفندیار با آن می‌جنگد بوداپرست نیست (نولدکه، ۲۵۳۷: ۴۶)، بنابراین، به احتمال زیاد گئوتمه‌ی یاد شده، همان گئوماتا یا بردیای دروغین است که معاصر زرتشت بود (کهلان، همان: ۲۸۱). «هوفمان، هرتل، هائوپت و هرتسفلد معتقدند که حوادث مربوط به شاهی گئوماتا در گات‌ها منعکس شده، قطعات ۸ و ۹ یسنای ۵۳، چون ویشتاسب توانایی عزل گئوماتا را نداشت، داریوش تحت اطاعت زرتشت، موفق به عزل گئوماتا شد. اما داریوش بعد از موفقیت در عزل گئوماته، حاضر به واگذاری شاهی به گشتاسپ/زرتشت نیست و خود را بدون واسطه‌ی زرتشت نماینده‌ی خدای زرتشت، اهورامزدا

Do Not Distribution

می‌داند، به همین دلیل در روایت دینی مغان زرتشتی، داریوش حذف و شاهان به گشتاسپ ختم می‌شود. دعوت زرتشت در شمال شرق ایران علیه گئوماتا در یسنا چنان واضح است که هرتسفلد نیازی به تأیید آن نمی‌بیند» (به نقل از داندامایف، ۱۳۸۶: ۱۶۹ – ۱۷۰).

نبرد اسفندیار و رستم نیز که پایین‌تر به آن می‌پردازیم، همان نبرد داریوش زرتشتی با رستم میترایی است که نمادی از مبارزه‌ی داریوش و گئوماتا است. «اسفندیار سردار سپاه راستی و راهبر نیروهای اهریمنی در برابر دشمنان، دین و کشور را از دروغ در امان می‌دارد و نیروهای اهریمنی را شکست می‌دهد» (مسکوب، ۲۵۳۶: ۳۴). داریوش نیز شورشیان را با دروغ و اهریمن توصیف می‌کند و خود را نماینده‌ی اهورامزدا در مبارزه با دروغ می‌داند، که در کتیبه ۳۶ بار واژه‌ی دروغ، و ۶۹ بار واژه‌ی اهورامزدا را تکرار می‌کند.

در منظومه‌ی یادگار زریران، که اولین منظومه‌ی حماسی – عرفانی ایرانیان است، داستان حمله‌ی ارجاسپ به دربار گشتاسپ و مقابله‌ی زریر، بستور و سپس اسفندیار با وی آمده است. در این روایت اشاره شده که به دلیل پذیرش آیین زرتشت توسط دربار ویشتاسپ، ارجاسپ در نامه‌ای تهدید آمیز، هشدار می‌دهد در صورت بازنگشتن از دین جدید، مورد حمله‌ی وی قرار خواهند گرفت. نیبرگ، ارجاسپ تورانی را به دین میترا مربوط می‌داند (نیبرگ به نقل از موذن جامی، همان: ۶۳۰). مضمون نامه‌ی ارجاسپ نشان می‌دهد – نامه‌ی تهدید دست شستن از دین جدید – که ایرانیان و تورانیان دین واحدی داشتند (همان: ۶۳۰). ما قبلاً گفتیم،[۱۵] قبل از ورود آریایی‌ها به شرق ایران، بومیان این منطقه نیز پیرو آیین میترا بودند، حتی اشاره کردیم که گناه جمشید نیز تا حدی کوتاه آمدن در مقابل آیین‌های میترا و قربانی کردن گاو بوده است. «شاید آلوده شدن جمشید به دروغ... به دلیل آشنا شدن او با بومیان یا دیوها بوده است» (میرزایی، ۱۳۷۹: ۱۳۲). دین زرتشت در ماد مورد پذیرش واقع نشد و زرتشت ناگزیر از فرار به شرق شد که در آن‌جا با مبلغان کوروش، گشتاسپ، آشنا شد. با تسلط مهاجران ایرانی (کوروش هخامنشی) دین زرتشت با قدرت دولتی تحمیل شد، که باعث اعتراض بومیان (مادهای میترایی) به آن شد. تهدید ارجاسپ به گشتاسپ در مورد پذیرش دین جدید، اشاره به قیام مادی گئوماتا، و ویرانی آتش‌کده‌های زرتشتی دارد که، سعی در احیای آیین میترا در مقابل دین نو رسیده‌ی زرتشت داشت. نماد پهلوانی آیین کهن میترا و نو رسیده‌ی زرتشت، نبرد رستم پیر با اسفندیار جوان است. زرتشت در همین جنگ‌ها کشته شده، در کتب دینی پهلوی هم زرتشت در جنگ ارجاسب و گشتاسب کشته شده است (کهلان، ۱۳۷۵: ۲۹۳). در تاریخ نیز بعد از جنگ‌های داریوش با شورشی‌های مادی، دیگر خبری از زرتشت نیست و هرتسفلد نیز کشته شدن زرتشت را در همین زمان می‌داند. هنینگ سال ۵۸۸ را سال بعثت زرتشت در ۳۰ یا ۴۲ سالگی می‌داند که دین بهی ویشتاسپ شد (هنینگ، ۱۳۶۴: ۹۴)، اما به نظر می رسد که با توجه به حضور زرتشت در جنگ‌های داریوش علیه گئوماتا، سال ۵۸۸ تاریخ تولد زرتشت، و ۵۵۸ در ۳۰ سالگی اوج تبلیغات زرتشت و آشنایی وی با کوروش یا عامل کوروش ویشتاسپ بوده‌است. در سال ۵۲۲ در جنگ علیه گئوماتای مادی – که در اساطیر در جنگ علیه ارجاسپ تورانی بازتاب یافته است – که سعی در احیایی آیین مهری و نابودی دین زرتشت را داشت، وفات یافت. بنابراین، همان‌طور که التهایم – اشتیل نیز به

Do Not Distribution

درستی اشاره کرده‌اند سال زاد زرتشت **۵۹۸** ق. م، و مرگ او **۵۲۱** بوده است (ویسهوفر، **۱۳۸۹: ۱۱۱**). همان سال‌های جنگ با گئوماتا.

موضوع یادگار زریران در مورد بستور فرزند زریر، برادر گشتاسب، در جنگ با ارجاسب برای انتقام از قاتل پدرش است. به قول بنونیست اصل آن نظم بوده، با اضافات ساسانی نشر شده و اصل آن مربوط به دوره‌ی اشکانی بیش از قرن **۳** م بوده است. بنونیست آن را تقلیدی از داستان منظوم زریادرس و اوداتیس می‌داند که خارس میتلنی نقل کرده است (کریستن‌سن، دهباشی، **۱۳۸۸: ۶۵۸**). از نظر بنونیست، زریادرس همان زریر و اوداتیس همان هوتئوس است، این داستان مربوط به عهد هخامنشی است. بر خلاف نظر بنونیست همان‌طور که کریستن‌سن به درستی اشاره کرده است داستان خارس، نه مربوط به زریر، بلکه شبیه به داستان گشتاسب و دختر قیصر است (همان:**۶۵۸**).

بستور به انتقام پدرش بر تورانیان بتاخت وی درفش جادو را، که زریر را کشته بود، بکشت. در میدان جنگ، اسفندیار سپاهسالاری را بر عهده‌ی وی گماشت و خود به جنگ خیونان رفت (همان:**۶۵۶**). داریوش نیز سپهسالاری جبهه‌ی شرقی را به گشتاسپ پدرش، و خود به جنگ اصلی ماد رفت. «اسفندیار بعد از دادن سپاهی به بستور، خود بر سر کوه شد تا ارجاسپ را با بیور از سرکوه بزند و به دشت افکند... سپندات جنگید و سوی گرامیك کرت - جاماسپ - براند و گرامیك کرت سوی بستور براند» (موذن جامی، همان:**۶۵۷**). این که از کوه به طرف دشت براند، اشاره به جبال ماد است که داریوش، فره‌ورتیش را از کوهستان‌های آن‌جا به دشت ری براند. سپندات به سوی گرامیك کرت براند و او بستور، بستور همان گشتاسب، اشاره به راندن فره‌ورتیش به سوی پارت و رسیدن به سپاه گشتاسب است. فره‌ورتیش در دو جبهه می‌جنگید، یکی در غرب با داریوش و یودارنه و در شرق با ویشتاسپ. همان‌طور که اشاره کردیم یادگار زریر نه مربوط به زریر، بلکه شبیه به داستان گشتاسب است. اصل داستان مربوط به گشتاسب است. وقتی اسفندیار ارجاسپ را به طرف بستور فرزند زریر می‌راند یعنی داریوش فره‌ورتیش را به طرف گشتاسب راند.

هنگامی که اسفندیار در بند و گشتاسب دور از پایتخت، ارجاسب به بلخ حمله می‌کند و لهراسب را کشته و دو دختر او را می‌رباید. کمبوجیه نیز دور از پایتخت و گئوماتا با زن و دختر کوروش ازدواج می‌کند. در بند بودن اسفندیار، دوری داریوش است که به همراه کمبوجیه در مصر بود. گشتاسب که تاب حمله‌ی ارجاسب را ندارد اسفندیار را آزاد و او را به جنگ ارجاسب می‌فرستد، که همان درخواست از داریوش برای بازگشت و جنگ با گئوماتا است.

در این نگاشته آمده است: «پس از کشته شدن زریر برادر کی‌گشتاسب، سه تن از دلیران ایران داد مردانگی دادند؛ یکی نستور پسر زریر دیگری گرامی‌کرت پسر جاماسپ، و اسفندیار که عرصه را بر دشمن ارجاسب، شاه توران، تنگ کردند و گرفتار ساختند. یك دست و یك پا و یك گوشش را بریدند و یك چشمش را به آتش سوزاندند، او را سوار خر دم بریده‌ای نموده و به توران بگرداندند» (متن پهلوی یادگار زریران به نقل از موذن جامی، دهباشی، **۱۳۸۸:**

۶۳۳). این عین کشته شدن فرەورتیش و چیشرتخمه به دست داریوش است که گوش و بینی و یك چشم آن‌ها را در آورد و در تمام ماد گردانید.

«اسفندیار هم قهرمان ملی است، که ایران را از شر تورانیان رهانید. هم قهرمان دینی که توانست دین زرتشت را در ایران و دیگر کشورها بپراکند و در چهارگوشه‌ی جهان همه مردمان را به دین اهورامزدا در آورد» (صفا، ۱۳۸۴: ۵۹۷). داریوش نیز هم قهرمان ملی است هم دینی، هم ایران را از تجزیه نجات داد هم با بازسازی معابد زرتشتی و تثبیت اهورامزدا که ۶۹ بار در کتیبه آن را تکرار می‌کند، دین زرتشت را گسترش می‌دهد.

اسفندیار از پی ارجاسب به رویین دژ رفت، داستان هفت‌خوان اسفندیار راجع به همین سفر اوست. اسفندیار در هفت‌خوان خود با گرگ و شیر و اژدها و زن جادو و سیمرغ جنگید (همان:۵۹۷). نقش و نگارهای داریوش در تخت جمشید، وی را هنگام شکار شیر و گرگ نشان می‌هد و گفتیم که شیر و اژدها توتم و نمادهای ملی مادها، و به همراه گرگ، حیوانات همیشه همراه میترا بودند. تسخیر رویین دژ توسط هفت‌خوان اسفندیار، می‌تواند تسخیر دژ گئوماتا و کشتن وی به همراه هفت یار داریوش باشد. هم‌چنین، سیمرغ یار رستم در نبرد با اسفندیار است که اسفندیار در هفت‌خوان با وی نیز می‌جنگد.

ارجاسپ معمولاً پادشاه خیونان نامیده می‌شود، از آن سوی ماورا النهر. «اما از آن‌جا که ظهور این قوم – که هیاطله و هفتالان هم خوانده شده‌اند – در تاریخ ایران مربوط به سده‌ی ۴ میلادی است، نسبت دادن ارجاسپ به آنان باید در سده‌های پایانی عصر ساسانی (نیبرگ، ۲۹۶) و در گرماگرم جنگ ایران با هیاطله در سده‌ی ۵ میلادی صورت گرفته باشد» (نیبرگ، ۲۹۶، یارشاطر، ۵۱۴ به نقل از موذن جامی، همان: ۶۳۰). بنابراین، شرقی شدن اساطیر[16] برساخته بعدی و ارجاسپ مربوط به غرب است.

ویشتاسپ با کویان و کرپنان جنگ کرد، اما بزرگ‌ترین لشکرکشی او در جنگ با ارجاسب خوینان بود. ارجاسب از ویشتاسب خراج طلب کرد، به دلیل نپذیرفتن پرداخت خراج توسط ویستاسب، جنگ میان آن‌ها در گرگان کوه کومس رخ داد (کریستن‌سن، ۱۳۴۳: ۱۴۱ – ۱۴۲). اگر تورانیان شرقی بودند و ایرانیان در بلخ، چطور جنگ در گرگان در مرز غربی بلخ روی داده است. این منطقه خیلی نزدیك تر به ری است که محل دستگیری فرەورتیش است نه شرق ایران. کرپنان نیز همان قربانی‌کنندگان است که اشاره به مراسم گاوکشی میترا است.

در یشت‌ها و همه‌ی قطعات اوستا، بعد از سلطنت گشتاسب به خلائی بر می‌خوریم و کوششی برای پر کردن این خلاء، از حیث تاریخ سیاسی انجام نگرفته است (کریستن‌سن، ۱۳۴۳: ۱۴۳). در اوستا نام بهمن زیاد ذکر می‌شود (همان:۱۴۴). بهمن همان خشایار است. چون در روایات بهمن صاحب زنی یهودی است و تقویم زرتشتی را رسمی کرد. این خشایار است که زن یهودی دارد (صفا، ۱۳۸۴: ۵۴۰). حمزه بن الحسن و محمد جریره می‌نویسند: بهمن کی اردشیر به یونان سپاه برد در حالی که می‌دانیم موضوع لشکرکشی به یونان از خشایار است (همان:۵۴۰). زن بهمن بنا به روایت مورخان اسلامی اسنور یا استور بود که همان استر زن یهودی خشایار است که در کتاب استر از کتب مقدس عهد عتیق به آن اشاره شده (همان:۵۴۱). بنابراین، اگر چه برخی کردارهای اردشیر و گاهی کوروش نیز در اسطوره‌ی بهمن تبلور یافته است، اما

Do Not Distribution

منظور از بهمن در اساطیر همان خشایارشاه هخامنشی است. این که چرا در روایت اساطیر، بعد از گشتاسب به خلاء بر می‌خوریم تا به بهمن می‌رسیم و اسم اسفندیار و... حذف می‌شوند، به این دلیل است که داریوش در مقابل زرتشت و گشتاسب عصیان کرد و خود را مستقیماً نماینده‌ی اهورامزدا خواند و نام زرتشت را حذف کرد. «داریوش خود را برقرارکننده‌ی نظام ایزدی می‌خواند، کشمکش بین داریوش و مغان کشمکشی بین دو مذهب نیست: داریوش دین نو نمی‌آورد، جمع مغان را بر هم نمی‌زند. مبارزه‌ی داریوش با مغان کوششی بود برای آن که خود را مرجع عالی دینی بشناساند» (کلنس در یونگ، ۱۳۹۰: ۱۳۶). بهمن به دلیل رسمی کردن دین زرتشت و ویرانی سیستان کافر، که تن به دین زرتشت نمی‌دادند مقبولیت بیشتری در میان مغان زرتشتی داشت. ویرانی سیستان که در تاریخ هخامنشی مصداقی برای آن نمی‌توان یافت، همان ویرانی معبد دیوان، توسط خشایار است که قبلاً بیان کردیم منظور معابد و آثار میترایی ماد است. بهمن اشاره به رویکردی نیز دارد که از درون میترا را نابود می‌کند، همان زرتشتی کردن میترا و تغییر آن به خورشیدپرستی است که در ادامه به آن می‌پردازیم.

همان‌طور که بیان کردیم تاریخ به شکل اسطوره، روایت شده است و کیانیان اگرچه شاید اصل آن مربوط به گذشته‌ی دورتر از سلطه‌ی پارس‌ها و حتی شاید از آنِ مادها بوده باشد، در روایت پارسی کردار واسامی آن به شاهان پارسی قالب و «دیگری» اساطیرِ کیانی همان «دیگری» پارس تاریخی است. بیان کردیم که اسفندیار اساطیر همان داریوش تاریخی و مبارزه‌ی وی با ارجاسب همان مبارزه با گئوماتا می‌باشد. در نبود تاریخ‌نگاری در ایران، تاریخ به شکل اسطوره و از فیلتر طرفِ حاکم نگاشته شده است بنابراین، اگر چه تاریخ را روایت می‌کند اما فاقد دقت و بی‌طرفی تاریخی و به شکل ایدئولوژی مشروعیت‌بخش قدرت حاکم پارسی درآمده است لاجرم متن اساطیر را باید در بافت سیاسی و قومی حاکم تحلیل و این که چه کسی و کدام طرف درگیری آن را نگاشته است، در درک معنای متن کمک شایانی می‌کند. خیر و نیك جلوه داده شدنِ کیانیان و شرّ جلوه دادن تورانیان، تعریف یك طرف درگیری که همان قوم غالب پارس است که دلیل خیر شدن این و شرّ شدن آن ظهور پارس به عنوان قدرت سیاسی و زوال ماد و گئوماته است. طرف پیروز این ستیز خود را خیر و دیگری مغلوب را شرّ تعریف تا به غصب و سلطه‌ی خویش مشروعیت دهد. باری این اساطیر نه متافیزیکی بلکه بیانگر امر سیاسی است و دانش اساطیر روان کننده‌ی چرخ قدرت پارسی است. یعنی عقل(در اینجا اساطیر) ایرانی بازتولیدکننده‌ی سلطه پارسی است و کارکرد این عقل نه تولید معرفت تاریخی بلکه توجیه و مشروعیت بخشی سلطه است.

- رستم و اسفندیار و بن‌بست فردوسی

داستان رستم و اسفندیار، یکی از داستان‌های جالب توجه و بحث برانگیز شاهنامه است که در دیگر منابع زرتشتی/ایرانی چه در خدای‌نامه و چه در کتب اوستا، چه در روایت دینی و چه در روایت ملی از آن بحثی نشده است، خلاقیت بی‌نظیر فردوسی، استاد سخن، آن را به رشته‌ی تحریر در آورده است. این داستان چنان با روح حماسی و تك سویه‌ی فرهنگ ایرانی و

Do Not Distribution

ساختار شاهنامه تفاوت دارد که گروهی در حماسی بودن آن شك، و آن را تراژدی می‌خوانند (شمیسا، ۱۳۷۶: ۲۴۴). برخی نه صرفاً برخورد دو قهرمان، بلکه برخورد دو آیین کهن دانسته‌اند (دولت آبادی، ۱۳۷۹: ۵۹). برخی دیگر آن را تغییر و جابه جایی دو فرهنگ دانسته‌اند (حمیدیان، ۱۳۷۲: ۳۴۰). کسانی هم آن را نه متعلق به فرهنگ ایران، بلکه وام‌گیری فرهنگی از یونانیان می‌دانند (بهار، ۱۳۸۴: ۴۴۴). ما در اینجا این فرضیه را طرح خواهیم کرد که رستم و اسفندیار، تفاوتی با ساختار حماسه‌ی ایرانی در شاهنامه نداشته، و بن بست فردوسی در خلق رستم، رستمی که در هیچ منبع ایرانی/زرتشتی وجود ندارد - باعث سرایش آن شده است. فردوسی به جای رساندن آن به نتیجه‌ی منطقی تراژیکش، با کتمان ستیز فرهنگی آن، که مبارزه‌ی دو دیدگاه و دو آیین متفاوت است، اصل داستان را مسخ کرده، و بدخویی گشتاسب را دلیل ستیز کرده است. فردوسی از یك طرف با اسفندیاری روبه‌رو بود که در روایت دینی و زرتشتی از تاریخ حذف شده بود، و از طرف دیگر با رستمی که برساخته‌ی خلاقیت خود بود. با ظهور دین زرتشت، که فرهنگ عرفان و تسلیم را جایگزین فرهنگ حماسه و مبارزه کردند، دیگر جایی برای رستم که نماد فرهنگ حماسه بود، نماند. لاجرم برای پایان دادن به این مهمان‌های ناخوانده و ادامه‌ی دفتر خویش، به ناچار مبارزه‌ای در میان آن‌ها برافکند که تراژیك بودن آن، نه در واقعیت آنان، بلکه صرفاً در ذهن فردوسی برای خداحافظی با قهرمانان داستان خویش بود. لازم به ذکر است رستم شاهنامه‌ی ایرانی شده برساخته‌ی خلاقیت فردوسی است، نه رستم از قبل موجود میترایی/مادی که پایین‌تر به آن می‌پردازیم. تراژدی خودِ رستم است که ایرانی/زرتشتی نیست اما به آن قالب شده است و تراژدی شاهنامه، ناشی از تضاد رستم مقدم میترایی با رستم متأخر فردوسی است. به همین دلیل از بن بست فردوسی می‌گوییم.

- رستم، ایرانی یا انیرانی؟

رستم الگوی تمام عیار عقل ایرانی است که ایرانی نیست، الگوی تمام عیار قهرمان زرتشتی که زرتشتی نیست. رستم الگوی کل فرهنگ ایران/انیران است که اصل آن انیرانی/مادی، اما رنگ و لعاب ایرانی به آن قالب شده است. رستم نماد فرهنگ مصادره‌گر ایرانی/زرتشتی است. رستم به عنوان نماد و سمبل شاهنامه، انیران/مادی بودن شاهنامه و مصادره‌ی آن توسط ایران را نشان می‌دهد. مبارزه خشن اسفندیار با رستم الگویی از برخورد خشن و کشتار مادها و پرورش بهمن توسط رستم، پژواکی از تغییر الگوی برخورد با ماد، یعنی تهی کردن آن از درون و تغییر معنای ماد/میترا به ایرانی و زرتشتی است.

شاهنامه آیینه‌ی تمام نمای معرفت ایرانی و قرآن عجم است (صفا، ۱۳۸۴: ۲۱۵). - به قول طباطبایی - بنیاد فلسفه‌ی تاریخ ایران زمین را پی ریزی کرده است. بنیاد شاهنامه و قهرمان اصلی آن هم رستم دستان که، نماد ایرانیت و نیروهای نیکی و اهورایی در مبارزه با نیروهای شر و اهریمنی است. اما آیا رستم اصلاً ایرانی و مقید به فرهنگ ایرانی بود؟ «جالب است از رستم به عنوان ایرانی واقعی یاد می‌کنند در حالی که اجداد آنان در شمال و ممکن است

Do Not Distribution

تورانی باشند (یاکوب، ۱۳۸۱: ۲۲). در کل منابع دینی و ملی ایرانی چه مکتوب و چه شفاهی، قبل از شاهنامه اسمی از رستم نیست. «در اوستا اسمی از رستم نیست... در ادبیات پهلوی و ادبیات زرتشتی ساسانی هم رستم کنار گذاشته شده است... در ادبیات ساسانی هم‌چنان گرشاسپ مانند اوستا پهلوان بزرگ است... در بندهش هم یك بار از رستم نام برده شده است» (بهار۱۳۸۴: ۲۲۷). «داستان رستم و اسفندیار نیز مانند رستم و سهراب و بهرام چوبین و... داستان مستقلی است که بعداً به شاهنامه افزوده شده است» (صفا، ۱۳۸۴: ۴۵). از داستان رستم و اسفندیار و کل رستم و پهلوانی‌های او در خدای‌نامه اثری نبوده است (همان:۴۶). نام دستان – زال – و رستم در روایت دینی نیست (کریستن‌سن، ۱۳۴۳: ۱۹۱).

این‌که چرا رستم در منابع ایرانی، اسمی از وی ذکر نشده، محققان دلایلی را ذکر کرده‌اند. اشپیگل می‌گوید نویسندگان اوستا رستم را می‌شناختند ولی به عمد به دلیل رفتار نامطبوع او سخنی از او نیاوردند. این رفتار نامطبوع او، پژواکی از زرتشتی/ایرانی نبودن وی و پیوند وی با ماد/میترا را نشان می‌دهد. هاشم رضی نیز بر این عقیده است: «در متون اوستایی نام‌های زال و رستم حذف شده است. بی‌گمان تعصب موبدان اجازه نمی‌داد که نام اینان بر جای ماند، چون این خاندان از پذیرفتن دین زرتشتی سرباز زدند و قبول نکردند» (رضی، ۱۳۸۰: ۴۳۸). اما نولدکه قبول ندارد و می‌گوید نویسندگان می‌توانستند از وی به بدی یاد کنند (صفا، ۱۳۸۴: ۵۶۴). استدلال نولدکه به نظر قابل قبول‌تر می‌آید، چون نویسندگان اوستا، همیشه از مخالفان با القابی مانند اهریمن و دروغ و اژدها نام می‌بردند و اگر با رستم آشنایی داشتند و مطابق میل آن‌ها نبود، قطعاً با القابی شیطانی وی را توصیف می‌کردند. البته امکان هم دارد توصیف شده باشد اما چون بعداً فردوسی رستم را ایرانی کرد، ارتباط رستم با القاب شیطانی فراموش شده باشد که فعلاً ما امکان فهم آن را نداریم. آن‌چه مسلم است در تمامی منابع ایرانی، اسمی از رستم ذکر نشده است، چه از روی ناآگاهی باشد چه دشمنی. اما اگر رستم ایرانی/زرتشتی نیست، پس خصوصیات ایرانی‌شده‌ی وی متعلق به کدام آیین و پهلوانان است؟

مارکوارت، رستم را القاب گرشاسب دانسته و رستم را همان گرشاسب می‌داند (مارکوارت به نقل از کریستن‌سن، همان:۱۹۵). کریستن‌سن نظر مارکوارت را نمی‌پذیرد و نظریه‌ی نولدکه را می‌پذیرد که داستان رستم ربطی به گرشاسب ندارد، بلکه افسانه‌ی عامیانه سیستان است، نولدکه آن را نه از سکاها، بلکه مردم قدیم سیستان می‌داند (کریستن‌سن، همان:۱۹۷)، که می‌توان در جهت عکس آن نیز نظر دهیم که داستان رستم از زمان گوسانان و نقالان اشکانی در میان مردم ایران محبوب و شناخته شده بود (بهار، بالازاده، ۱۳۸۶: ۱۸۱). اگر روایت رستم مربوط به فرهنگ بومی زرنگی‌ها – سیستان – باشد، چطور در زمان اشکانیان در ایران شناخته شده بود؟ بر عکس امکان دارد با مهاجرت ایرانیان، به آسیای مرکزی و چین منتقل و در آن‌جا با روایت بومی عامیانه‌ی دیگری تلفیق شده باشد (بهار، همان). در تأیید آن، نام رستم در متن سغدی است که صورت آوایی ایرانی غربی دارد و بیشتر شبیه به فارسی میانه و پارتی است تا سغدی (همان). لاجرم بر خلاف نظر نولدکه، روایت رستم نمی‌تواند مربوط به فرهنگ بومی سیستان باشد. بهار، داستان رستم را مربوط به اساطیر سکایی، که در سیستان ساکن شدند می‌داند. اما در ادب مردم سکایی دوران وسطی که به زبان ختنی متجلی است، نامی از رستم نرفته است (قریب،

Do Not Distribution

۱۳۸۶: ۱۷۳). فرضیه‌ی سکایی بودن رستم هم مقرون به صحت نیست. اگر هم روایتی در میان سکایی‌ها بوده، شاید متأثر از اقامت سکایی‌ها در ماد باشد که هرودت روایت کرده است. بعضی‌ها هم داستان رستم را با توجه به کشف باستان‌شناسی در یکی از غارهای هزار بودای دون هوانگ چین، که دست نوشته‌ای سغدی است، مربوط به فرهنگ خاور ایران، یعنی سغدی‌ها می‌دانند (قریب، ۱۳۸۶:۱۷۱). دست نوشته‌ی سغدی از مبارزه‌ی رستم با دیوان سخن می‌پراکند، اما متن کشف شده مربوط به دوران آغاز امپراطوری هخامنشیان است، همان دورانی که مادها دیو و اهریمن، و ایرانی‌ها اهورا و نیکی گشتند. بنونیست به درستی از خود می‌پرسد: «آیا وجود این داستان دلیل بر وجود ادبیات زرتشتی در سغدی است؟» گرشویچ نیز آن قطعه را سغدی زرتشتی دانسته است. وجود اقلیت بسیار قدیمی زرتشتی در اواخر دوران هخامنشی که در سغد مستقر شده بودند، امروزه یقین است (همان). بنابراین، نسخه‌ی سغدی هم، نسخه‌ی اصلی رستم نیست، بلکه برساخته‌ی رنگ و لعاب ایرانی است که بعداً فردوسی آن را به نتیجه‌ی منطقی رساند. که ما در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

رستم که در هیچ منبع دیگری به آن اشاره نشده، برساخته‌ی ذهن فردوسی است که کردار سایر پهلوانان ایرانی را به وی قالب کرده و فقط اسمش رستم است. «اگر رستم قباد را می‌یابد، گیو به فرمان گودرز، کیخسرو را می‌یابد در نبرد با توران، گودرزیان سهم مهمی دارند، گودرز هم با پیران ویسه می‌جنگد... تنها در آخرین مرحله از تکامل تاریخ افسانه‌ای است در آثار ثعالبی و فردوسی که رستم وظیفه‌ی عمده بر عهده دارد... روایات اهمیت گودرز و گودرزیان مربوط به عهد ساسانیان است که خیلی قدیمی‌تر از روایات پهلوان سیستان است... که اندك اندك در همه جنگ‌ها نفوذ یافت...». (کریستن‌سن، همان:۱۹۹ - ۲۰۰). «داستان یافتن کیقباد به وسیله‌ی رستم را فقط فردوسی گفته است و شبیه یافتن کیخسرو به دست گیو است... پس در اینجا هم به تقلید از گیو، عملی به رستم نسبت داده می‌شود» (همان:۲۰۲). داستان رستم و سهراب و... فقط در شاهنامه است در خدای‌نامه نیست. جنگ رستم با اکوان دیو نیز فقط در شاهنامه آمده است. تقلیدی از داستان مبارزه‌ی گشتاسب با اخوان سپید است. اگر همه‌ی این‌ها را برداریم چیزی از رستم باقی نمی‌ماند جز داستانی عامیانه (همان:۲۰۱ - ۲۰۲). بنابراین، همان‌طور که مارکوارت و کریستن‌سن اشاره کرده‌اند رستم، تقلیدی از گشتاسب یا گیو وگودرز است و هویت مستقلی برای آن تعریف نشده است. روایت هفت‌خوان وی نیز برخلاف نظر هرتسفلد که هفت‌خوان اسفندیار را تقلیدی از هفت‌خوان رستم می‌داند (هرتسفلد به نقل از نولدکه، ۲۵۳۷)، نولدکه و کریستن‌سن به درستی هفت‌خوان رستم را تقلیدی از هفت‌خوان اسفندیار می‌دانند (کریستن‌سن، همان: ۲۰۱. نولدکه، همان:۹۴). داستان‌هایی نظیر فتح دژ سپند، تقلیدی از داستان اسفندیار، و گذشتن از هفت‌خوان و رفتن او به البرز کوه برای آوردن کیقباد، تقلیدی از آوردن کیخسرو توسط گیو از توران است (کریستن‌سن به نقل از قریب، ۱۳۸۶: ۱۷۳). «داستان رستم و قدرت او نه در نویسندگان عرب و نه خدای‌نامه نبوده، بلکه روایت مجزای قدیمی‌بوده است، که از روی روایات اسفندیار و... درست شده است» (نولدکه، همان:۹۴). رستم برای تصرف دژ سپند سلاح خود را در نمك پنهان کرد و دژ را فتح کرد... اسفندیار هم برای فتح دژ رویین همین حیله را به کاربرد (کریستن‌سن، ۱۳۴۳: ۱۹۴).

ثعالبی هفت‌خوان رستم را متعلق به جنگ اسفندیار با ارجاسب، و تقلیدی از آن دانسته است (صفا، ۱۳۸۴: ۵۳۳). اسفندیار از پی ارجاسب به رویین دژ رفت. داستان هفت‌خوان رستم راجع به همین سفر اوست. اسفندیار در هفت خوان خود، با گرگ و شیر و اژدها و زن جادوگر و سیمرغ جنگید. رستم نیز با شیر و اژدها و زن جادوگر و... جنگید(همان:۵۹۷). بنابراین، رستم شاهنامه، در فرهنگ ایرانی نبوده و هویت وی برساخته شده توسط فردوسی به تقلید از سایر پهلوانان ایرانی است. اصل رستم چه یا کی بوده است؟

«خصوصیات پهلوانی ایرانی مانند رستم و... از اسطوره‌ی ایندره گرفته شده: رستم و ایندره هر دو از پهلوی مادر، زاده می‌شوند...» (بهار، ۱۳۸۴: ۲۸). «پهلوانان و شاهان ایران تکرار کهن الگوها هستند... اما مطالعه در تاریخ پهلوانی ایران نشان می‌دهد که پهلوانان و رفتار و کردار ایشان در دوره‌ی تاریخی شباهت چندانی با ایندره و پهلوانان اساطیری و رفتار و کردار ایشان ندارد و با در نظر گرفتن جوانب اخلاقی و عارفانه‌ی پهلوانی ایرانی در دوره‌ی تاریخی باید به دنبال الگویی دیگر رفت، زیرا در رفتار و کردار ایندره نشانی از جنبه‌ی اخلاقی و عارفانه دیده نمی‌شود» (همان:۲۹). ایندره یکی از دیوهای وندیداد است که در مقابل آن فرشته‌ی اردیبهشت قرار دارد، پس ایندره مادی /میترایی است. بهار به درستی اشاره کرده است که اصل رستم از اساطیر ایندره و میترا و... گرفته شده است، اما تغییر و تحولی در شخصیت‌ها شده و رنگ و بوی عرفانی /اخلاقی به آن‌ها قالب شده است. یعنی تنها اسم رستم مادی /میترایی و شخصیت زرتشی /عرفانی را فردوسی به وی قالب کرده است تا رستم مادی را از معنای میترایی تهی و بر علیه خود ماد استفاده نماید. همان کاری که مغان و داریوش با جشن مهرگان انجام دادند.

رنگ و بوی عرفانی با ظهور دین زرتشت به شخصیت‌های حماسی میترا و ایندرا داده شد. «محور رازورزی زرتشتی بر رویداد جنگی استوار است، میترای ستایش شونده را نیز در بر می‌گیرد... پس جای شگفتی نیست الگوی فضیلت و پرهیزکاری در سنت ایرانی و پارسی... رستم قهرمان سکایی شاهنامه است... فرا بردن قهرمانی حماسی و زمینی به چنان جایگاه والای معنوی ویژگی فرهنگ ایرانی است» (راسل، کاویانی، دهباشی، ۱۳۸۸: ۷۷۷). «شاکد می‌گوید در ادبیات ایرانی متداول است به درون‌مایه‌های سنتی معنای تمثیلی ببخشند... اهمیت دینی رستم بعدها در وی رشد می‌کند» (راسل، دهباشی، ۱۳۸۸: ۷۷۸). بنابراین، اصل رستم برگرفته از اساطیر مادی میترا و ایندرا بوده است، که فردوسی آن را از شکل تراژیک میترایی در آورده و به آن رنگ و بوی عرفانی ایرانی /زرتشتی داده است. «رستم هرگونه توانایی را از خورشید طلب می‌کرد... رستم به عنوان رازورز - عارف - زرتشتی شناخته شده است» (همان:۷۸۰). با دیو و اهریمن شدن خدایان مادی، که کهن الگوی رستم بودند، فردوسی با مسخ شخصیت واقعی رستم، رستمی ایرانی /زرتشتی از آن ساخت. همان بلایی که مغان سر خود میترا آوردند و میترای ضد خورشید را میترای خورشید کردند - که ما قبلاً آن را گفتیم - فردوسی بر سر رستم آورد.

Do Not Distribution

با دیو شدن میترا و ایندره، رستم زرتشتی/عرفانی برساخته می‌شود، همان‌طور که مهر خورشید ساخته می‌شود. «نخست خدایان دئوه daeva (devil) مورد پرستش واقع بودند که در نهضت دینی زرتشت دئوها = دیو از پرستش محروم شدند. از مجموعه خدایان باستان مادها که حذف شدند، مهم‌ترین شان ایندره سئوره... بودند زمان این برخورد اواخر مادها و اوایل هخامنشیان بود» (رضی، ۱۳۸۵: ۸۶). دیوان ایندره و ناونگه ثیث در عهدنامه‌ی میتانی آمده است (همان:۱۰۴) یا ماده دیوی به نام ایه‌یا ayehya فرگرد ۲۱ بند ۱۷ که در هندی باستان ایاس یه بوده به معنی سرکش و وحشی است، که صفت ایندره هم بوده است (رضی، همان:۱۰۶). ایندره که به قول بهار الگوی سام است، مادی است که مورد تسخیر عقل ایرانی فردوسی واقع شده است.

رستم مادی بود که با مسخ شخصیت واقعی وی، آن را ایرانی کردند. «در اواخر ساسانی و اوایل اسلام رستم را در غرب ایران (کُردستان، قادری) می‌شناختند... اما در متون زرتشتی و مرکز قدرت آن فارس از او صحبتی جدی نمی‌شود» (بهار، ۱۳۸۴: ۲۲۸). «بعد از این که مرکز دینی زرتشتی از شرق و بلخ به ایران و پارس منتقل گردید، نوشته‌های پهلوی همان مطالب حماسی را تکرار می‌کنند... خبری از رستم نیست...» (همان:۲۲۸). رستم پهلوانی کُردی است (شرفنامه‌ی بدلیسی). اصل رستم کُرد بوده است، اما ما از فیلتر ذهن ایرانی آن را می‌شناسیم و اصلیت وی را فراموش کرده‌ایم، همان‌طور که اصلیت میترا و نوروز و خودِ کُرد را فراموش کرده‌ایم.

فارسنامه‌ی ابن بلخی گزارش می‌دهد «رستم، سردار افسانه‌ها، قبلاً برده بوده است که به خاطر خدماتش به شاه بزرگ توسط کیکاووس از بندگی آزاد می‌شود» (ابن بلخی به نقل از ویدن‌گرن، ۱۳۹۰: ۲۳)، مقایسه شود با مادها هنگامی که برده یعنی به کُرد تبدیل شدند، همچون رستم برساخته‌ی ایرانی، قهرمانان این مرز و بوم، و غیورنشینان مرز نشین شدند. همان‌طور که میترای ضد خورشید مادی بعد از ایرانی شدن، برده‌ی اهورامزدا و از درگاه اهورا تمنا برای پذیرش دارد.

دستبرد به رستم در فرهنگ ایرانی ،عین همان دستبردی است که به میترا و نوروز زده شده است. نوروز به اسم اصلی مهرگان در بهار و جشن پیروزی کُردها بوده است اما امروزه کُردها، به طور ناآگاهانه، نوروز را با سازه‌های معنایی ایرانی/زرتشتی جشن می‌گیرند، غافل از آن که ما ضحاکیم با افتخار دم از کاوه و فریدون می‌زنند.

داستان ایرانی شدن رستم بی ارتباط با خورشیدی شدن میترا نیست. شاید با تغییر محتوای میترا از قرارداد به خورشید، شخصیت‌ها و سمبل‌های میترایی نیز خورشیدی/ایرانی گشتند. رخش رستم نیز لقب خورشید است. رخش، رستم مادی را ایرانی کرد. رخش به معنی درخشان است (بهار، قریب، ۱۳۸۶: ۱۸۱). در شاهنامه هم شباهت‌هایی بین رستم و خورشید که یکی از نمادهای آپام نپات است دیده می‌شود:

همی‌گفت هر کس که‌این رستم است ... و یا آفتاب سپیده دم است...

Do Not Distribution

رخش (خورشید) رستم مادی (هم ماد به معنی قوم ماد و هم به معنی جسمانی و زمینی)، را غیر مادی (ایرانی/عرفانی) کرد، همانند میترای ضد خورشید که لقب خورشید را به آن قالب کردند. در چندتا از نمادهای کشف شده در غارهای میترایی، میترا سوار بر ارابه‌ای که چند اسب آن را می‌کشند، تصویر شده است. یکی از اسب‌ها سعی در کشاندن میترا به طرف اقیانوس آب دارد اما صاحب ارابه، خورشید، که به همراه میترا است با تازیانه مانع از عبور اسب سرکش، که نمادی از اسب چموش افلاطون است، به طرف اقیانوس، و افسار اسب را به طرف خورشید/آسمان می‌کشاند. این تصویر نشان از پایان رسالت میترا و سپردن رسالت میترا به خورشید دارد، که همان خورشیدی/ایرانی کردن میترا است. در داستان رستم نیز، همان بلایی که سر میترا، درخورشیدی کردن وی اتفاق افتاد، روی داد. این رخش است که مسیر درست را به رستم می‌نمایاند. رخش زندگی رستم را چند بار نجات می‌دهد با هوش خود و قدرت بویایی و تیز بینی، خطر را از رستم دور می‌کند، چنان تیز بین است که یك مورچه را از دریاچه‌ی سیاه از دو فرسنگی می‌بیند، چیزی که رستم توانایی‌ش را ندارد (بهار، همان: **۱۸۲**). رستم صرفاً قدرت بدنی است، شتری نابینا است که با نور و تیز بینی رخش، مسیر درست را می‌پیماید. رستم همان افعال ظلمتی است که مزدك می‌گوید از روی خبط و اتفاق عمل می‌کند نه آگاهی و نور عقل. همان ناآگاهی اهریمن و تاریکی غارهای میترا است. رخش با نور خود از جسمانیت و قدرت رستم چون ابزاری برای مبارزه با دیوان، هم‌رزمان قبلی رستم، استفاده می‌کند. شورشیان بی خردی که عملاً در حال شورش بر ضد ایران اما تفکر ایرانی دارند. کُرد ایرانی امروز چون رستم شاهنامه برساخته و از تولیدات عقل ایرانی است. رخش حتی سعی دارد مانع از بازگشت رستم به غار میترایی، چاه شغاد، گردد:

همی رخش از آن خاك نو یافت بوی	تن خویش را گرد کرده چو گوی
همی جست و ترسان شد از بوی خاك	زمین را به نعلش همی کرد چاك
بزد گام رخش تکاور به راه	چنین تا بیامد میان دو چاه

بنابراین، رخش، نماد خورشید، یعنی ذهنیت ایرانی است که با مسخ شخصیت واقعی رستم، رستمی ایرانی/عرفانی را برساختند.

اما تقدیر رستم بازگشت به اصل خویش، تاریکی غار بود. اما کردارهای وی به راهنمایی نور رخش، هویت رستم را از اصل خویش، خدشه‌دار کرده بود. لاجرم غار رستم – چاه شغاد – نمی‌توانست به طور کامل غار میترا باشد. غار رستم – چاه شغاد – بر خلاف غارهای میترایی، که دور از هرگونه پرتو خورشیدی بود، بدون سقف و زیر تابش نور خورشید بود و اشعه‌های خورشید، چون تیرهای زهرآگین، بدن رستم را به نابودی کشاند. هم چاه شغاد، هم تابش خورشید، تضاد تاریکی زیر زمین با پرتو خورشید آسمان، پارادوکس خود رستم بود. رستم مادی/میترایی،که ایرانی/عرفانی شده بود، نه مادی/میترایی باقی مانده بود و نه کامل زرتشتی/ایرانی گشته بود. آثاری از میترایی ماندن وی در مبارزه با قهرمان نو آیین زرتشت، اسفندیار به خوبی مشهود است. همان کامل زرتشتی/ایرانی نشدن رستم بود که جای وی را در

Do Not Distribution

فرهنگ ایرانی و شاهنامه تنگ، و سر از قعر چاه شغاد درآورد. چون فرهنگ عرفانی ایرانی، جایی برای قهرمان حماسی میترایی/مادی نداشت.

فردوسی که یك تنه رستم را وارد فرهنگ ایرانی کرده بود، با ظهور فرهگ عرفانی زرتشت که جایی برای حماسه‌ی رستم نمی‌ماند، به ناچار با تمام نوستالژیی که به وی دارد با داستانی برساخته، مهمان ناخوانده‌ی خویش را بدرقه، و مهر ختام به داستان رستم می‌زند. حتی برای پایان دادن به رستم خود، دلیل اصلی جنگ رستم و اسفندیار که تضاد زرتشت و میترا است را کتمان و گشتاسپ را علت جنگیدن می‌کند، که با آن بسیاری از اصول اوستا را - مانند: پاك بودن گشتاسب در اوستا که در شاهنامه قدرت طلبی بیش نیست - زیر سؤال می‌برد. «با این که در اوستا، پادشاهی پارساتر از گشتاسپ نیست، جان پناه زرتشت و نخستین مجاهد این دین اهورایی... ستایش اوستا از او: فروهر گشتاسب دلیر تن... اهورایی را می‌ستایم... با گرز در راه راستی... بازو پناه دین اهورایی زرتشت است» (فروردین یشت بند ۹۹ به نقل از مسکوب، ۲۵۳۶: ۱۷). در شاهنامه کسی تبه‌کارتر، از این فرزند کش نیست - گشتاسپ - شهریار دسیسه خودپرستی است، ناروا بر تخت اهورایی بهدینان جای گرفته است (همان:۱۶). با وارد کردن سیمرغ به صحنه‌ی روایت، روال طبیعی داستان را دگرگون و سبب می‌شود داستان از بررسی سطح نشانه - معناشناسی روایی فراتر رود و به سطح نشانه - معناشناسی گفتمانی نزدیك شود (بهنام، ش۴، ۱۳۹۰: ۱۶۰). فردوسی با وارد کردن سیمرغ به روایت، هم‌چنان رستم و قهرمانی او را حفظ می‌کند تا به بافت شاهنامه آسیبی وارد نشود و راوی - فردوسی - با پیروز کردن رستم، در جنگ با فرهنگ و دین ایران - اسفندیار -، گناه طرد و زوال مهمان ناخوانده‌ی خویش (رستم) را، از دوش خود می‌اندازد. با برساختن داستان شغاد، داستان رستم را به سرانجام خویش می‌رساند. تا گناه انهدام رستم را از دوش خود برداشته، و با دادن شخصیتی مستقل از راوی - فردوسی - به خود قهرمان، به گردن خود رستم اندازد.

این فقط در آخر داستان نیست که سیمرغ، رستم را از مرگ نجات می‌دهد بلکه در آخرین لحظات سرودن داستان به فکر فردوسی نفوذ یافته، که بار دیگر قهرمان رویاهای خویش را حفظ کند. اگر ذهنیت تراژیك استاد سخن در ناگریزی از خداحافظی با دو تن از قهرمانان خویش، منجر به برساختن مبارزه‌ی آنان شد، واقعیت تراژیك ظهور دین عرفانی زرتشت که آغاز پایان عصر حماسه و رستم (ایرانی شده) بود، فردوسی را ناگزیر از پایان دادن داستان رستم می کرد. عصر، عصر دین زرتشت و اسفندیار قهرمان ملی ایرانی و قهرمان دین زرتشت، به مبارزه‌ی رستم آمده است. فردوسی هم قهرمان سخن ایران و دین زرتشت است، در فرار از پارادوکس ذهن خویش برای آخرین بار قهرمان داستان خویش - رستم - را از زوال نجات می‌دهد. اما با دین زرتشت و ظهور عرفان و معنویت، جایی برای تراژدی میترا و رستم باقی نمی‌ماند. «در حقیقت تقابل رستم و اسفندیار شاهزاده‌ی نو آیین نمادی از ناسازگاری آیین و مرام نو با سنت‌های پهلوانی است و این همان امری است که افول عصر پهلوانی را رقم می‌زند. درست است که رستم برنده شد، اما انگار آخرین تیر، نیروی پهلوانی وی را با خود برده و جز زوال، تقدیری ندارند» (موذن جامی، دهباشی، ۱۳۸۸: ۶۳۷). لاجرم با برساختن داستان شغاد برادر، با قهرمان خویش وداع می‌کند. شاید اگر فردوسی شگرد مغان را داشت که به خوبی از پس

Do Not Distribution

ایرانی/زرتشتی کردن میترا بر آمدند او هم به جای پایان داستان رستم، وی را زرتشتی و ایرانی می‌کرد. اما تن ندادن رستم به دین زرتشت، که در شاهنامه به صورت تن ندادن، به زنجیر و بند اسفندیار آمده است، هیچ جایی برای زرتشتی کردن رستم باقی نگذاشت. قهرمان واقعی فردوسی نه رستم، بلکه اسفندیار است. رستم با حیله و زبونی بر اسفندیار پیروز می‌گردد که این رسم قهرمانان حماسی شاهنامه نیست. سیمرغ برخلاف گفته‌ی مسکوب، که آن را «نماد فره‌ایزدی، که از اسفندیار جدا گشته و به رستم پیوسته است» (مسکوب، ۲۵۳۶: ۶۴)، نه فره‌ایزدی، بلکه ضد آن است. سیمرغ نماد تاریکی و اهریمنی است که پرهای اهریمنی وی روشنایی چشم اسفندیار را می‌گیرد.

بهار می‌نویسد: «شاید زوال رستم به این دلیل بود که مطابق با الگوی کهن مهری نبود» (بهار، ۱۳۸۴: ۳۹). اما برخلاف گفته‌ی بهار، دقیقاً به این معنی بود که مطابق الگوی میترا بود و تن به الگوی زرتشت نداد، که زوال یافت.

اسفندیار نیز که جایی در روایت دینی اوستا نداشت، می‌بایست از بین می‌رفت. اسفندیار که همان داریوش بود، به دلیل عصیان در مقابل گشتاسب و زرتشت در حذف آن‌ها، و خود را نماینده‌ی اهورا خواندن، از سلسله‌ی شاهان مقدس کیانی حذف شد. بعد از گشتاسب از او اسمی نیست. در نسخه‌ی قدیمی یادگار زریران نیز قهرمان اصلی بستور و گشتاسب و زریر هستند. فردوسی که اسفندیار را قهرمان اصلی یادگار زریران و دین زرتشت ساخته، و جایی در ادامه‌ی داستان و روایت دینی زرتشتی نداشت، می‌بایست به داستان وی نیز خاتمه می‌داد. لاجرم مبارزه‌ی اسفندیار با رستم را برساخت که برای برساختن آن، حتی پشت به اوستا کرده و قهرمان اصلی اوستا، گشتاسپ را آدمی بد سرشت جلوه می‌دهد که گناه مبارزه دو قهرمان، دو دین را از دوش هر یك از آن‌ها بردارد و شخص سومی را عامل ستیز آن‌ها نشان دهد.

اما فردوسی با تمام دستبردهایی که به شخصیت رستم و ایرانی کردن وی می‌پردازد به طور کامل قادر به انجام آن نشده و هسته‌ای از رستم واقعی باقی می‌ماند. رستم حتی در لابلای اشعار استاد سخن، ضدیت وی با فره‌ایزدی شاهان ایرانی و دین زرتشت به خوبی مشهود می‌شود.

«جنگ رستم و اسفندیار آیینی بود... حماسه و اساطیر گزارش باورهای قدسی و مینوی و دینی است... دینوری می‌نویسد: چون رستم خبر مجوسی شدن گشتاسب را شنید سخت خشمگین شد و گفت آیین پدران ما را رها کرد و به‌آیین تازه گروید... با گردآوری مردم سیستان خلع گشتاسب از سلطنت و مخالفت آنان با گشتاسب آشکار شد... گشتاسپ هم با وعده-ی شاهی به اسفندیار که جز با کشتن رستم نشود... به جنگ رستم فرستاد» (موذن جامی، دهباشی، ۱۳۸۸: ۶۳۵). دینوری سبب عصیان رستم بر گشتاسپ را تغییر دین وی – گشتاسپ – می‌داند (دینوری به نقل از نولدکه، ۲۵۳۷: ۱۷۹). مارکوارت نیز اتهام بی‌دینی و الحاد را منشأ پیدایش جنگ دینی میان رستم و اسفندیار می‌داند (همان:۱۹۵). اشپیگل نیز اسفندیار را پهلوان دینی موبدان، و رستم را بازمانده‌ی ضحاك می‌داند (اشپیگل به نقل از نولدکه، همان:۱۱۴). قدرت رستم نیز از نژاد مادری – شیطانی وی، ضحاك می‌باشد (همان:۳۰). اسفندیار نیز در رجز خوانی به رستم، نژاد اهریمنی وی را یادآوری می‌کند (فروهر، ش۱۳۸۹/۴: ۲۱).

Do Not Distribution

چنین گفت با رستم اسفندیار — که این نیک دل مهتر نامدار...
از آن بر گذشته نیاکان تو — سرافراز و دینداران و پاکان تو
که دستان بدگوهر دیوزاد — به گیتی فزونی ندارد نژاد

رستم نیز در جواب با افتخار نسب مادری خویش را به ضحاك می‌رساند:

بدو گفت رستم که آرام گیر — چه گویی سخن‌های نادلپذیر...
همان مادرم دخت مهراب بود — بدو کشور هند شاداب بود
که ضحاك بودیش پنجم پدر — ز شاهان گیتی بر آورده سر
نژادی از این نامورتر که راست — خردمند گردن نپیچد ز راست...

درفش رستم نیز پیکر اژدها است (بهار، همان:۲۳۳)، سیمرغ نیز که در نبرد با اسفندیار به یاری رستم ظاهر می‌شود از عالم اهریمنی است (همان:۲۹). اسفندیار در خان پنجم سیمرغ را می‌کشد (صفا، ۱۳۸۴: ۵۹۷). که «با توجه به مقام سیمرغ در دین مهری، ناشی از غلبه‌ی دین بهی بر دین کهن است و هم تقابل با رستم...» (موذن جامی، همان:۶۳۴). بنابراین، رستم یك میترایی واقعی بوده است که با گرویدن گشتاسب به زرتشت سعی از برکناری او داشته است (کریستن‌سن به نقل از جامی، همان:۶۳۵). مانند یك بی‌دین از انتشار دین نوین مخالفت می‌کرد (دینوری به نقل از نولدکه، همان:۱۱۴). جوانی اسفندیار و پیری رستم کنایه از نو بودن زرتشت و کهن بودن مهر/میترا است (موذن جامی، دهباشی، ۱۳۸۸: ۶۳۷). کتاب تاریخ سیستان هم تأیید کرده جنگ این دو جنگ آیینی بوده است. مؤلف ناشناخته‌ی تاریخ سیستان می‌نویسد: «پیکار میان رستم و اسفندیار، سبب آن بود که چون زرتشت بیرون آمد و دین مزدیسنان آورد، رستم آن را منکر شد و نپذیرفت و بدان سبب از پادشاه گشتاسپ سر کشید و ملازمت تخت نکرد... که گشتاسب هم با پیش بینی جاماسپ می‌دانست مرگ اسفندیار به دست رستم است... او را فرستاد تا کشته شد...» (موذن جامی، همان:۶۳۵). بنابراین، جنگ کیانیان با خاندان رستم یك جنگ مقدس بوده است (کریستن‌سن، ۱۳۴۳: ۸۰). اسفندیار بزرگ‌ترین پهلوان مذهبی مزدیسنا است و رستم که با آیین زرتشت در نیامده بود، در برابر او همان ارجی داشت که یك تورانی داشت (بهار، ۱۳۸۴: ۲۴۹). این جنگ مقدس نمی‌تواند جز جنگ داریوش با گئوماتا و... باشد. بنابراین، برخلاف بهار، زوال رستم در فرهنگ ایرانی، نه عدم مطابقت با کهن الگوی مهری، بلکه باقی ماندن الگوی مهری در شخصیت وی بود که با فرهنگ ایرانی/زرتشتی ناسازگار بود.

شهرزوری درباره‌ی رفتن زرتشت نزد رستم و دعوت او به دین و نپذیرفتن رستم اشاره‌هایی کرده است. «زرتشت چون آیین را به رستم عرضه کرد و او نپذیرفت، اندوهگین شد. بعدها که ویشتاسپ شاه دین را پذیرفته و آیین توسعه پیدا می‌کند، اسفندیار برای دعوت رستم به دین، نزد او می‌رود. رستم باز دین بهی را نپذیرفته و در پایداری به آیین قدیم اصرار می‌ورزد. انگیزه‌ی جنگ رستم و اسفندیار همین امر – ستیز مذهبی – است که منجر به کشته شدن

Do Not Distribution

اسفندیار، سردار نامی دین می‌شود، به همین جهت نام رستم از اوستا و یشت‌ها حذف می‌شود. فردوسی نیز بنا به مصالح، انگیزه‌ی جنگ رستم و اسفندیار را با احتمال به دانستن آن بیان نکرد» (رضی، ۱۳۸۰: ۳۳). رستم همان میترا، و گشتاسپ و اسفندیار، قهرمان دینی زرتشت، همان داریوش و کوروش هستند و مبارزه‌ی مذهبی رستم و اسفندیار، مبارزه‌ی مذهبی بین زرتشت با آیین میترا است که در قالب نظامی جنگ ایرانیان با مادها متبلور شد.

با این‌که شاهنامه به این نکته - جنگ دینی بود - صراحتاً اشاره ندارد و دانسته یا نادانسته، بر علت جنگ سرپوش نهاده است (رضی، ۱۳۸۰: ۴۳۸)، اما از برخی اشارات خالی نیست... چنان که وقتی پشوتن به اسفندیار اندرز می‌دهد که دست از رستم باز کشد، اسفندیار از موضعی دینی میگوید:

دوگیتی به رستم نخواهم فروخت کسی چشم دین را به سوزن ندوخت

یا وقتی که اسفندیار بهمن را نزد رستم با ده موبد می‌فرستد. هم‌چنین زمانی که اسفندیار با تیر رستم در حال مرگ است، پشوتن با تأثر او را شمشیر زنی برای دین می‌خواند:

چو اسفندیاری که از بهر دین به مردی بر آهیخت شمشیر کین

رستم نیز با نو آیین خواندن اسفندیار به اختلاف مذهبی خود با او تأکید می‌کند. چون اگر هم آیین بودند، دلیلی نداشت او را چنین خطاب کند:

بدو گفت رستم که‌ای پهلوان نوآیین و نو شاخ و فرخ جوان...

و سرانجام این که اسفندیار کارهای دینی خود را یك به یك برای رستم بر می‌شمارد و می‌گوید اقلیم زمین زیر نگین دین بهی در آمده است:

شنو کارهایی که من کرده‌ام ز گردنکشان سر بر آورده‌ام
نخستین کمر بستم از بهر دین تهی کردم از بت پرستان زمین
برافروختم آتش زردهشت که با مجمر آورده بود از بهشت...

خود گشتاسب هم قبل از فرستادن اسفندیار به پیش رستم، به سیستان سفر کرده بود و در شاهنامه قصد تبلیغی گشتاسپ برای دین تأکید شده است:

برآمد بسی روزگاران بر اوی که خسرو سوی سیستان کرد روی
که آن‌جا کند زند و استا روا کند وبدان را بر آن گوا...

این بخش از دقیقی در شاهنامه است، در داستان گشتاسب و اسفندیار گسست هست. چون نیمی را دقیقی، نیمی هم فردوسی سروده است. «شاید اگر قصه‌ی رستم و اسفندیار را هم دقیقی گفته بود جنبه‌های دینی آن را آشکارتر نشان می‌داد... خشونت گشتاسب با رستم ناشی از عدم موفقیت سفر تبلیغی او بود..» (همان:۶۳۷). اسفندیار قهرمان واقعی دین زرتشت است (یشت

Do Not Distribution

۱۰۳/۱۳. نقل از زرین‌کوب، ۱۳۶۸: ۵۳). اما رستم مانند ارجاسپ از پذیرش دین نو خودداری می‌کند.

شکست اسفندیار از رستم، و مقاومت تا به آخر رستم در تن ندادن به زنجیر و بند اسفندیار،

مگوی هرآن چه نگفته است کس — به مردی مکن باد را در قفس...
ندیده است کس بند بر پای من — نه بگرفت شیر ژیان جای من...
مگر بند کز بند عاری بود — شکستی بود زشت کاری بود
نبینند زنده مرا با بند کس — که روشن روانم برین است و بس
مرا سر نهان گر شود زیر سنگ — از آن به که نامم برآید به ننگ...

شاید نمادی از برخورد خشن داریوش با میترائیان است که – به قول هینتس – تمامی آثار میترایی را نابود کرد و در برخورد با میترائیانی مانند گئوماتا، فره‌ورتیش و چیثرتخمه، خشونت بسیار شدیدتری از دیگر شورشیان به خرج داد. این که اسفندیار حتی بعد از شکست از رستم، بهمن، پسر خویش را، برای تربیت به رستم می‌سپارد آن هم با ده موبد، کنایه از تغییر الگوی ایرانیان زرتشتی در برخورد با مادها و میترا است که، برخلاف آشوریان و... حتی بر خلاف کشتار کوروش و داریوش، برخورد خشن و نابودی، چاره‌ی کار مادی‌ها/کُردها نیست، بلکه باید با پنبه سر آن‌ها را برید. با فرستادن موبدان به همراه بهمن، به دیار میترای رستم، دین میترا را با زرتشتی کردن آن، از درون نابود کردند.

«تربیت بهمن به دست رستم معنادار است. آیین نو باید رمزهای حیات و مرگ آیین کهن را به دست آورد، تا قادر شود آیین کهن را درهم بریزد» (همان:۶۳۷). بهمن، نمادی از وهومنه، اندیشه‌ی نیك زرتشتی است که، به قول کریستن‌سن جای میترا را در دین زرتشت می‌گیرد. با شکست برخورد خشن اسفندیار/داریوش با آیین میترا، بهمن که همان اردشیر است با پذیرش ظاهری میترا، از درون آن را تهی کرد. نابودی میترا کار شمشیر اسفندیار/داریوش نبود، بلکه کار موبدان همراه بهمن بود، که ایرانی/زرتشتی کردن آن، میترای اصلی را مسخ و میترای زرتشتی شده ایرانی را رواج دادند. مرگ اسفندیار در این مبارزه، نه مرگی واقعی، بلکه مرگی نمادین است. زنده و پیروز گشتن رستم نیز نمادین است. اسفندیار می‌رفت که در جنگ پیروز شود، اما با مقاومت سیمرغ، پرنده‌ی اهریمنی/میترایی، ناکام می‌ماند، رستم را شکست داد، اما فرهنگ مقاومت میترا، سیمرغ، شکست ناپذیر بود. داریوش هزاران مادی را نابود کرد، اما فرهنگ مقاومت مادها/کُردها هیچ‌گاه از بین نرفت. به همین دلیل به جای «تنبیه»، به «مراقبت» روی آورده، و به جای شمشیر، موبدان را به همراه بهمن به دیار رستم می‌فرستد، که با پذیرش ظاهری آیین، و با زرتشتی کردن آن، از درون میترا را نابود کردند. رستم در مقابل شمشیر اسفندیار رویین تن، مقاومت کرد اما در مقابل کودك بچه‌ی بهمن با مغز موبدان، در نهایت شکست خورد. در روایت مسعودی در مروج الذهب، رستم نه به دست برادر خویش، بلکه با لشکرکشی بهمن به سیستان از بین می‌رود. بهمن همان نور اقرب یا نور عظیم است ،صادر واحدی است از نورالانوار (رضی، ۱۳۸۰: ۲۶۳)، و رستم نماد افعال ظلمت اهریمن است. این

Do Not Distribution

نشان از خورشیدی شدن میترای ضد خورشید است. شاید بهمن اردشیر است که بعد از نفرین میترا توسط زرتشت/داریوش، در نقوش خود، میترا همراه با اهورا نیز حضور دارد که البته دیگر میترا نیست، خورشید دیگر یا میترای زرتشتی شده است.

رستم فردوسی که در دفاع از ایران زمین و شاهان کیانی می‌جنگد، نه رستم واقعی، بلکه متأثر از عقاید ایرانی/زرتشتی فردوسی برساخته شده است، همان‌طور که منظومه نویسان اسلامی متأثر از «عقاید اسلامی مانند داستان جهانگیر نامه، رستم موحدی برساختند که با لات و عزی می‌جنگد»(صفا، ۱۳۸۴: ۳۷۲).

مرگ رستم نیز نمادین است. نیزه‌های کاشته شده در چاه می‌تواند کنایتی از پرتوهای خورشیدی باشد که هر پرتوش تیری است (جامی، همان: ۶۳۹). اما برخلاف نظر جامی، به معنی غروب خورشید مهرپرستان ندارد، چون مهرپرستان خورشید پرست نبوده‌اند. اما درست است که پرتو نور خورشید برای رستم مهری، مرگبار است. یعنی رستم در مقابل شمشیر برنده‌ی اسفندیار رویین تن تسلیم نشد، اما با خورشیدی شدن میترا، یعنی قلب کردن میترا از درون، نابود شد. چاه رستم، می‌تواند نمادی از غار میترائیان و قلعه‌ی زیرزمینی افراسیاب و ضحاک هم باشد که دور از نور خورشید است. اما این چاه، برخلاف غار، در معرض تابش نور خورشید است. خورشید پایان شب سیاه و تاریکی غار میترا است. توهم خورشید، پایانِ تراژدی تاریکِ دنیایی میترائیان است. تیرهای زهرآگین داخل چاه، نمادی از پرتو نور خورشید که آخرین رمق‌های رستم/میترا را می‌گیرد. نمادی از تغییر ماهیت میترا از قرارداد به خورشید در فرهنگ ایرانی است که ایرانی/خورشیدی شدن آن همان، مسخ و نابودی میترا همان.

پرتو نور خورشید که برای زرتشتیان شفابخش و مقدس است برای رستم از تیر ترکش هم بدتر می‌شود. مانع از آرامش وی در تاریکی چاه می‌شود. اما این فقط رستم نیست که ایرانی می‌شود، دیگر ایزدان مادی نیز ایرانی/زرتشتی می‌شوند، که در یادگار زریران به طور نمادین، در قالب دختران ارجاسپ بازتاب یافته است. بر خلاف شاهنامه که دختران را از گشتاسب می‌داند، که توسط ارجاسب دزدیده شده‌اند، یشت ۹ به درستی دختران – هوتئوسا و هومایا – را دختران ارجاسب می‌داند که گشتاسپ از آن خود کرد. هوتئوسا همان ناهید و هومایا همان هوم است. ازدواج گشتاسب با آن‌ها در واقع مصادره کردن آن‌ها توسط ایرانیان است. در یشت ۵، نام پدر گشتاسپ «ائوروت‌اسپ» یعنی دارنده‌ی اسب تندرو، به عنوان صفت خورشید و ایزد «اپام نپت» به کار رفته است (کریستن‌سن، دهباشی، همان: ۶۶۲). کریستن‌سن ائوروت اسپ را پدر واقعی ویشتاسپ می‌داند (همان). اما ائوروت اسپ در اینجا معنایی نمادین دارد و همان‌طور که کریستن‌سن اشاره کرده است صفت خورشید است و منظور پدر معنوی ویشتاسپ و خورشید پرستی وی دارد. منظور از این‌که دختران ارجاسب را به عقد ویشتاسپ در آورد این است که، هئوتوسا – ناهید – و هومایا – گیاه هوم – که از ایزدان مادی بودند را مصادره و زرتشتی کردند. ایزدان ضد خورشید را با خورشیدی کردن آن‌ها، ایرانی کردند. همان‌طور که رستم را ایرانی کردند.

مرگ رستم به دست شغاد برادر نیز، کنایه از ویرانی آیین از درون توسط خود خویش است (موذن جامی، همان: ۶۳۸). رستم که در مقابل هیچ تیغ برنده و قدرت شاهی تسلیم نشد با

تصرف اندیشه‌اش، توسط موبدان زرتشتی، و یا زرتشتی/ایرانی شدن اعضاء خانواده‌اش – شغاد – از بین می‌رود.

چشم اسفندیار که هنگام قداست دادن زرتشت، در داخل آب، برای رویین تن کردن وی بسته شده بود، در عدم تماس چشم‌هایش با آب رویین تن نبود، به همین دلیل در تماس با پرهای اهریمنی/میترایی سیمرغ، به تاریکی فرو رفت. میترا نماد تاریکی است – رجوع به فصل میترا – اسفندیار در اولین تماس با پر سیمرغ میترایی، روشنایی چشمانش را از دست می‌دهد. سیمرغ، روشنایی چشمان اسفندیار بهدین را می‌گیرد، همان‌طور که ضحاك مغزهای جوانان زرتشتی را شستشو می‌دهد. کوری اسفندیار به دست سیمرغ، ضد افلاطون/زرتشتی است. افلاطون گذار آنی از عالم تاریکی به روشنایی را باعث کوری چشم می‌داند، اما اسفندیار که از عالم روشنایی – اشه – زرتشت آمده و یك دفعه سعی در ورود به تاریکی غار تاریك و عالم اهریمنی سیمرغ را داشت، تاب دیدن حقیقت تاریکی هستی را نیافت و در جا در تماس با تاریکی کور شد.

این نه تنها میترا و رستم، بلکه کل تاریخ حماسی و قهرمانان شاهنامه، مربوط به قبل از ظهور دین زرتشت هستند که، با ظهور زرتشت حماسه و قهرمانی زوال یافت. رستم مادی ایرانی شده، نماد کاملی از شاهنامه‌ی مادی ایرانی شده است. فرهنگ ایران نیز در واقعیت خویش با دین زرتشت آغاز و تکوین می‌یابد. یعنی هر آن چه قبل از زرتشت بوده است متعلق به فرهنگ ایرانی نبوده است. یشت‌ها، که از قهرمانان و روح حماسی برخوردار است، با ظهور زرتشت جایش را به یسنا و نیایش داد. ظهور فرهنگ ایران زمین، زوال فرهنگ تراژیك و حماسی است. اصل فرهنگ حماسی – همان‌طور که بهار به طور غیر مستقیم اشاره کرده است – متعلق به کهن الگوی میترا و ایندرا هستند که در فرهنگ دینی زرتشت، به دیو و اهریمن ملقب گشتند. «با پایان گرفتن داستان رستم و اسفندیار یکباره گسست بزرگ در روایت ملی ایران رخ می‌نماید، کیانیان و پهلوانان از صحنه خارج می‌شوند... بعد از آن آشفته و مبهم چند شاه تا اسکندر بعد هم تا ساسانی و...». (موذن جامی، همان: ۶۴۰ –۶۴۱). بنابراین، فرهنگ حماسی و مبارزه عملی پهلوانان، اصل آن مربوط به فرهنگ میترایی مادها بوده است، که مغان و امثال فردوسی، با برکشیدن آن از ریشه‌ی مادی و، رنگ و لعاب ایرانی/زرتشتی دادن به آن، آن را ایرانی و عرفانی کردند. در خلاء فرهنگ حماسی در تاریخ ایران، در دوران اشکانیان بعد از تصرف ماد، و آشنایی با یشت‌ها، شاهزادگان اشکانی، اسامی خود را مانند گیو، کاوه و... وارد فرهنگ حماسی مادها کرده و به آن رنگ و لعاب زرتشتی/عرفانی داده و اصل آن را تحریف کردند. نولدکه و مارکوارت، ثابت کرده‌اند «بعضی از پهلوان‌های داستان‌های ملی ایران، افراد تاریخی عهد اشکانی هستند... نفوذ اشکانیان در داست‌هان‌های کیانیان... در دوره‌ی ساسانی اسامی شاهان اشکانی در شمار پهلوانان دوره‌ی کیانی آمده است» (کریستن سن، ۱۳۴۳: ۱۸۵). فرهنگ عرفانی/معنوی ایرانیان، در مبارزه با مقاومت مادها، در خلاء فرهنگ مبارزاتی، به فرهنگ تراژیك خود آن‌ها (مادها)، دستبرد زده و آن را با رنگ و لعاب عرفانی/ایرانی احیا کردند. بنابراین، شاهنامه تاریخ انیران است با رنگ و لعاب ایرانی که در شاهنامه می‌بینیم بعد از ظهور زرتشت و زوال حماسه و رستم، از سروده‌های بسیار غنی و هیجان برانگیز، به شعری

خشك و بی‌روح مبدل، و فردوسی می‌بایست دیر یا زود رسالت خود را به مولانا و سهره‌وردی می‌داد. بخش اعظم شاهنامه، برگرفته از روایات شفاهی مادها و تکست‌هایی چون یشت‌های میترایی بوده است، اما مُهر و رنگ زرتشتی/پارسی به آن دادند. پارس‌ها مهاجرانی چون مغول و ترك بی فرهنگ که نه تنها از نظر نظامی و سیاسی مادها را شکست و سرزمین تسخیر شده‌ی ماد را ایران نامیدند، بلکه کل فرهنگ و مفاهیم مادی را مصادره و تغییر معنا دادند. میترا، رستم، فره وه‌شی، فره ایزدی و حتی زبان مادی را تسخیر، از بار معنایی میترایی تهی کرده و بار معنایی فارسی/متافیزیکی به آن دادند. ایرانی بودن زرتشت به معنای آن نیست هر آن‌چه را مُهر زرتشتی خورده است ایرانی بدانیم، چون زرتشت در ماد ظهور کرد و مفاهیم و واژه‌های مادی/میترایی را مصادره و بار معنایی فارسی/متافیزیکی به آن داد. برای مثال در اوستا واژه‌های خسوتره، زاماتر و... به کار رفته است که حتی امروز در میان کُردها به پدر زن می‌گویند خسو، اما در فارس‌ها همچنین واژه‌هایی نداریم. به همین دلیل دارمستتر زبان اوستا را مادی، و زبان کُردی امروزی را بازمانده‌ی آن می‌داند. در واقع عقل ایرانی، گسست در تداوم هویت مادی است.

فرهنگ ایرانی، فرهنگی عرفانی است. فرهنگ عرفان تسلیم شدن است، به همین دلیل در مقابل هر ترك تازیی که به ایران می‌شد از ترك و آغوز و مغول تا عرب و... تن به فرهنگ آن، و در مقابل آن تسلیم می‌شدند. اما فرهنگ کُردی، فرهنگی تراژیك است، تراژدی به جای تسلیم مبارزه می‌کند - به قول لوکاچ - به جای گمشدن در کلیات، کلیات را شکل می‌دهد. کُردها آزادی در کوهستان‌ها را به بندگی در تمدن‌ها ترجیح داده‌اند. در درازنای تاریخ از دوران سلطه‌ی آشوری‌ها تا دوران معاصر، تن به سلطه نداده و هم‌چنان فرهنگ حماسی و مبارزه‌ی خود را حفظ کرده‌اند، با این تفاوت که زبان سرایش آن را نداشته‌اند. چون فرهنگ تراژیك - به قول کافمن - عمل‌گرا است، سکوت است ماهیت خود را با کنش و عمل نشان می‌دهد نه با سخن. فرهنگ ایران از ابتدا تا انتها، فرهنگ عرفانی و مولانایی است. حتی رستم ایرانی شده نیز، تفاوت چندانی با مولانا ندارد. هفت خوان اسفندیار و رستم، صعود به عالم معنوی و عرفانی است. «سدهای راه مبارزه، مانند اژدها و شیر و... که نمادی از زمین و عقل بشری هستند که برای صعود به عالم ملکوت باید از سد آن‌ها گذشت. هفت‌خوان اسفندیار مضمونی عرفانی است متأثر از ادبیات گنوسی است، عبور عارف از هفت کره و...» (بهار، ۱۳۸۴: ۴۵۱). گذار از حماسه به عرفان، بر خلاف نظر هانری کربن، نه با سهره‌وردی، بلکه با خود مغان و فردوسی، شکل گرفته است. «همه‌ی تمثیل‌ها، در حکمت و عرفان و تصوف (اسلامی، قادری)، بر مبنای بیان شده‌ی حکمای ایران باستان و در اوستا و منابع پهلوی ریشه‌های بیّن دارد» (رضی، ۱۳۸۰: ۵۱۶). سهره‌وردی نه در گسست از فردوسی، بلکه نتیجه‌ی منطقی شاهنامه‌ی استاد سخن است. سیمرغی که در رستم، نمادی از تاریکی اهریمن است که با پرهای خود، دنیا را بر چشمان اسفندیار تاریك می‌کند، با تحریف فرهنگ عرفانی ایرانی، که در سهره‌وردی به تجلی نهایی رسید، به نمادی از خورشید مبدل می‌شود (طاهری، ۳/ ۱۳۸۳: ۲۳). سیمرغ که پرنده‌ای اهریمنی است (نولدکه، ۲۵۳۶: ۲۹)، در خان پنجم یکی از سدهای اهریمنی در مقابل اسفندیار بهدین است. کمك وی به زایش رستم از پهلوی مادر، نمادی از

فرهنگ اهریمنی/میترایی رستم و مادها است، با گذار از فیلتر عرفانی ایرانیت، به خورشید و پرنده‌ای مقدس و عرفانی مبدل می‌شود. همان‌طور که خود میترای ضد خورشید - رجوع شود به فصل میترا - به خورشید تبدیل و نمادی از خورشید شد، و همان‌طور که کُرد ضد ایرانی به ایرانی اصیل تبدیل یافت. سهره‌وردی روی دیگر اساطیر حماسی ایران را نشانه رفت که بُن مایه‌اش پیش از این هم در منابع اوستایی - پهلوی وجود داشت و در شاهنامه هم منعکس است (رضی، ۱۳۸۰: ۲۰). آن‌چه شهاب‌الدین سهره‌وردی در حکمه الاشراق که اساس فلسفه‌ی اوست بیان کرده، همان چیزها و مسایلی است که در منابع اوستایی و پهلوی بیان شده است (همان: ۲۶۱). کل هفت خوان دین زرتشت و عرفان اسلامی برگرفته از هفت خوان میترا است، اما با این تفاوت کوچك که هفت خوان میترا، صعود به دنیای هادس و برای پالودن جسمانیت از آلودگی‌های آسمان و معنویت است، در حالی که هفت‌خوان عرفان زرتشتی، برای صعود به عالم اعلاء، و زدودن آلودگی‌های زمین و جسم از روان و معنویت است. در واقع مفاهیم و سمبل‌های میترای مادی را گرفته، اما معنا و هدف آن را وارونه کردند. هفت‌خوان میترا گذار به بی‌خدایی و اهمیت دادن به انسان و عقل و اراده‌ی وی است، آخرین مرحله‌ی هفت‌خوان میترایی پیر است که نماد قرارداد است و لازمه‌ی قرارداد و برابری، نبود هرگونه قوانین و شریعت متافیزیکی و ماقبل انسانی است. سیمرغ و شیر از مراحل مهم هفت خوان میترایی است در حالی که در هفت‌خوان وارونه‌ی عرفانی/ایرانی، در مراحل هفت‌گانه باید شیر و سیمرغ را کشت.

سهره‌وردی عوامل آیین ایران باستان را احیا کرد، دنیای نور ایران باستان را با اشاره به نام هرمس و سنت هرمسی زنده کرد (کربن، ۱۳۸۴: ۷۵). راه و روش سهره‌وردی، روش حکمت عرفانی هرمس است: «راه و روش من راه و روش افلاطون و پدر حکما هرمس و... حکمای فارس جاماسف بوذر جمهر... است» (سهره‌وردی به نقل از پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۱۴). وی هم‌چنین می‌نویسد: «حکمت هرمس که پدرالحکماء است در یونان به افلاطون، در فارس به کیومرث و فریدون و کیخسرو و در اسلام به بسطامی و... می‌رسد» (همان:۱۶). سهره‌وردی عرفانی کردن حماسه را که با مغان و فردوسی آغاز گردیده بود به پایان رسانید. بنابراین، عرفان سهره‌وردی نه در گسست از عقلانیت ابن سینا و حماسه‌ی فردوسی، بلکه نتیجه‌ی منطقی آنان است. هانری کربن به درستی اشاره می‌کند که سهره‌وردی تداوم ابن سینا است: «به طور قطع می‌توان گفت که سهره‌وردی جانشین ابن سیناست... او طرح فلسفه‌ی مشرقیه که ابن سینا به علت دست نداشتن به منابع خوب به پایان نرساند به پایان رساند و آن را با احیای مجدد فلسفه و حکمت الهی ایران قدیم که حکمت نور بود فعلیت داد» (کربن به نقل از پورنامدرایان، ۱۳۹۰: ۱۳). جریانی که در ایران دنباله‌ی آن ادامه یافت و میترا - اهورا به ویژه میترا، تبدیل به اساطیر نمادین اخلاقی و عرفانی و طریقت مهری از آبشخور حکمت خسروانی گذشت (رضی، ۱۳۸۱: ۱۸۷) که در نهایت میترای ضد خورشید در سهره‌وردی به خورشید مبدل گشت (طاهری، ۳/ ۱۳۸۳: ۲۳). سیمرغ افسانه‌ای، جلوه‌ی روح القدس به خود می‌گیرد (کربن، ۱۳۸۴: ۱۲۱). این تغییر و دگرگونی نتیجه‌ی دستبرد مغان در یشت‌ها بود، «مطالب یشت‌های جدید در باب نیایش و ستایش است که صرفاً جنبه دینی اخلاقی و عبادی

Do Not Distribution

دارد با شیوه و مفاهیم یسن‌ها و ویسپرد... با یشت‌های قدیم متفاوت است. اما مطالبی که در یشت‌های قدیم مطرح است پرتحرك، رزمی، پهلوانی، قهرمانی، جنگ و ستیز و زندگی مردمی پرجنب و جوش و فعال و پرخروش است» (رضی، ۱۳۸۰: ۳۲۵) عرفانی کردن حماسه‌های مادی، که با دستبرد مغان در یشت‌ها آغاز گردید با شاهنامه به تکامل و با سهره‌وردی به سرانجام خویش رسید. سهره‌وردی گذار از حماسه و تاریخ به عرفان را کامل کرد که گذار از تراژدی به عرفان است. ایرانیسم و هرمتیسم هردو در آثار سهره‌وردی به چشم می آید (کربن، همان:۱۲۲). اساساً ایرانیسم با هرمتیسم زرتشت آغاز گردید، زرتشت به قول موله، آیینی عرفانی است. اساس هرمتیسم/ایرانیسم، در مقابل حماسیسم/مادیسم، به وجود آمد. شایان تأمل است که سرانجام عرفانی شدن و ایرانی شدن حماسه‌ی کُردی، توسط سهره‌وردی شکل می‌گیرد که ظاهراً خود از قوم کُرد است و این گویای هضم شدن فرهنگ کُردی/تراژیك در فرهنگ ایرانی/عرفانی است، که نمونه‌ی کامل‌تر آن گسترش عرفان و تصوف در کُردستان است، که اگر مبنای میترایی نداشت این همه گسترش نمی‌یافت همان‌طور اگر شیعه شباهتی با عرفان زرتشتی نداشت، در ایران گسترش نمی‌یافت، و این خود به این معنی نیست عرفان تداوم آیین مهر است، عرفان، گسست در تداوم آیین مهر است. سماع و ذکر عرفان، همان رقص، هه‌لپه‌ڕكێ، کُردی می‌باشد، اما معنای عرفان ایرانی به خود گرفته است. برای مثال مراسم گاوکشی پیرشالیار در هورامان، از نظر سمبلیك میترایی است اما معنای اسلامی/عرفانی به خود گرفته است. هفت‌خوان عرفانی، همان هفت‌خوان وارونه‌ی میترایی است اما در میترا گذار به زمین است، در عرفان گذار به آسمان. تقدیس مار میترا در دراویش عرفان به طور سمبلیك مانده است، بسیاری از دراویش، همیشه ماری به همراه خود دارند تا چند سال پیش هم تکایای دراویش، تاریك بودند که چون غارهای تاریك در آن به رقص و پایکوبی یا همان سماع می‌پرداختند و برای شیوخ خود، مفاهیم میترایی پیر را به کار می‌برند و مراسم قربانی گاو و رقص بعد از آن نیز هم‌چنان در میان دراویش باقی مانده است، اما ذهنیت آن دیگر میترایی نیست. تغییر درون متنی ماد/میترا از ضد ایران/زرتشت به ایرانی/زرتشتی، از صاحبان این سرزمین و فرهنگ به شاخه‌ای از آن، بعد از تثبیت سلطه‌ی داریوش با بهمن و موبدان آغاز در خدای‌نامك و شاهنامه به اوج و با حکمت اشراق به سرانجام منزل خویش یعنی هضم و محو کامل در فرهنگ ایرانی/عرفانی منجر شد.

-اسفندیار: حقیقت یا قدرت:

در دل اسفندیار اندیشه‌ی راستی پیاپی لگدکوب عشق رسیدن به سلطنت می‌شود (مسکوب، ۲۵۳۶: ۴۶). اسفندیار خود را شایسته‌ترین شخصیت برای اشغال پادشاهی می‌داند و حتی پدر را نیز به چیزی نمی‌گیرد، هدف او رسیدن به قدرت است و برای رسیدن به قدرت هر وسیله‌ای را مجاز می‌داند. اگر رویارویی با رستم نبود حاضر بود با کودتا و شورش بر علیه پدر، او را از

Do Not Distribution

تخت به زیر کشد (فروهر، ۴، ۱۳۸۹: ۲۴). حتی در شاهنامه هم که این همه اسفندیار را مقدس و دین‌خواه نشان می‌دهد، نتوانسته است خوی قدرت طلبی اسفندیار را که برای رسیدن به قدرت از هر اخلاق و خانواده و رسومی می‌گذرد، پنهان کند. اسفندیار نه نصیحت مادر را می‌شنود نه دلاوری‌های رستم در راه ایران زمین را به حساب می‌آورد. او برای رسیدن به شاهی از تمام اصول می‌گذرد و تن به خواسته‌ی رستم هم نمی‌دهد و حتماً باید قدرت و نظر خویش، دال بر بستن دست رستم را به او بقبولاند. از طرف دیگر اسفندیار قهرمان اصلی دین زرتشت و قهرمان (ملی) ایران نیز هست. راه تحقق ایرانیت و مشی زرتشت را دست‌یابی به قدرت مطلق می‌داند. قدرت برای اسفندیار شاید در آغاز ابزار حقیقت دین و ملت باشد.

که هر کس که آرد بدین دین شکست — دلش تاب گیرد شود بت پرست
میانش به خنجر کنم بر دو نیم — نباشد از کسی مرا ترس و بیم

اسفندیار خنجر و قدرت را می‌خواهد برای دو نیم کردن دشمنان دین زرتشت، اما چنان وسوسه‌ی کسب قدرت را دارد که قدرت خود هدف، دین و آرمان‌هایش ابزار آن می‌شوند. اسفندیار نمادی از عقل سیاسی ایرانیت است که به نام حقیقت و راندن دروغ، آمدن فرشته و بیرون راندن دیو، در صدد کسب قدرت و شاهی مطلق است. اما در نهایت قدرت هدف و حقیقت ابزار آن می‌شود. سیاستی که می‌خواست ابزار عقل باشد، به هدف آن مبدل شد. عقلی که آرمان قدرت بود، خود به ابزار آن بدل شد. آن چه اساس است سیاست و قدرت است و عقل و دین ابزار آن، گناه اصلی رستم نه در دین زرتشت، بلکه تن ندادن به قدرت مطلق گشتاسب بود که زرتشت نیز دین او بود. گشتاسب نه این‌که از اعتقاد شخصی رستم نگران باشد، بلکه نگرانی او از آن بابت بود که آن‌چه وی آن را درست می‌داند دیگری به آن بی اعتناء است. درگیری اسفندیار هم به همین سان بود. رستم می‌پذیرفت با اسفندیار برود اما غرور قدرت، اسفندیار را وا می‌داشت که رستم را دست بسته ببرد، که قدرت شاهنشاهی خود را به رخ رعیت بکشد. دیندار بودن و ترویج دین زرتشت به دست اسفندیار، به این دلیل بود که دین زرتشت منویات شخصی و حس قدرت طلبی و امکان انحصار قدرت را به وی می‌داد. این همه دشمنی با میترا به دلیل همساز نبودن میترا، با قدرت مطلقه‌ی دولتی است، که اسفندیار/داریوش سعی در نابودی آن داشتند. قدرت سیاسی پارسی همیشه دین و ایدئولوژی هایی را برای مشروعیت‌بخشی خویش برگزیده است که مطابق با سلطه و انحصار قدرت در قوم حاکم بوده باشد از دین زرتشت تا ظل‌السلطان، از شاهنشاهی تا ولی فقیه و ناسیونالیسم وحدت‌گرا. «وقتی ساسانیان از تمرکزگرایی سیاسی به تمرکزگرایی مذهبی انجامید به دلیل این‌که مانویت خواسته‌های اقتدارگرایانه‌ی این دولت و... را بر نیاورد به مذهبی معارض تبدیل و در هم کوبیده شد» (گرگوریچ، رضا، ۱۳۶۵: ۱۲۱). مزدك هم به دلیل برآوردن خواسته‌های کواد اول برای درهم کوبیدن مزاحمان قدرت خویش برای مدتی بر فراز کشیده شد، اما سرانجام به دلیل نداشتن خصلت ایدئولوژیك و حکومتی... به یك کودتای مخالفان در هم شکست (GUILLEMIN,17). عقل‌سیاسی ایرانی ماکیاول‌وار حفظ قدرت و سلطه

Do Not Distribution

بر سایر ملت‌ها را بر هر چیزی ترجیح داده و دین و حقیقت برای کسب و حفظ قدرت بوده است. سیاست همیشه بر فرهنگ مقدم بوده و قدرت مطلق به طور مطلقی در شاهان بوده است. این همان متد در نظر گرفته‌ی کتاب است که عقل ایرانی از اسطوره و دین تا علم و ایدئولوژی، از اهورا تا ایران چندقومیتی، ابزاری در خدمت سلطه‌ی قومی پارس است و حقیقت ادعا شده‌ی ایرانی در خدمت قدرت سیاسی بوده است. بنابراین، ایران‌زمین مدعی شده فاقد هرگونه مبنای فرهنگی و هویتی و، تداوم آن بستگی به قدرت سیاسی و ایدئولوژی سلطه‌ی حاکم داشته است و فرهنگ آن عین سیاست آن بوده است.

Do Not Distribution

Do Not Distribution

فصل پنجم:

تدوین عقل سیاسی ایران در تقابل با هویت کُرد

(انوشیروان و مزدک)

Do Not Distribution

مقدمه:

قیام مزدك – به قول التهایم و ویسهوفر – در ادامه یا بازتولید قیام گئوماتـا، و – بـه قـول کریستن‌سن و کلیما، آوانگارد جنبش‌های دوران اسلامی خرم‌دینان بود. این جنـبش در اوایـل حکومت قباد در سال ۴۹۴ م، آغاز گردید و تا سال ۵۲۴ تداوم یافت. قباد به دلیل حمایـت از جنبش مزدك، از سلطنت خلع، و پس از بازگشت دوباره به سلطنت به کمك هیاطلـه، از حمایـت مزدکیان دست کشید تا در نهایت با نشستن انوشیروان بر اریکه‌ی سلطنت، مزدکیـان قتـل عـام شدند.

در ۴۸۴ م، ایران در جنگ با هیاطله دچار شکستگی فـاحش شـد و بـه پرداخـت غرامـات کمرشکنی مجبور گردید. بَلاش می‌خواست با گرفتن خراج‌های سـنگین‌تـری از زمـین داران بزرگ به خزینه‌ی تهی مدد رساند، ولی این اقدامات منجر بدان شد که اشـراف بـه سـرکردگی سوخرا از دودمان اشرافی کارن او را از تخت به زیر آورده و کور ساختند. قباد پس از بـلاش (۴۸۴ – ۴۸۸) در ۱۶ سالگی به سلطنت رسید و سوخرا نایب السلطنه‌ی او شـد. در ۴۹۶ یعنـی ۲۴ سالگی متوجه شد امور کار از دست او خارج شده و سوخرا همه کاره‌ی مملکت اسـت، بـا کمك شاپور رازی سوخرا را به قتل رسانید و اختیار مملکت را در دست گرفت. بـرای گـرفتن انحصار قدرت در دست خود، از جنبش مزدکیان برای در هم شکستن قدرت اشرافیون اسـتفاده کرد. در سال ۴۹۶ یعنی یك سال پس از آغاز شـورش، قبـاد را از سـلطنت خلـع و بـرادرش جاماسپ را به جایش می‌نشانند. بزرگان و موبدان با کمك زرمهر پسر سوخرا، به دلیـل حمایـت قباد از شورش مزدك، علیه وی شوریدند. قباد در قلعه‌ی فراموشی – انوشبرد – در خوزستان به زندان افکنده شد تا با کمك سیاوش – از بزرگان – و خواهر – یا زنش – از زندان فراری و به سرزمین هیاطله در شمال شرقی ایران رفت. قباد با کمك هیاطله بـه تخـت سـلطنت بازگـشت و جاماسپ را از سلطنت برکنار کرد. قباد پس از بازگشت به اریکه‌ی قـدرت، دسـت از حمایـت مزدکیان کشید و خواسته یا ناخواسته با سپردن قدرت به پسرش کیخسرو (انوشیروان)، به قتـل عام مزدکیان، چراغ سبز نشان داد. انوشیروان ساختار به هم ریخته‌ی ساسـانیان را کـه توسـط جنبش مزدك در مرز فروپاشی قرار گرفته بود، دوباره بازتولید و منظم ساخت.

Do Not Distribution

این خلاصه‌ای از تحولاتی بود که ذهن بسیاری از تحلیلگران را برای تحلیل آن به خود مشغول کرده است. آیا قیام مزدك اجتماعی/سیاسی بود یا مذهبی، یا هر دو؟ آیا حمایت قباد از مزدکیان به دلیل انسان دوستی وی یا اعتقاد وی به مزدك بود، یا سیاستی در جهت تثبیت قدرت خود برای مبارزه با اشراف بود؟ و بسیاری از مباحث دیگر که هم‌چنان بحث و بررسی بر سر آن ادامه دارد که قبل از ارائه‌ی هر تحلیلی، باید به بررسی منابع مزدك شناسی بپردازیم تا دیدگاه نویسندگان تاریخ مزدك بر ما روشن شود.

-بررسی منابع درباره‌ی مزدک و تدوین تاریخ نگاری ایرانی

قبل از هر چیز باید اشاره کرد که چیزی به اسم آگاهی تاریخی در ایران باستان و نگارش تاریخ مستقل از خواست شاهان موجود نبوده است. شاهان هم نگارش تاریخ‌نامه را در خدمت ایدئولوژی سیاسی و حفظ قدرت امپراطوری به کار می‌بردند. داریوش نگارش خود از وقایع مربوط به قیام گئوماتا را به عنوان حقایق جاویدان، که کسی نباید درستی آن‌ها را زیر سؤال ببرد معرفی می‌کند، «داریوش شاه می‌گوید: تو که بعدها این کتیبه را که نوشتم و تصویرها را می‌بینی آن‌ها را خراب مکن و حتی القوه حفظ نما» (DB,4,67-69). «...اگر تو این کتیبه‌ها و تصویرها را ببینی و خراب نکنی، حتی القوه آن‌ها را نگاهداری کنی، اهورامزدا یار تو خواهد بود... پایان کار تو را برکت خواهد داد... اگر تو این کتیبه‌ها و تصویرها را ببینی و آن‌ها را خراب کنی و حتی القوه آن‌ها را حفظ نکنی، اهورامزدا به تو آسیب رساند و دودمان تو را نابود کند...» (DB,4,72-80).

بنابراین، آگاهی تاریخی ایران باستان، که منبع مورخان دوران اسلام و حتی مورخان معاصر قرار گرفت، از دیدگاه حب و بغض شاهان و فاتحان تاریخ به نگارش در آمده است گنجایش بازتاب درست واقعیت را در خود ندارد. به عبارت دیگر متن/دانش ایرانی، ابزار هژمونیك سلطه‌ی قومی پارس بوده است. به همین دلیل تاریخ نگاشته شده با تاریخ واقعی - به قول دورانت - تفاوت دارد. باید ارتباط متن با بافت اجتماعی و سیاسی تولید متن را در نظر گرفت. بافت سیاسی‌ای که به تولید متن در قالب اشموغ نابکار و... در مورد مزدك پرداخته است، اساساً در مقابله با جنبش مزدك و آرمان‌های وی شکل گرفت. بنابراین هدف اساسی این ساختار که تولید متن را در مورد مزدك در انحصار خود گرفته است از بین بردن و بدنام کردن جنبش مزدك و آرمان‌های وی بوده است. به عبارت دیگر باید رابطه‌ی خرد تولید شده را با سیاست و سلطه سنجید که دانش تولید شده چیزی جز ابزار سلطه و قدرت، در واقع توجیه آن نبوده است. بنابراین، برای نگارش تاریخ معقول‌تری باید مستقل از دیدگاه ارائه شده‌ی حاکمان، از یك سو با روش تحلیل گفتمان، متن تولید شده‌ی فاتحان پارسی را در ارتباط با روابط قدرت و نیت مؤلف بررسی کرد و از سوی دیگر در نبود متنی از محکومانی چون مزدك، باید با روش هرمنوتیك،به تفسیر کردارهای اجتماعی جنبش‌های انقلابی مانند مزدك

Do Not Distribution

دست زد. اگر چه در نبود منابع مکفی نمی‌توان تحلیلی عینی ارائه داد، اما در هر صورت بهتر از نگارش دشمنان (شاهان) این جنبش‌ها است.

به دلیل نبود تاریخ‌نگاری در ایران شاه «تاریخ را خود او به قلم می‌سپارد، او تصمیم می‌گرفت چه مطالبی برای آینده ضبط گردد» (کلیما، ۱۳۷۱: ۴۷)، دانش تاریخی که به شکل اسطوره روایت شده بود نه بازتاب واقعیت و تولید معرفت بلکه تولید قدرت از مجرای دانش و حقیقت بود. در این تاریخ نوعی «میهن شناسی مذهبی» به وجود آمد، از کیومرث تا ساسانیان که همه چیز در خدمت تعالیم دینی، جزم و تبلیغات مذهبی بود (همان:۵۰). مذهب نیز ابزار هژمونیك دولت/امپراتوری پارسی و دولت نیز ابزار سلطه‌ی قومی پارس بوده است.

وقایع‌نامه‌ی ساسانی عبارت بود از: «سنت دینی زرتشتی، مشروعیت سلطنت موروثی، ناسیونالیسم نژادپرستانه و امپریالیسم سیاسی. حتی ایده‌ی اصلی کتاب شاهنامه ثنویت سیاسی – دینی میان ایران و توران است، زرتشت در مرکز تاریخ و شاهان اساطیری نشان تداوم تاج و تخت آریایی، خون پاك پهلوانی از جانب خدا، که متأثر از «خدای‌نامه»، تاریخ رسمی ساسانیان است» (همان: ۵۰). «تمام منظومه‌ی فردوسی به عنوان تاریخ پادشاهان ساخته شده است که یکی پس از دیگری به توارث در تخت سلطنت ایران جانشین یکدیگر می‌شده‌اند، از کیومرث افسانه‌ای تا یزدگرد ساسانی تاریخی (استاریکف به نقل از ثاقب فر، ۱۳۷۷: ۲۷۷). در این آگاهی تاریخی، شاه به عنوان واسطه‌ی زمین و آسمان و حافظ نظام کیهانی در روی زمین، در مرکز تاریخ قرار داشته و شورشیان و مخالفان نظم شاهی، عصیانگران بر ضد نظم الهی و دروغگو و اهریمنی به شمار می‌آمدند. به همین دلیل انوشیروان و قبل از او داریوش و کوروش، دیدگاه خود از وقایع تاریخی، که خود و نظم مطلوب خود را نیك و مخالفان خود را شرّ و دروغ توصیف کرده‌اند، را قرن‌ها به تاریخ تحمیل کرده و مورخان بعدی در نبود منابع مستقل از حب و بغض شاهان، به جای تحلیل تاریخ، با القابی ایدئولوژیك به توصیف شورش‌های مخالف نظم ایرانیت پرداختند.

آنچه مورخان قدیم به فارسی یا عربی درباره‌ی تاریخ پیش از اسلام، مخصوصاً قیام مزدك آورده‌اند، مبتنی بر یك مأخذ مهم یعنی خدای‌نامه، که جریان وقایع از دیدگاه پادشاهان و بزرگان و روحانیون زرتشتی دنبال شده است، می‌باشد (نولدکه به نقل از کریستن سن، ۱۳۷۴: ۳۳). این دیدگاه مستقیماً وارد نوشته‌های مورخین و نویسندگان اسلامی‌شده است که منبعی جز خدای‌نامه و یا مزدك‌نامه نداشته‌اند (خلعتبری، ۱۰۸: پژوهشنامه علوم انسانی). محتوای منابع عربی و فارسی و فارسی میانه، چیزی مگر طعن و لعن نیست (یارشاطر، کاشف، ۱۳۶۲، ۲۰۷/۱). برای مثال ثعالبی در روایت داستان مزدك می‌نویسد: «قصه‌ی مزدك بن بامداذ علیه اللعنه» (ثعالبی به نقل از کلیما، ۱۳۷۱: ۵۹). حتی منابع سریانی و بیزانسی نیز گفتارشان بازگرداندن نظر دولت ساسانی است (یارشاطر، همان: ۲۰۷). تاریخ‌های عربی و ایرانی که همان روایت تاریخی ایران را ثبت کرده‌اند، مأخذ عمده‌ی ایشان ترجمه‌های عربی خدای‌نامه است (همان)، که بعد از قلع و قمع مزدکیان و تثبیت دوباره‌ی نظم ساسانی، توسط یك طرف از جبهه‌ی جنگ، که همان ساسانیان است، به نگارش در آمده و محتوای آن چیزی جز لعن و نفرین به مزدکیان نیست.

Do Not Distribution

خدای‌نامه جعل افسانه توسط قوم/طبقه‌ی برتر پارس بعد از شکست شورش مادی مزدک است که منبع اصلی شاهنامه می‌باشد. بنابراین، آن‌چیزی که اسم آن را آیینه‌ی تمام نمای معرفت ایرانی و یا فلسفه‌ی تاریخ ایرانی می‌نامند، بازنویسی خدای‌نامه است که نه برآیند روح و تفکر اقوام به اصطلاح ایرانی، بلکه برساخته‌ی طبقه/قوم برتر پارس، که اتفاقاً در مقابل قوم کُرد به نگارش در آمده است. اگر دوره‌ی کوروش، دوره‌ی تکوین عقل سیاسی ایرانی و دوره‌ی داریوش دوره‌ی تثبیت آن است، دوره‌ی انوشیروان و ساسانیان که در مقابل شورش مزدک، خدای‌نامه را به نگارش در آوردند، دوره‌ی تدوین عقل سیاسی ایرانی است. خدای‌نامه توسط مداحان شاهنشاهی پارس یعنی مغان در اغراق‌گویی شاهان پارس به نگارش درآمد، که با جایگزینی شاعران به جای مغان در دوره‌ی سامانیان، شعرایی چون رودکی و دقیقی و فردوسی که مداحان شاهان سامانی بودند، خدای‌نامه را به اسم جدید شاهنامه، در قالب شعر سرودند. خدای نامه همانند خود زبان فارسی، ناشی از مستی بعد از پیروزی پارس بر ماد است. یعنی منبع کل اساطیر و فلسفه‌ی تاریخ ایرانی، سرود پیروزی پارس بر ماد/کُرد است. بعد از شکست شورش مزدکِ مادی /میترایی بود که دستور جمع‌آوری اوستا و مکتوب شدن آن صادر شد. کل اساطیر و سنت شفاهی را جمع‌آوری کرده و از زاویه‌ی دید حاکمان پارسی/زرتشتی آن را تدوین ساختند. خدای‌نامه نیز حاکمیت حقیقت بعد از سرکوب دروغ بود. حقیقت صاحبان قدرت پارسی/زرتشتی و دروغ شکست‌خوردگان مادی/میترایی بودند، چون خود کسانی که مدعی حقیقت خود و دروغ دیگری بودند، آن را به نگارش در آوردند. بنابراین، متن ایرانی خدای‌نامه/شاهنامه، فاقد هرگونه عمقی است و معنا و عمق آن در پایین، در منافع سلطه‌ی قومی پارس و ابزار هژمونیك آن است. «دیگری» متن تدوین شده از اهریمن تا آژی‌دهاك و تورانیان و سپس اشموغ نابکار، مادها و میترای مادی هستند. مؤلف متن یك طرف ستیز، یعنی پارس‌ها هستند و متن نه تولید معرفت بلکه کارکرد آن تولید قدرت و حذف دیگری است.

منبع دیگری که در مورد وقایع مربوط به مزدك موجود است «مزدك‌نامه»، نگارش یا ترجمه‌ی ابن مقفع است که آن هم هماهنگ با بدگویان مزدك است (همان:۲۰۸). «مزدك نامه نه دوره‌ی ساسان یا اشکانیان بلکه به زمانی است که منافع مشترك زرتشتیان و عباسیان فاتح در ضد امویه، اقتضای تألیف یك چنین هجو نامه‌ای را می‌کرده است که بعید نیست خود ابن مقفع در تألیف آن دست داشته است» (کلیما، ۱۳۷۱: ۷۸). ایده‌ی اصلی کتاب عوام پسندانه‌ی مزدك-نامه بر حذر داشتن مردم از پیامبران دروغین و... است (همان:۶۵). ظهور خداش که باعث زنده شدن خاطره‌ی مبهم مزدکی شده بود، زرتشتیان شرق ایران را به عکس العمل واداشت و مکتب مزدك را دشمن مشترك اسلام و سایر ادیان خواندند و ایده‌ی کتاب مزدك‌نامه از پیامبر دورغین و بدعت‌گذار و... می‌گوید (همان:۶۵). کتاب مزدك در خانه‌ی اعیان و اشراف مسلمان هم وجود داشته و همه آن را می‌خواندند (باقری، ۱۳۷۸: ۱۹۶). ابن مقفع از یك طرف کتاب تاج را در سیرت انوشیروان می‌نویسد، از سویی دیگر کتاب مزدك را ترجمه می‌کند. باقری در جهالت به محتوای کتاب مزدك، و متعجب از کار روزبه که هم در سیرت انوشیروان کتاب نوشته هم در مورد مزدك مخالف انوشیروان، می‌نویسد: «کتاب مزدك ربطی به مزدك مصلح اجتماعی و اشتراکی که مخالف دین زرتشت بوده و بالطبع با دین اسلام هم سازگار نبوده

Do Not Distribution

ندارد» (همان:۱۹۶). غافل از آن‌که اتفاقاً کتاب مزدك در تکمیل کتاب تاج در سیرت انوشیروان است. چون کتاب مزدك همان‌طور که گفتیم همسو با بدگویان از مزدك است که مزدك را با القابی ناروا به پیامبران دروغین و بدعت‌گذار معرفی می‌کند. همان‌طور که کلیما اشاره کرده است منافع مشترك عباسیان و زرتشتیان باعث نوشتن آن شده است. عباسیان مطابق با الگوی ساسانیان و خرم‌دینان نیز در تداوم مزدکیانند.

بنابراین، کتاب «مزدك نامه»ی ابن مقفع، محصول دورانی است که «اندیشه‌ی فرمانروایی جهانی ایران به دست عباسیان احیاء شد و فرمانروای ایرانی مشروعیت اسلامی به دست آورد» (گارثویت، ۱۳۸۵: ۲۲۳ - ۲۲۴). اتحاد قلم/اندیشه‌ی ایرانی با مشروعیت خلافت اسلامی، در مقابله با دشمن مشترك مزدکیان، کتاب مزدك‌نامه را به ظهور رساند که همچون کتاب خدای‌نامه از دیدگاهی سیاسی/ایدئولوژیك نظام سیاسی حاکم، بر ضد جنبش‌های انقلابی به نگارش در آمد که باز مانند خدای‌نامه منبع مورخانی ایرانی/اسلامی در نگارش تاریخ مزدك گردید.

باری تدوین تاریخ و اساطیر ایرانی یا تدوین عقل‌سیاسی ایرانی در دوره‌ی آرامش بعد از سرکوب شورش کُردی مزدك در قالب کیش رسمی زرتشت و خدای‌نامه و مزدك نامه بود که منبع اصلی منابع دوره‌ی اسلامی چون شاهنامه و مورخان ایرانی/اسلامی گشت. خدای‌نامه که بعداً شد شاهنامه، به قول صفا، آیینه‌ی تمام نمای معرفت ایرانی یا به قول طباطبایی، بنیاد فلسفه‌ی تاریخ ایرانی و قرآن عجم است که این آیینه‌ی معرفت و قرآن عجم، با غیرسازی و در تقابل با شورش مادی مزدك با مؤلفه‌هایی که پایین‌تر به آن اشاره خواهیم‌کرد، تدوین شد. بنابراین، هویت و عقل سیاسی ایرانی در تقابل با هویت و خواسته‌های مادی/کُردی تدوین گشت. واژه‌ی ایران زمین نیز که قبل از دوره‌ی ساسانیان، مفهوم مذهبی و اسطوره‌ای بود، در زمان ساسانیان در تقابل با شورش مزدك، کارکردی سیاسی پیدا کرد و در تقابل با انیران (مزدك مادی/میترایی)، به کل سرزمین‌های تسخیر شده‌ی قوم/طبقه‌ی پارسی قالب گردید. این واژه‌ی مذهبی و در انحصار متون مذهبی مغان بود، بعد از شورش مزدك که مغان صاحب نفوذ فوق العاده‌ای در سیستم ساسانی می‌گردند و دستگاه ایدئولوژیك زرتشتی را تدوین می‌کنند، و سیاست را در انحصار دین زرتشت در می‌آورند، مفهوم مذهبی خویش را به مفهومی سیاسی/سرزمینی تبدیل و به کل سرزمین‌های تحت تصرف پارس‌های زرتشتی قالب می‌کنند.

به غیر از خدای‌نامه و مزدك‌نامه، مابقی «اطلاعاتی نیز که در زبان پهلوی در مورد دین مزدکی است، همگی روایات دینی زرتشتی است» (کریستن سن، ۱۳۷۴: ۳۰). وندیداد در ادامه‌ی «دیو» خواندن مادها/کُردها،[1] از مزدك ناپاك می‌گوید. از کسانی که با استویذات، اهریمن مرگ می‌جنگند سخن رفته، کافر ناپاك مزدك پسر بامداد، که مردم را به گرسنگی و مرگ سپرد (فرگرد۴، فقره ۴۹ به نقل از کریستن‌سن، همان:۳۱).

بهمن یشت قسمت اول فقره‌ی ۶ تا ۸: «مزدك ناپاك پسر ماهداد که دشمن دین است و با آنان که پیرو دین یزدانند مخالفت کرد... خسرو انوشیروان او را از بین برد» (نقل از کریستن‌سن:همان). بهمن یشت قسمت ۲ فقره ۲۲: در پادشاهی خسرو پسر قباد، مزدك ناپاك مردم را از مذهب دور ساخت. دینکرد قسمت ۴ فقره ۲۸: خسرو شاهنشاه را براندازنده و مغلوب کننده‌ی کفر و ستم می‌خواند. ۳۲ -۳۱ دینکرد قسمت ۷ فقره ۷ و ۲۱: «سخن از مخالفان دین

و بی‌دین‌ترین بی‌دینان است که او را مزدك خوانده‌اند» (همان:۳۲). مورخان اسلامی هم به جای تاریخ نگاری، بعد از بازتولید نظم ایرانی در نظام سیاسی عباسیان، و تداوم مزدکیان در خرم‌دینان، که دشمن عباسیان و فئودال‌های ایرانی بودند، به تکرار همان تهمت‌ها پرداختند.

بلیایف، افترا و بهتان تاریخ‌گذران دروه‌ی اسلامی را درباره‌ی مزدك تحریف بی‌شرمانه می‌داند: «نویسندگان مسلمان مزدکیان را در شکل کاذب، آشوب‌گرانی دور از اخلاق و شهوت‌ران و... می‌دانند که تاریخ‌نگاران روسی پرده‌ی دروغ ایدوئولوگ‌های فئودال خاور زمین بر آیین مزدك را برداشتند». (رئیس نیا، ۱۳۵۸: ۱۲). بنابراین،آن‌چه به دست ما رسیده است نه تاریخ، بلکه تبلیغات دستگاه حاکم، برای تبرئه‌ی خود و طعن و لعن مزدکیان مخالف است. ناپاك و بی دین خواندن مزدك نیز در ادامه‌ی اژدها و اهریمن خواندن مادها و میترا است. «منابع حاضر در مورد مزدك در محافل مخالف مکتب مزدك به وجود آمده‌اند... نویسندگان شرق و غرب مکتب مزدك را از لحاظ اجتماعی بسیار خطرناك تشخیص داده و خویشتن را مؤظف به مبارزه بر ضد آن دانسته‌اند و متون اصیل مزدکی متأسفانه از بین رفته‌اند» (کلیما، ۱۳۵۹: ۱۹). اطلاعات ما از کیش مزدکی به علت کمی منابع، ناچیز مانده است. تعقیب سخت مزدکیان از نوشته‌های مزدکی هیچ باز نگذاشته است و آن‌چه ما می‌دانیم، مگر در موارد انگشت شمار، گرفته از سخنان دشمنان ایشان است (یارشاطر، همان:۲۰۶). «نام مزدك تا چهار قرن بعد از او نیست اما مانی هست، آیین مانی برای جامعه‌ی آن زمان به قدر تعالیم مزدك خطرناك نبود به همین جهت مکتب مزدك کاملاً مسکوت گذاشته شد» (کلیما، ۱۳۷۱: ۲۱ - ۲۲). دستگاه سیاسی ساسانیان و انوشیروان، چنان مزدکیان را قلع و قمع و آثارآنان را نابود کردند که تا چهار قرن بعد، اسمی از مزدك حتی برده نمی‌شود و وی را از حافظه‌ی تاریخ پاك می‌کنند. کریستن سن اضمحلال ادبیات مزدکی را به فرمان انوشیروان می‌داند (رئیس نیا، همان:۹). انوشیروان دستور داد حتی در کتاب‌های تاریخی که نوشته می‌شد نامی از مزدك برده نشود و همین طور هم شد و تا قرن هفتم نامی از او در کتب نیست (نادرشاهی، www.etemaad.ir).

تحریف دستگاه ایدئولوژیك ایرانی به حدی بود که حتی مستشرقان معاصر نیز از تأثیر آن مستثنا نبودند. گیبون از مزدك بد می‌گوید. ملکم او را شیادی مذهبی می‌داند. کریستن‌سن می‌گوید: مزدك از غرایز وحشیانه‌ی عوام استفاده کرد تا خلوص نژاد اشرافیت آریایی را از بین ببرد (کلیما، همان:۱۶۷). نولدکه‌ی ضد سوسیالیست و طرفدار لیبرالیسم که در زمان بیسمارك شبح سوسیالیسم در اروپا سرگردان بود و بیسمارك به مقابله‌ی نظری و عملی با سوسیالیسم برخاسته بود، با تصنیف سوسیالیسم شرقی در مورد مزدك، به قول کلیما، به کنجکاوی زمان خویش پاسخ داد.

- قیام مزدك:

در مورد مزدك[۲] مستشرقان نیز نظریه‌های گوناگونی ارائه داده‌اند: کلیما در کتاب «تاریخ کیش مزدکی» و برنتیس در کتاب «انقلاب کمونیستی مزدك» مزدك را جنبشی سیاسی/اجتماعی

Do Not Distribution

می‌دانند، التهایم و کریستن‌سن آن را نهضتی مذهبی و یارشاطر، آغاز آن را مذهبی که در ادامه به گرایش اجتماعی تبدیل شد می‌داند (شیپمان، ۱۳۸۳: ۵۱). نولدکه در کتاب تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان که بر اساس کتاب طبری نگاشته است، در مقاله‌ای به نام سوسیالیسم شرقی، بر ماهیت مذهبی این جنبش تأکید نموده و قباد را سیاستمداری با اراده و کاردان توصیف کرده است که به کیش مزدکی رغبت داشته ولی رغبت او چندان که به اقتضای کوتاه کردن دست بزرگان و ارباب دین بود، از راستی ایمان نبود (به نقل از یارشاطر، کاشف، ۱۳۶۲/۱: ۲۰۴). وی اساساً سوسیالیسم دهقانی شرق را بنا شده بر مذهب می‌داند (کلیما، ۱۳۷۱: ۱۰۶) کریستن‌سن نیز در رساله‌ای با عنوان «پادشاهی قباد و کمونیسم مزدکی» که در ۱۹۲۵ انتشار داد: «کیش مزدکی را در اصل از ریشه‌ی دین مانوی، و قباد را بر خلاف نظر نولدکه، که گرایش به مزدك را ناشی از سیاست او در شکستن قدرت بزرگان می‌داند، شاهی مردم دوست توصیف کرد که نه به علل سیاسی و اجتماعی، بلکه به سبب آرزویی که برای بهروزی بینوایان داشت به کیش مزدکی روی آورد (کریستن‌سن، ۱۳۷۴: ۱۰۷). اوتار کلیما نیز در کتاب «تاریخچه‌ی مکتب مزدك» جنبش مزدك را جنبشی اجتماعی در پیرایه‌ی دینی می‌پندارد که در زیر پوشش تئوری ماورالطبیعی مزدك انقلابی قهرآمیز نهفته است که قصد داشت بی‌عدالتی نظام اجتماعی را برطرف سازد» (کلیما، ۱۳۷۱: ۳۸). دوشن‌گیمن نیز مزدك را مصلح کمونیست قرن پنجم میلادی می‌داند (گیمن به نقل از کلیما، همان:۱۶).

بسیاری از مستشرقان به جنبه‌ی اجتماعی و مذهبی قیام مزدك اشاره کرده‌اند و کمتر به جنبه‌ی قومی قیام اشاره کرده‌اند، اما سئوالی که مطرح است این است اگر قیام مزدك صرفاً جنبه‌ی مذهبی یا اجتماعی/کمونیستی داشت، چرا صرفاً در مناطق غربی ایران روی داد و جنبش به دیگر مناطق ایران که به مانند غرب زیر یوغ ظلم و نابرابری می‌سوختند، سرایت نکرد؟ آیا با توجه به این‌که انوشیروان – به قول کریستن‌سن – دستور نابودی تمامی نوشته‌ها و منابع مزدکیان را صادر کرده بود بُعد عشیرتی/ قومی آن به دست فراموشی سپرده شد؟ که ما در ادامه به این سؤال هم جواب خواهیم داد و سوای مؤلفه‌های مذهبی و اجتماعی، بُعد قومی قیام مزدك را بررسی خواهیم‌کرد. در این‌که قیام مزدك بیشتر جنبه اجتماعی/ اقتصادی و مبارزه‌ای به اصطلاح کمونیستی (نه به معنای مارکسیستی/طبقاتی آن) بود شکی نیست، اما یك نکته را نباید فراموش کرد که اصل تضاد مابین مزدك مادی و انوشیروان پارسی تضادی قومی بوده است که با توجه به این‌که قوم غالب پارس به دلیل غارت مازاد و انباشت سرمایه‌ی مادها/کُردها و سایر اقوام به طبقه‌ی غالب و اشراف مبدل شده بودند و مادها به دلیل غارت و تاراج ثروت‌هایشان به طبقه‌ی فروتر و در حالت بردگی نسبت به پارس‌ها قرار داشتند. هم‌چنین در نتیجه‌ی قدرت سیاسی و غارت اقتصادی پارس‌ها به قوم/طبقه برتری که انحصار خوشبختی و خوش‌گذرانی را در دست داشتند و مادها از لذات و زیبایی دنیوی محروم شده بودند، قیام مادی/کُردی مزدك جنبه‌ی طبقاتی یا به اصطلاح کمونیستی و کامجویی نیز به خود گرفته بود. در حالی که اصل مبارزه قومی بین پارس و کُرد بود که در شرایط زمانه و به دلایلی که ذکر کردیم جنبه اجتماعی/آیینی آن نسبت به قومی آن بیشتر مشهود است. نابرابری و بی‌عدالتی در همه مرزهای سیاسی پادشاهی ایران حکم‌فرما بود، اما چرا قیام برابری خواهان مزدکیسم، صرفاً در

Do Not Distribution

غرب ایران گسترش یافت؟ «مکتب مزدك در ایالات غربی شاهنشاهی ساسانی به عنوان یك جنبش مستقل به وجود آمد» (کلیما، ۱۳۷۱: ۱۵۹). نهضت مزدك - به قول نعمانی- در غرب ایران به وجود آمد و گسترش یافت و به دیگر نقاط ایران سرایت نکرد. قیام مزدك در سواد و مدائن روی داد و به دیگر جای ایران سرایت نکرد. (خسروی، ۱۳۵۹: ۷). مزدکیان پس از شکست، حوالی دینور و آذربایجان (مادکوچك) و جبال، مرکز آنان بود و پس از شکست در جبال به ری رفتند (همان:۴۶). ابن بلخی نیز اشاره کرده است نهضت مزدك در آذربایجان - ماد کوچك - شوکتی عظیم یافت. جنبش مزدك صرفاً در جغرافیای انسانی کُردستان ظهور یافت و مختص به قوم کُرد بود.

ما قبلاً اشاره کردیم که تقابل ایران/پارس با کُرد/ماد نه تنها قومی/سیاسی بلکه تقابل مفهومی و آیینی نیز بوده است و تقابل مفهومی پارس و ماد را در قالب مفاهیمی چون عدالت کیهانی در برابر عدالت برابری، فرهنگ دینی/متافیزیکی در برابر فرهنگ(ضد فرهنگ)دیونیزوسی/زمینی، مشروعیت آسمانی/الهی در برابر مشروعیت زمینی/قراردادی، نشان دادیم در ادامه تضاد پارس با ماد را در رویداد تاریخی ستیز ساسانیان با مزدکیان، انوشیروان با مزدك، در قالب مفاهیم پردازش شده بررسی که انتزاعی از تضاد قومی/سیاسی است.

جنبش مزدك چند مؤلفه‌ی اصلی دارد:

۱- برابری و تقسیم عادلانه‌ی اموال در میان همه‌ی مردم و از بین بردن ساختار طبقاتی و قدرت ملاکین و اشراف.

۲- کامجویی و حق آزادی غریزه برای همه، که آن هم ریشه در اعتقاد به برابری مردم دارد و مبارزه با انحصار کامجویی اشراف و عمومی‌کردن آن.

۳- مبارزه با نظم کیهانی دین زرتشت و نابودی آتش‌کده‌ها و در نهایت احیای قدرت و آزادی مادها از زیر یوغ سلطه‌ی پارس‌ها.

در مقابل عقل سیاسی ایرانی/ساسانی در مقابل مزدکیسم بر اساس چند مؤلفه بازسازی و مزدکیسم را نفی کرد:

۱- بازتولید عدالت طبقاتی و انحصار اموال در دست اشراف و موبدان.

۲- انحصار کامجویی و لذت در دست طبقات اشراف و محرومیت عامه‌ی مردم از کامجویی و برابری جنسی.

۳- احیایی دین زرتشت و آتش‌کده‌های زرتشتی و مدون کردن آیین زرتشت با اتحاد دین زرتشتی و دولت اقتدارگرایی ساسانی. در نهایت احیا و تثبیت قدرت پارس‌ها در مقابل شورش و عصیان مادها.

در ادامه به بررسی هر یك از این مؤلفه‌ها، و واکنش عقل سیاسی ساسانیان/انوشیروان در مقابل اقدامات مزدك خواهیم پرداخت.

Do Not Distribution

۱- عدالت سوسیالیستی مزدک در مقابل عدالت کیهانی انوشیروان:

مکتب مزدك، در اصل یك مذهب به مفهوم واقعی کلمه نیست، بلکـه مـی‌تـوان از پوسـته‌ی مذهبی آن سخن گفت (کلیما، ۱۳۷۱: ۱۶۳). زیر پوشش تئوری ماورالطبیعی مـزدك، انقلابـی قهرآمیز نهفته است که قصد داشت بی‌عدالتی نظام اجتماعی را برطرف سازد (همان: ۳۸). عقایـد مزدك نیست که به وی نزد پیروانش ارزش بخشید بلکه اخلاق اجتماعی او اسـت (ویـدن‌گـرن، ۱۳۷۷: ۴۲۴). مزدك، اولین سوسیالیست واقعی در تاریخ بشر است (wherry,1882,66). یکی از اهداف اصلی مزدك نفی بی‌عدالتی اجتماعی و بر هم زدن ساختار طبقاتی جامعه بود. «موبـدان و انوشیروان برای همین مزدك را کافر و دوزخی نامیدند که اهداف مزدك ۱- ایجاد برابری ۲- نفی احتکار زنان و اموال ۳- بر هم زدن ساخت طبقاتی ۴- نفی تضاد در جامعه بود در یك کلام هدف مزدك از بین بردن ائتلاف طبقاتی بود» (خسروی، ۱۳۵۹: ۴۳).

زن و مرد از آن پس یکـی شـد بـه رأی　　　پرسـتار و مـزدور بـا کدخـدای

مزدك می‌خواست اختلافات و کینه‌جویی و منازعه را نهی کند و آن را نتیجه‌ی وجود زن یا خواسته دنیوی می‌دانست (کریستن سن، ۱۳۷۴: ۹۰). «اگر عدم مـساوات نارواسـت، دزدی و زنا هم می‌بایست همچون واکنشی طبیعی در مقابل این عدم مساوات قابل قبول باشـد» (زریـن کوب، ۱۳۶۸: ۴۸۱). دزدی و زنا نفی شونده‌ای است که یك عنصر منفی را از بـین مـی‌بـرد، سگ پارس کننده‌ای که تا دزد باشد لازم است. پس علت دزدی، مالکیت انحصاری و نـابرابری است. این دزدی و زنا در واقعیت و نظمی، نفی و منفور شده است که خود آن واقعیت منفـور، و می‌بایست نفی شود. در واقع آن‌چه به دزدی و زنا در مزدك مشهور گشته است، چیزی جز باز پس گرفتن اموال و زنان ربوده شده‌ی خودی ندارد. در واقع اشراف پارس دزد بوده‌انـد کـه اموال و املاك و مازاد سرمایه‌ی مادها را تصرف کرده‌اند حال مزدکیان سعی در بـازپس گیـری اموال دزدیده شده‌ی خود دارند.

مزدك اموال و لذت را به مانند هوا و خاك متعلق به همه به طور یکسان می‌پنداشت. چون نظم موجود امکان گرفتن حق و تقسیم برابری اموال را نمی‌داد با انقلاب و شورش سعی در رسـیدن به خواسته‌های اجتماعی را داشت. مزدك در ادامه‌ی شـورش گئوماتـا، امـوال و لـذات را در انحصار طبقات بالا بیرون کشید و در میان همه تقسیم کرد. اشـراف و روحـانیون کـه بعـد از سرکوبی مزدك، تاریخ را نگاشتند در ادامه دروغ و اهریمنی خواندن قیام مادی گئوماتا، مزدك را نیز اشموغ نابکار، ناپاك و اهریمنی خواندند. چون دانش تولید شده که انوشیروان و اشراف را نیك و مزدکیان را بد جلوه می‌داد توسط، خود آنها تولید و در خدمت سلطه و قدرت آنـان بود، در واقع ایدئولوژی نظم موجـود و دانـش تولیـد شـده در خـدمت قـدرت سیاسـی و کارکردی سیاسی داشته است.

Do Not Distribution

جامعه‌ی ایرانی در زمان ساسانیان بر دو رکن قائم بود: مالکیت و خون. بنا بر نامه‌ی تنسر سدی بسیار محکم، نجبا و اشراف را از عوام الناس جدا می‌کرد (کریستن سن، ۱۳۷۸: ۲۲۸). وضع رعایا در برابر اشراف ملاك با احوال غلامان تفاوتی نداشت، رعایا گاه به دولت و گاه به اشراف و گاه به هر دو مالیات می‌دادند. بدون هیچ مزدی، جزء پیاده نظام سپاه بودند (همان: ۲۳۲). منبع اصلی درآمد ساسانیان از مالیات بر کشاورزان یا بردگان بود و نه صرف تولید، بلکه صرف ساختن کاخ می‌شد (خسروی، ۱۱: ۱۳۵۹). سیاست خارجی ساسانیان نیز مبتنی بر جنگ و غارت گری بود (همان:۱۶). دولت/امپراطوری ساسانی در خدمت منابع قوم/طبقه‌ی حاکم پارسی بود که اموال و منابع سایر اقوام از جمله مادها را غارت و در خدمت پارس‌ها قرار می‌داد. اردشیر بابکان خراج را ستون کشور می‌دانست (طبری، ج۲: ۶۲۶). قباد اسم دیوان خراج را که مبتنی بر غارت اموال کشاورزان و بی چیزان، برای اشرافیت بود را دیوان عدل نامید. (همان:۱۱). اشرافیان و موبدان و خاندان ساسانی هر کدام حرم‌سراهای بزرگی داشته و انحصار زنان و لذات را در طبقات خویش محدود کرده و با تزریق عرفان به طبقات پایین انتظار خویشتن داری و زهد را از آنان داشتند. گناه مزدك به بی عدلی و اشموغ نابکار و... ملقب گشت همین بود که اموال و زنان غارت شده را به صاحبان اصلی آن‌ها یعنی عامه‌ی مردم بازگرداند.

در شاهنامه نیز انقلاب و دستبرد به اموال اشراف به خوبی توجیه شده است:

بیامد یکی مرد مزدك به نام — سخنگوی با دانش و رای و کام
گرانمایه مردی و دانش فروش — قباد دلاور بدو داد گوش
به نزد جهاندار دستور گشت — نگهبان آن گنج و گنجور گشت
ز خشکی خورش تنگ شد در جهان — میان کهان و میان مهان
ز روی هوا ابر شد ناپدید — به ایران کسی برف و باران ندید
مهان جهان بر در کیقباد — همی هر کسی آب و نان کرد یاد
بدیشان چنین گفت مزدك که شاه — نماید شما را به امید راه
دوان اندر آمد بر شهریار — چنین گفت کای نامور شهریار
به گیتی سخن پرسم از تو یکی — گر ایدونك پاسخ دهی اندکی
قباد سراینده گفتش بگوی — به من تازه کن در سخن آبروی
بدو گفت آن کس که مارش گزید — همی از تنش جان بخواهد پرید
یکی دیگری را بود پای زهر — گزیده نیابد ز تریاك بهر
سزای چنین مرد گویی که چیست — تریاك دارد درم سنگ بیست
چنین داد پاسخ ورا شهریار — که خونی است این مرد تریاکدار
به خون گزیده ببایدش کشت — به درگاه چون دشمن آمد به مشت...
چو بشنید مزدك زمین بوس داد — خرامان بیامد ز پیش قباد
به درگاه او شد به انبوه گفت — که جایی که گندم بود در نهفت
دهید آن به تاراج در کوی و شهر — بدان تا یکایك بیابید بهر
دودیند هر کس که بد گرسنه — به تاراج گندم شدند از بنه...

Do Not Distribution

که تــاراج کردنــد انبــار شــاه
بــه مــزدك همـــی‌بــازگردد گنــاه
قبـاد آن سـخنگوی را پـیش خوانـد
ز تــاراج انبـــار چنـــدی برانـــد
چنـــین داد پاســـخ کانوشـــه بـــدی
عقـــل را بـــه گفتـــار توشـــه بـــدی
ســخن هرچـــه بـــشنیدم از شـــهریار
بگفــتم بــه بازآریــان خــوار خــوار
به شـاه جهـان گفـتم از مـار و زهـر
از آن کـس کـه تریـاك دارد بـه شـهر
بـدین بنـده پاسـخ چنـین داد شـاه
کـــه تراکـــدار اســـت مـــرد گنـــاه
اگــر خــون ایــن مــرد تریاکــدار
بریـــزد کـــسی نیـــست بـــا او شـــمار
چو شد گرسـنه نـان بـود پـای هـزر
بـــه ســـیری نخواهـــد زتریـــاك بهـــر
شـکم گرسـنه چنـد مـردم بمـرد
کـــه انبـــار را ســـود جـــانش نبـــرد...

مزدك، انبارها و احتکارهای اشراف را به مردی که پادزهر را در اختیار دارد اما به کسی کـه در حال مرگ است پادزهر را نمی‌دهد تشبیه می‌کند، که قباد فتوا می‌دهـد کـه بایـد بـا زور، پادزهر را از وی گرفت. قهر انقلابی مزدك نیز ناشی از امتناع طبقات بالا در دادن پادزهر (نـان و گندم) به طبقات پایین، که به دلیل گرسنگی و قحطی در حال گرسنگی بودند، صـورت مـی-گرفت.

اندیشه‌ی سیاسی مزدک در دوران پیشامدرن

قبلاً اشاره کردیم سوژه‌ی اصلی هویت ماد، میترا به معنای قرارداد/پردیس اسـت؛ قـرارداد، نفی قیم و سلطه‌ی سیاسی است و پردیس، نفی قیم و سلطه اصول کلی و متافیزیکی اخلاقـی بـر فرد. قرارداد/پردیس سوژه‌ی اصلی بازسازی اندیشه‌ی سیاسی کُردی است. در این اندیشه کلیت دولت نه فراتر از فرد و یا مسلط بر فرد بلکه برآیند توافق و قرارداد میان افـراد اسـت. کلیـت جامعه نمی‌تواند بر پایه‌ی حذف فرد و خواسته‌های وی باشد بلکه حق فرد مقدم بر کلیت جامعـه وکلیت مقدس و متافیزیکی فراتر از حقوق و خواسته‌های زمین/جسمانی و سیاسی افراد فراتـر از درك خودِ افراد وجود ندارد. خواسته‌های زمینی و ملموس افراد که خود قـادر بـه درك آن باشند نه دیگران برای وی تعریف، قرارداد را به پردیس به معنی بهشت زمینی پیوند مـی‌دهـد. برخلاف اندیشه‌ی سیاسی کلاسیك که به نام بهشت موهوم آسمانی فرد و منافع فردی را فـدای منافع کلی سیاست کرده‌اند در اندیشه‌ی سیاسی کُرد، تبلور یافته در مزدك، بهشت در همین دنیا و راه تحقق آن نه دعا و راز و نیاز یا مبارزه در راه خدا/اهورا بلکه تحقق آن با عمـل و در راه خود افراد است. لازمه تحقق پردیس در دنیا، قرارداد، یعنی نفی سلطه سیاسی و تحقـق برابـری است.

مزدك در اندیشه‌ی جهان قدیم خلاف آمد عادت بود، به این معنی که پیـامبران و مـصلحین اخلاقی در جهان قدیم، همیشه خطابشان به صاحبان قدرت و اشراف و پادشاه بـوده اسـت کـه، حق و حقوق مردم را رعایت و بخشنده و عادل باشند. اما مزدك به مانند اندیشه‌ی جدیـد، روی

Do Not Distribution

خطابش نه به قدرتمندان، بلکه به ناچیزان بود که حق خود را بگیرند. این جملـه‌ی مـشهور کـه حق دادنی نیست گرفتنی است در مورد قهر انقلابی مزدك بسیار به جاست. گناه خـشونت مـزدك معلول گناه دزدی اشراف بود، وقتی هیچ قانون و دیوانی برای بازپس گرفتن حق نیـست و در چهارچوب نظم موجود امکان اعاده‌ی حق نیست، لاجرم باید با انقلاب و در هم شکـستن نظـم موجود ریشه‌های عدالت را بنا نهـاد و حـق را بـازپس گرفـت. اسـاس دولـت/امپراطـوری ایرانی/پارسی در خدمت منافع قوم پارسی است، راه رسیدن به آزادی و عدالت جز با گذشـتن از روی جسد دولت ایرانی امکان‌پذیر نمی‌باشد. دولت ایرانی که دولتـی تـك - قـومیتی و در خدمت منافع پارسی است از برای ایجاد عدالت و آزادی، تقدیری جز نابودی ندارد.

انقلاب، مفهومی مدرن است و در اندیشه‌ی سیاسی کلاسیك که نظم سیاسی/زمینی در ادامه‌ی نظم کیهانی است، جایی برای انقلاب و تغییر وضع موجـود نیـست و مخالفـان نظـم موجـود اهریمنی و نابکار و... هستند. اما در اندیشه‌ی مدرنیته که با ماکیاول و اصحاب قـرارداد، نظـم سیاسی از نظم کیهانی و الهیات گسست و عقل انسان جای شریعت و خدا را در هدایت زنـدگی، و اراده‌ی انسان‌ها جای تقدیر خدایان را گرفت، مقدسات دود شد و به هوا رفت. متافیزیك لوله شد و بشر با اراده‌ی خود خواستار تحقق بهشت در همین دنیا شد. تحقق بهشت منوط بـه تغییـر وضع موجود بود که آن هم جز با انقلاب و بر هم زدن ساختار طبقاتی جامعه ممکن نمی‌شد. اما آیا در اندیشه‌ی مزدك می‌توان همچنین مفهومی را استنباط کرد؟

همان‌طور که گفتیم مزدك می‌خواست اختلافات و کینه جویی و منازعه را نهی کنـد و آن را نتیجه‌ی وجود زن یا خواسته دنیوی می‌دانست (کریستن سن، ۱۳۷۴: ۹۵). این موضوع نیز در شاهنامه فردوسی هم به خوبی بازتاب یافته است:

بپیچانـــد از راســـتی پـــنج چیـــز	کـه دانـا بـر ایـن پـنج نفـزود نیـز
کجا رشك و کین اسـت و خـشم و نیـاز	بـه پـنجم کـه گـردد بـرو چیـره آز
تو چون چیره باشی بر این پـنج دیـو	پدیـــد آیـــدت راه کیهـــان خـــدیو
از این پـنج مـا را زن و خواسـته سـت	کـه دیـن بهـی در جهـان کاسـته سـت
زن و خواســته باشــد انــدر میــان	چـو دیـن بهـی را نخـواهی زیـان...

مزدك ریشه‌ی منازعه و کینه را در رشك و کین و خشم و نیاز و آز می‌دانـد، امـا بـرخلاف دیدگاه دین و اخلاق که این موارد را به عنوان علت در غریزه‌ی انسان مـی‌جویـد و خواهـان سرکوب آن‌هاست، مزدك رشك و کین را ذاتی انسان ندانسته، بلکه معلول جامعه و نابرابری‌های آن می‌داند. به جای سرکوب خواسته‌ها و امیال انسان، خواهان تغییر سـاختار جامعـه بـه نفـع آن‌هاست. ریشه‌ی رشك و کین را نه در ذات زیـستی انـسان، بلکـه در نـابرابری امـوال و زن می‌داند که، با تقسیم برابر زن (برابری جنسی) و تقسیم برابر اموال (کمونیسم ابتـدایی)، علـت رشك و کین و منازعه و اختلاف نیز از میان بر می‌خیزد. مزدك اصل را در انـسان و خواسـت و امیال وی یعنی زیست غریزی انسان قرار داده است و خواهان نفی سلطه‌ی کلیت جامعه و قواعد آن بر زیست شخصی افراد است. بر خلاف ایدئولوژی حاکم بر جامعه‌ی ساسانی و دین زرتـشت

Do Not Distribution

که به توجیه نابرابری اجتماعی و نظم طبقاتی می‌پردازد و خواهان سرکوب انسان و امیال وی در تطبیق با عدالت طبقاتی جامعه است، چرا که عدالت طبقاتی به نفع قوم/طبقه‌ی حاکم پارسی و دین زرتشت هم ایدئولوژی توجیه‌گر آن است، مزدك خواهان رهایی زیست انسان و تطبیق جامعه بر اساس خواست افراد است. از نظر مزدك کلیت جامعه باید بر اساس خواست و امیال افراد شکل بگیرد نه بر اساس نظم کیهانی، یا قواعد دین و متافیزیك، چرا که کلیت موجود جامعه مطابق با خواست و امیال افراد و جنبش مزدکیان نبود است و جز با نابودی کلیت نظم موجود امکان اعاده‌ی حق نیست. مزدکیسم باوری به خدا/آخرت و دست تقدیر ندارد که به عرفان و یا دست تقدیر الهی با دعا پناه ببرد. بهشت مزدك در همین دنیا و راه حل تحقق آن انقلاب و عمل است. از نظر مزدك اراده‌ی انسان مقدم بر ساختار جامعه و حق فرد مقدم بر مقدسات دینی و عرفی است که پایین‌تر بیشتر به آن می‌پردازیم.

سوسیالیسم مبتنی بر فرد گرایی مزدک

سوسیالیسم مزدك، سوسیالیسم بی‌طبقه یا بی‌مالکیت خصوصی نیست، سوسیالیسم دولتی هم نیست. سوسیالیسم مزدك به معنی حق برابر همگان در مالکیت خصوصی است. حق برابر همه‌ی طبقات در مالکیت خصوصی و همه افراد در آزادی جنسی. امکان دارایی و لذت برای همگان. این حق از پیش داده شده نیست، ابدی نیست، دادنی نیست، این حق به دست آوردنی است. همگی در شرایط برابر باید امکان مالکیت و لذت داشته باشند. مالکیت داده‌ای از طرف دولت، یا خون و خانزاده‌ای نیست. فرد به عنوان فرد حق مالکیت دارد. مالکیت محدودیت دارد و محدودیت آن، نبود مالکیت دیگری است. اگر کسی مالکیتش تا جایی باشد که مانع از مالکیت دیگری شود باید نفی شود. تقدس مالکیت خصوصی دلیل انقلاب مزدك شد. مالکیت-های همگانی دولت و قشری اشراف، مانع از تحقق مالکیت خصوصی افراد شد لاجرم برای بازگشت مالکیت خصوصی انقلاب شد. در نهایت باید خاطرنشان کرد که هدف اصلی مزدك، نه سوسیالیسم بلکه آزادی قومی و فردی بود که آزادی فردی نیز جز با آزادی همگانی قومی و نفی سلطه‌ی قومی دیگری ممکن نیست. اما چون قوم غالب پارس با غارت و دزدی اموال مادها و... به طبقه‌ی برتر نیز تبدیل شده بود، قیام جنبه‌ی طبقاتی و کمونیستی به خود گرفت، چون مادها طبقه‌ی فروتر و قوم پارس غالب طبقه برتر تبدیل شده بودند.

در چهارچوب اندیشه‌ی قدیم از جمله در عقل سیاسی ایران، نظم حاکم نظمی الهی و ابدی، مطابق با نظم کیهانی از پیش تعریف شده است. هرگونه اعتراض به‌این نظم، اعتراض به نظم‌کیهانی/الهی و همساز بودن با دروغ و اهریمن است که افراد باید خواسته‌ها و غرایز خود را در تطبیق بر این نظم کیهانی، محدود و حتی سرکوب کنند. دین و فرهنگ جامعه نیز که بازتاب خواسته‌ها و منافع طبقات بالا دست است، سلطه‌ی سیاسی را که صرفاً مبتنی بر زور عریان است در درون مردم نهادینه و سلطه را درونی می‌کند. اما مزدك خواهان تطبیق کلیت جامعه با خواست و امیال انسان است. نظم سیاسی و اجتماعی از نظر مزدك باید مطابق با

Do Not Distribution

خواست‌های افراد باشد بنابراین، نظم سیاسی هیچ قانون از پیش تعریف شده و موجودی که افراد خود را با آن تطبیق دهند ندارد، ماهیت و قانون نظم سیاسی را افراد و خواسته‌های آنان تعریف می‌کند.

مزدك، می‌بایست با واسطه‌ی عقلی با نظم حاکم ارتباط برقرار کند که خود آن عقل بخشی از نظم حاکم، و خواهان حفظ آن و چیزی جز بازتاب منافع طبقاتی/قومی موجود نیست. بنابراین، راهِ هرگونه تبادل و دیالوگ بین مزدك و «دیگری» وی، ممکن نبود. به همین دلیل وی به جای گفتار و قلم، دست به عمل و انقلاب برد. مزدك می‌گوید: «اندیشه و گفتار چیزهایی بی اهمیت‌اند، چه فرق می‌کند که مردمان چه را بپرستند: آتش ایرانیان، کتاب یهودیان یا سنگ‌های هون‌ها را. همه‌ی این‌ها شکل های گوناگون جستجوی درستی است، آیا شکل چیزی جز پوشش ظاهری است؟ و جستجوی هیچ معنی دارد؟ پس درستی تنها در کردار است. در راه کردار می‌توان شکل را هر چند که زیبا باشد فدا کرد. سرشت آدمی مردمان را برابر آفریده، باید به درستی زمان‌های نخستین بر گشت» (مزدك به نقل از سیماشکو، صحابی، ۱۳۸۷: ۹۳ – ۹۴). «اندیشه نمی‌تواند کشتزاری را شخم بزند. گفتار نیك رفتار پسندیده را می‌آموزد و رفتار پسندیده از نان و از زن بر می‌آید» (همان:۹۵). مزدك اصل را بر کردار می‌داند آن هم کرداری انقلابی. مزدك عصیان می‌کند و دلیل عصیان او در نابرابری جامعه است، «مردمان از گرسنگی می‌میرند و انبارهای ما انباشته است. بستر مردمان سرد است و شبستان‌های ما از زنان تن پرور وول می‌زند» (همان:۹۰). مزدك به جای تسلیم مبارزه می‌کند و بر خلاف عرفان که ناتوان از تغییر دنیای بیرون به خلوت دنیای درون پناه برده و هر آن‌چه دست سرنوشت از آنان دور کند به ذخایر درونی روح مبدل می‌کنند (لوکاچ، همان:۳۳)، سعی در تغییر دنیای بیرون دارد. به جای رفتن به دنبال بهشت آسمانی، با عمل سعی در تحقق بهشت در همین دنیا دارد. ماهیت مزدك تراژیك است، تراژدی – به قول کافمن – ماهیت خویش را در عمل نشان می‌دهد نه در گفتار. به همین دلیل «درستی را تنها در کردار می‌داند». نفس تراژیك نفسی خاموش است و باید از طریق عمل خودش را نشان دهد، قهرمانان تراژیك سراپا کنش هستند و تضاد خود را با جهان بیرون از طریق کنش نشان می‌دهند، قهرمان تراژیك با کنش خودش یکی است (فرهادپور، ۱۳۸۵، ۲۴۴). مزدك می‌خواهد بهشت را در همین دنیا تحقق دهد، چون ماهیت تراژدی، معجزه‌ای شکل‌ساز است حقیقت نفس تنها ذات یا جوهر تراژدی است، همان طور که امحاء نفس، یگانه جوهر عرفان است. تجربه‌ی عرفان یعنی تسلیم و پذیرش کل، اما تجربه‌ی تراژیك به معنی خلق آفرینش و کل است. تسلیم راه انسان عارف است و مبارزه راه انسان تراژیك. اولی در پایان راهش جذب کل می‌گردد و دومی در برخورد با کل خرد می‌شود و در هم می‌شکند (لوکاچ، فرهادپور، ۱۳۸۵: ۴۳). مزدکیان به جای هضم شدن در کلیت جامعه و ایدئولوژی آن، با آن برخورد کردند که در نهایت خرد شدند. مزدکیان خواهان بر هم ریختن کلیت جامعه و بازسازی آن مطابق با خواسته‌ها و امیال افراد بودند. کلیت جامعه مستقل از خواست و امیال افراد، هیچ ارزشی ندارد، قداست کلیت جامعه و دولت بستگی به مراعات خواسته و امیال افراد دارد. مبنای هویت جامعه و دولت، اراده و خواست افراد است، نه هویتی از پیش تعریف شده توسط متافیزیك یا دین. این همان میترا/قرارداد است که کلیت دولت نه وجودی فرافرد و از

Do Not Distribution

پیش تعریف شده، بلکه توافق خود افراد است که کلیت را تحقق می‌بخشد، خواست و رضایت افراد است که ماهیت و قوانین دولت را تعیین می‌کند. این همان اتحاد فرد و دولت، جزء و کل و بشر و خدا در اندیشه‌ی میترایی/مزدکی است، به همین دلیل پل تیمه می‌گوید قرارداد اجتماعی میترا از نظریه‌ی قرارداد اجتماعی ژان ژاك روسو نیز پیشرفته‌تر است. در اندیشه‌ی میترایی و بازتولید آن در مزدکیسم، خدایی فراتر از بشر و سیاست وجود ندارد، خدا خودِ بشر و کلیتِ خدا همان کلیت توافق افراد برای تشکیل دولت با قرارداد اجتماعی است.

-انوشیروان: عدالت کیهانی و نفی برابری افراد

قباد بعد از بازگشت به قدرت، روی خوشی به مزدك و مزدکیان نشان نداده و به سرکوب آن‌ها چراغ سبز نشان می‌دهد. برخلاف نظر کریستن‌سن که گرایش قباد به مزدك را از روی انسان دوستی وی می‌داند، کلیما، نولدکه و زرین‌کوب به درستی گرایش قباد به مزدك را از روی کاردانی برای کاستن از قدرت اشرافیون و تمرکز قدرت خود می‌دانند. «قتل عام «آمد» و نحوه‌ی باز گرفتن فرمانروایی و فدا کردن مزدکیان در راه ولیعهدی خسرو... صلح طلبی و خوی عدالت قباد را نفی می‌کند و کسانی که گرایش به مزدك را نه ناشی از درهم شکستن قدرت نجبا، بلکه خوی عدالت طلبی و... دانسته‌اند الکی است» (زرین‌کوب، ۱۳۶۸: ۴۸۲ – ۴۸۳). گرایش به مزدك توسط قباد صرفاً به دلیل استفاده‌ی ابزاری از وی برای در هم شکستن قدرت اشراف و موبدان، در راه تمرکز قدرت و انحصار قدرت در دست شاهانه‌ی قباد بود. اقدامات او جهت تحکیم قدرت خود بود و واکنش طبقات برده‌وار – مزدك – در مقابل فئودالیسم برده‌ساز موافق نقشه‌های سیاسی قباد بود (همان:۴۸۳). « مزدك هم به دلیل برآوردن خواسته‌های کواد اول برای درهم کوبیدن مزاحمان قدرت خویش، برای مدتی بر فراز کشیده شد اما سرانجام به دلیل نداشتن خصلت ایدئولوژیك و حکومتی... به یك کودتای مخالفان در هم شکست (کرباسیان، ۱۳۸۴: ۱۷). بنابراین، اقدامات قباد در حمایت از مزدك تاکتیك بود نه استراتژی، و اساساً ماهیت اقتدار پادشاهی ایرانی چه قباد و چه خسرو، که مبتنی بر سلسله مراتب و انحصار قدرت بود، با خوی مزدکیسم؛ که در راه اشتراك با هرگونه انحصار قدرت و اموال مبارزه می‌کرد، ناسازگار بود. این استفاده‌ی تاکتیکی از جنبش‌های مذهبی و اجتماعی برای حذف مخالفین و تمرکز قدرت در مورد مانویت هم صادق است. «وقتی ساسانیان از تمرکزگرایی سیاسی به تمرکزگرایی مذهبی انجامید به دلیل این که مانویت خواسته‌های اقتدارگرایانه‌ی این دولت و... را بر نیاورد به مذهبی معارض تبدیل و در هم کوبیده شد (گریگوریچ، رضا، ۱۳۶۵، ۱۱۸ – ۱۳۱).

انوشیروان پس از بازگشت به قدرت الگوی نظم سیاسی ایرانی را بازسازی کرد و در مقابل عدالت کمونیستی مزدکیسم، علم عدالت طبقاتی/افلاطونی را برافراشت.

چنین گفت کسری به پیش گروه — به مزدك که‌ای مرد دانش پژوه
یکی دین نو ساختی پر زیان — نهادی زن و خواسته در میان...

Do Not Distribution

چو مردم سراسر بود در جهان ... نباشد پیدا کهان و مهان
که باشد که جوید در کهتری ... چگونه توان یافتن مهتری
کسی کاو مرد جای و چیزش که راست ... که شد کارجو بنده با شاه راست
جهان زین سخن پاك ویران شد ... نباید که این بد به ایران شد
همه کدخدایند و مزدور کیست ... همه گنج دارند و گنجور کیست
ز دین آوران این سخن کس نگفت ... تو دیوانگی داشتی در نهفت
همه مردمان را به دوزخ بری ... همی‌کار بد را به بد نشمری...

اصلاحات انوشیروان نتیجه‌ی قیام مزدك بود (شیپمان، ۱۳۸۳: ۵۸). از گفته‌های انوشیروان به مزدك، اقدامات مزدك و عکس العمل خسرو در مقابل وی روشن خواهد شد. اصلاحات مزدك همان‌طور که خسرو اشاره کرده است، تضاد کهان و مهان را از بین برده و کدخدا و مزدور را در یك جای نشانده است. به عبارتی رابط ارباب – رعیتی ونظم طبقاتی را درهم ریخته است. این که انوشیروان خطاب به مزدك می‌گوید: «همه مردمان را به دوزخ بری/ همی‌کار بد را به بد نشمری...» نشان از تفاوت ایدئولوژیك و ارزش‌های سیاسی مزدك و انوشیروان دارد. بدی‌های انوشیروان و عقل ایرانی خوبی مزدك می‌شود و برعکس.

هدف انوشیروان احیای نظم طبقاتی و حفظ فاصله بین کهان و مهان/کدخدا و مزدور است. با خطاب قراردادن مزدك به بردن همه‌ی مردمان به دوزخ، خود را نماینده‌ی راستی و داد می‌داند. «داد» در ایران به معنی عدالت امروزی نیست بلکه قانون ایزدی است (ثاقب فر، ۱۳۷۷: ۱۶۸).

چو بیداد جوید یکی زیر دست ... نباشد خردمند و خسرو پرست...

منظور از اشه یا راستی در عقل‌سیاسی ایران نه راست‌گویی، بلکه سامان و نظام هستی آفرینش است (همان:۲۴۴). نیبرگ و دوشن‌گیمن راستی را قانون کیهانی و نظم جهانی می‌دانند. نظم آسمانی الگوی نظم زمینی است و نهادهای اجتماعی و سیاسی تحقق مادی مینوهای آسمانی و دینی است (همان:۲۴۵). شاهنشاه نیز قرینه‌ی زمینی اهورامزدا در نظم کیهانی است، عصیان در مقابل شاهنشاه عصیان در مقابل اهورامزدا و نظم‌کیهانی است. به همین دلیل شاهنشاه خواهان اطاعت مطلق پیروان است. در نامه‌ی تنسر هیچ خصلت و فضیلتی عظیم‌تر از آن نداریم که همیشه درخدمت شاهان خضوع و خشوع نماییم (همان:۴۴). هم‌چنین می‌نویسد: «در دنیا کاری بدتر از این نیست که زیر دستان را به جای زبردستان بگمارند» (نامه‌ی تنسر به نقل از باقری، ۱۳۷۸: ۲۰۷). تأکید تنسر بر محاسن حفظ امتیازات طبقاتی، ظاهراً باید نشانه‌ی واکنشی بر ضد عقاید مزدکی باشد (یارشاطر، کاشف، ۱۳۶۲، ۲۱۵/۱)، به خصوص این که بر خلاف نظر برخی از محققان که تنسر را مربوط به دوران اردشیر می‌دانند، کریستن‌سن به درستی وی را مربوط به دوران انوشیروان می‌داند، چون در نامه‌ی تنسر اشاره‌هایی به قیام مزدك شده است. «نامه‌ی تنسر بعد از فتوحات انوشیروان به رشته‌ی تحریر در آمده است، یعنی بین سنوات ۵۵۷ و ۵۷۰ م» (کریستن‌سن، ۱۳۸۷: ۱۰۵).

Do Not Distribution

دو امتیاز ساسانیان قدرت متمرکز و ایجاد دین رسمی بود (کریستن‌سن، ۱۳۷۸: ۶۸). وظیفه‌ی شاه به عنوان نماد دین بهی و قدرت امپراطوری، پاسداری از راستی و نظم کیهانی است (همان:۲۴۶). فرمانبرداری از شاه همانا راستی و سرپیچی از او برابر کاستی و دروغ است (همان:۲۴۶) فرمانبرداری از شاه و وفاداری به او مهم‌ترین جلوه خویشکاری و راستی است و داوری درباره‌ی دادگری شاه از صلاحیت مردم بیرون است (همان:۲۵۷). راز اهریمن و اژدها و اشموغ دانستن کُردها از گوتی‌ها تا مزدکیان، عصیان آن‌ها بر ضد عدالت طبقاتی جامعه و قداست شاهنشاهی و دفاع از عدالت اشتراکی و خواست مردم است. «مزدك: مظهر بدی دولت و عدم مساوات آن است، نهضت مزدك تعلیم دینی نبود که به طور منفی اقدام نماید، بلکه علنی بر ضد دولت ملوك الطوایفی بود و جنبه‌ی آزادی‌خواهی و دموکراسی کشاورزی داشت (دیاکونوف، ۱۳۶۴: ۳۴۰).

انوشیروان که با همراهی اشراف با روحانیون به انقلاب مزدکی پایان داد (شیپمان، جهانداری، ۱۳۸۳: ۵۴)، بعد از سرکوبی مزدکیسم، جامعه را دوباره کاست بندی و تقسیم طبقاتی را احیاء کرد. اصلاحات وی اموال را دوباره به اشراف بازگرداند (دیاکونوف، ۱۳۶۴، ۳۴۶).

بزرگان شدند ایمن از خواسته   زن و زاده و باغ و آراسته

در جامعه‌ی ساسانی آیین‌های خشك و استوار طبقات یا کاست‌ها، فرمانروا بود، زیرا که دین زرتشت آن زمان پشتیبان جامعه‌ی کاستی بود (فرای، ۱۳۴۴: ۳۷۵). شاه می‌بایست از خاندان ساسانی باشد و قدرتی الهی داشت. دین همه‌ی مردمان را - به جز بردگان - به چهار قشر به کاست‌ها تقسیم می‌کرد و دولت از این تقسیم مقدس پشتیبانی می‌کرد. گذار از یك قشر به قشری دیگر ممکن نبود، که شامل کاهنان، سپاهیان دبیران و خراجگذاران، که بیشتر دهقانان آزاد بودند (ایوانف و... ، ایزدی، ۱۳۴۹: ۱۶۱). سه قشر اول مالیات نمی‌پرداختند (همان:۱۶۱) که اعضای سه قشر اول اکثراً از قوم حاکم پارسی و برده‌ها و پیاده نظام‌ها از قوم ماد و سایر اقوام زیر دست بودند. خسرو اول به خانواده‌های اشرافی که در نتیجه‌ی جنبش مزدك تهی دست شده بودند یاری مالی داد (همان:۱۷۰). اصول و مبانی حکومت ملوك الطوایفی را محکم گردانید (دیاکونوف، روحی ارباب، ۱۳۶۴: ۳۴۶). کل قوانین ساسانیان برای پاسبانی خانواده و دارایی بود که امتیاز طبقات را حفظ کنند (کریستن‌سن، ۱۳۷۸: ۲۴۲). بنابراین، کل قوانین ساسانیان در مقابله و نفی اصلاحات مزدکیسم تکوین یافت. یعنی جنبش مزدك اساس اقتدار طبقات بالای جامعه را که متعلق به قوم پارس بودند را به لرزه در آورد و اموال و املاك آنان را در میان مادها تقسیم کرد و انوشیروان سعی در احیای قدرت طبقات بالا و تثبیت قدرت قوم/طبقه‌ی برتر پارسی در مقابل دست اندازی مادی‌ها داشت. در مقابل انقلاب اشتراکی مزدك، انوشیروان با وضع قوانینی به حفظ دارایی و خانواده‌های اشرافی، قداست داده و آن را نظمی کیهانی/اهورایی توصیف، که مخالفان با آن اهریمنی و بی دین هستند که قطعاً این مخالفان همان مزدکیان هستند.

Do Not Distribution

انوشیروان نظم قبل از انقلاب مزدکی را دوباره احیاء کرد. نظم سلسله مراتبی بر محوریت دال مرکزی فره‌ایزدی، و عدالت سلسله‌مراتبی با ایدئولوژی دینی در جهت حفظ قدرت پارسی. همان دو گروه اشراف و روحانیونی که باعث فروپاشی دولت مادی آستیاگ در حمایت از کوروش شدند، همان دو گروهی که در حمایت از داریوش، قیام گئوماتا را عقیم ساختند، باعث برتری انوشیروان بر مزدك گردیدند. «همراهی اشراف با روحانیون به انقلاب مزدکی پایان داد» (شیپمان، ۱۳۸۳: ۵۴). مفهوم سلطنت و سیاست مذهبی ساسانی شبیه هخامنشی مبتنی بر روحانیت واشرافیت بود (نیولی، ۱۳۸۱: ۲۵۸). در زمان ساسانیان روحانیون و نجبای ملوك الطوایف قرین و همدوش یکدیگر بودند (ویسهوفر، ۱۳۷۷: ۲۱۸).

جامعه‌ی ایرانی، جامعه‌ی اشرافی محض است و فقط طبقات بالا معرف این جامعه محسوب می‌شده‌اند (همان:۳۵۶). طبقات برتر نیز همان قوم مسلط پارسی بودند. خسرو اول املاك گرفته شده توسط مزدکیان را به صاحبان آن‌ها بازگرداند (گیرشمن، ۳۶۴). به فرمان انوشیروان اموال و املاك نجبا در پی قتل عام مزدکیان به آن‌ها پس داده شد و اشرافیت جدید اداری و نظامی ایجاد شد (ویسهوفر، ۱۳۷۷: ۲۱۸). انوشیروان همه‌ی پیروان مزدك را از حدود جازر تا نهروان و مدائن در یك روز که به صد هزار بالغ شد کشتند. (کریستن‌سن، ۱۳۷۸: ۸۸). بعد از سرکوب مزدك، موبدان پاسداران اشرافیت ساسانی، به انوشیروان لقب دادگر دادند (خسروی، ۱۳۵۹: ۸). استاد سخن از دهقان زادگان (اشراف زادگان) ایرانی نیز چنین گفته است:

همش داد بود و همش رای و نام   به داد و دهش یافته نام و کام

در اندیشه‌ی سیاسی ایرانی بر خلاف مزدك، عدالت سلسله مراتبی/طبقاتی و کلیت دولت/خدا مقدم بر حقوق افراد است. عدالت نه مبتنی بر حقوق افراد و برابری، بلکه کیهانی در ادامه‌ی نظم الهی تعریف شده است که شاهنشاه قرینه‌ی زمینی اهورا و مردم باید مطیع خدای روی زمین باشند. بر خلاف اندیشه‌ی سیاسی مزدکی/میترایی که خدا مخلوقِ توافق مردم و از دولت نگسسته و عدالت برابری تعریف شده است، در اندیشه‌ی سیاسی پارسی/زرتشتی، خدا گسسته از دولت/مردم به آسمان فرافکنی شده است، که نبود مقبولیت مردمی را با مشروعیت آسمانی پُر کنند.

Do Not Distribution

۲- انحصار کامجویی انوشیروان در مقابله با برابری جنسی مزدک (فردوس آسمانی زرتشت در برابر پردیس زمینی میترا)

جامعه‌ی اشرافی ساسانی، کامجویی و لذت را در انحصار خود گرفته و با تزریق عرفان، به نام فردوس آسمانی، از طبقات پایین انتظار خویشتن‌داری و سرکوب غرایز را داشت. آن‌چه محققان در مورد هرزگی جنسی از مزدکیان می‌گویند، چیزی جز برابری جنسی و حق استفاده‌ی مشترك همگان از لذت و کامجویی یا همان میترا/پردیس نیست. در سابق گفتیم که میترا آیین ماد/کُرد، نه دین بوده است نه خدای متافیزیکی قابل پرستش. میترا به معنی قرارداد/پردیس بوده است. قرارداد همان نظم سیاسی زمینی/توافقی است و پردیس، تحقق بهشت در همین دنیا با اراده‌ی بشری، نه دعای خدایی، است. اکنون به بازتولید میترا/پردیس در قیام مزدك در برابر مقیدات متافیزیکی به نام فردوس آسمانی می‌پردازیم و پایین‌تر به میترا/قرارداد مزدك در برابر حق الهی شاهان پارس خواهیم پرداخت.

مزدك خواهان هرزگی و یا قصد از بین بردن خانواده را نداشت. برعکس ابن ندیم از احترام ازدواج در میان آنان سخن رانده است (نقل از یارشاطر، همان:۲۳۰). مزدك تشکیل خانواده و کامجویی را حق همگان می‌دانست. چون نظم موجود امکان تحقق این حق را از همگان گرفته بود، لاجرم هرگونه عصیان بر ضد این نظم هرزگی و آشفتگی خطاب می‌شد. چون در چهارچوب نظم موجود امکانی برای ستاندن چنین حقی از اشراف توسط عامه نبود و طبقات بالا انحصار زنان را در اختیار خود گرفته بودند، امکانی برای تحقق این حق، جز با تجاوز به حرم‌سراهای اشراف و روحانیون ممکن نبود. آزادی جنسی در مزدکیسم، سوا از ایده‌ی عدالت‌محوری وی نمی‌باشد. برابری همه در اموال و زن، این آزادی در چهارچوب حق برابر همگان، در استفاده از لذت قابل تعریف است. البته این به معنی نفی اعتقاد مزدکیسم در آزادی جنسی و ترجیح جسم و غریزه بر روح و عقل نیست که مزدك شادی و کامجویی را بهدینی تعریف می‌کند، بر خلاف عقل سیاسی ایرانی که سرکوب غرایز و شادی را بهدینی تلقین می‌کرد.

... از این پنج ما را زن و خواستست	که دین بهی در جهان کاستست
زن و خواسته باید اندر میان	چو دین بهی را نخواهی زیان...

آن‌چه از تعالیم مزدکی در اشعار فردوسی قابل استنباط است این است که مزدك تعریفی خلاف آمد عادت از دین بهی دارد. کل اندیشه‌های دینی و فلسفی قدیم از زرتشت تا افلاطون، دین بهی را ارجحیت روح بر جسم و سرکوبی غرایز یا «اسب چموش» می‌دانند. اما مزدك دین بهی را اشتراك در زن و اموال می‌داند. به این معنی که اگر زن و مال ریشه‌ی رشك و کین و اختلاف در جامعه است، برخلاف سرکوبی غرایز و امیال مربوط به آن‌ها، باید غرایز را رها و زن و خواسته را در میان گذاشت که این جز با انقلاب یا به قول دشمنان مزدك تجاوز و شورش

Do Not Distribution

میّسر نشود. همان‌طور که قبلاً گفتیم این کلیت جامعه است که مطابق امیال و خواسته‌های افراد باید شکل بگیرد، نه این‌که افراد غرایز خود را محدود و خود را با ارزش‌های کلی جامعه تطبیق دهند. منظور از اشتراك در مزدکیسم نه استفاده‌ی مشترك از زن و یا اموال، بلکه حق امکان استفاده‌ی همگان از آن است. یعنی همه به طور مشترك فارغ از طبقه و کاست، امکان استفاده از اموال و لذات را داشته باشند، به این منظور که تمامی اقشار جامعه از حقوق برابر در همه‌ی جوانب برخودار باشند و توانایی ازدواج و لذت بردن از زندگی که زن نماد آن است را داشته باشند و منظور از آزادی جنسی به معنی آزادی انتخاب در نوع روابط خارج از قید و بندهای دست و پا گیر دینی و اخلاقی، و تنها محدودیت رضایت و توافق (قرارداد) می‌باشد.

در واقع استفاده همگان از اموال و زنان و رهایی غرایز به شرط آزار نرساندن به دیگری، تحقق بهشت در همین دنیا و با اراده‌ی بشری است و چون تحقق بهشت/پردیس یعنی استفاده‌ی آزاد همگان از لذت و کامجویی، مستلزم برابری افراد است و برابری افراد مستلزم نفی سلطه‌ی سیاسی و طبقاتی است، ناگزیر آزادی زیستی و دنیوی بدون آزادی سیاسی و نفی سلطه‌ی مقدور نمی‌باشد که ابن ندیم به این مؤلفه‌ها در تفکر مزدك اشاره کرده است.

ابن ندیم خرّمیه را به دو دسته تقسیم می‌کند و از مزدك قدیم و مزدك اخیر سخن به میان می‌آورد(یارشاطر، کاشف، همان: ۲۱۵). دسته‌ای که محمره نامیده می‌شوند در آذربایجان و دینور و همدان و اصفهان، که طایفه‌ای هستند به نام اطفال القطه (بچه‌های پیدا شده)، خوانده می‌شدند که مؤسس آن مزدك است که می‌گفت: در تجسس لذت باشید از خوشی‌های زندگی بهره بجویید در خوراك و نوشیدنی به خود سخت نگیرید، مساوات و دوستی پیشه سازید و با سلطه مبارزه کنید و از تسلط برهم بپرهیزید (تأکید از من، قادری، است)» (ابن ندیم به نقل از کریستن‌سن، همان: ۹۴). از نظر ابن ندیم این مزدك در عهد قباد پدید آمد و با همه‌ی پیروانش به دست خسرو انوشیروان کشته شد (به نقل از یارشاطر، همان: ۲۱۵). هرکس که فزونی درخواسته یا زن یا متاع است حق او بدان‌ها بیشتر از دیگری نیست (ثعالبی به نقل از یارشاطر، همان). اگر مؤلفه‌های مزدکیسم را از این متون استخراج کنیم به چیزی جز لذت، آن هم لذت دنیایی و بهره بردن از شادی و خوراکی و مساوات و آزادی نیست. چهار نیرویی که مزدك در مقابل چهار طبقه‌ی اجتماعی به کار می‌برد، بر خلاف افلاطون و زرتشت مربوط به روحانیت و عقل و... نیست بلکه «دریافتن، شادی و خوشی و خوش‌بینی و عشق به زندگی است» (خسروی، ۱۳۵۹: ۲۹). اگر به این مؤلفه‌ها توجه کنیم بُعد دنیایی و دیونیزوسی مزدکیسم (میترا، قراردا/پردیس) در مقابل بُعد دینی و آپولونی ساسانیان و عقل سیاسی سلطه‌گر پارسی/ ایرانی به خوبی مشهود است. در تجسس لذت، خوشی‌های زندگی و سخت نگرفتن در خوراك و نوشیدنی، همان میترا/پردیس است و مساوات و دوستی، مبارزه با سلطه و پرهیز از تسلط بر هم، همان میترا/قرارداد است که ساسانیان پارسی/زرتشتی، در برابر میترا/قرارداد، استبداد قومی و حق الهی شاهان را برجسته کردند و در برابر میترا/پردیس، با مقیدات متافیزیکی دینی مانع از آزادی زیستی بشر شده و فردوس موهوم آسمانی را برساختند.

ایده‌ی برابری مزدك خود به خود مفاهیم نژادی و کاستی را نفی می‌کند. «وی اختلاف طبقات را منکر و با زناشویی زنان با مردانی از طبقات دیگر موافق بود، محتملاً تعدّد زنان و

Do Not Distribution

رسم بپا داشتن حرم را ناروا می‌شمرد و زنان مکرر را گذاشت تا به همسری مردان بی زن در آیند» (یارشاطر، همان:۲۱۷). وی با اسارت زنان در دام اشراف مخالف بود (خسروی، ۱۳۵۹: ۳۶).). یعنی از یك سو خواهان استفاده‌ی همگان از زن/لذت و از سوی دیگر خواهان نفی سلطه‌ی و انحصار و حق برابر همگان است.

شاید از این گفته‌ی مزدك که زن مانند اموال باید در میان همگان تقسیم شود، از این ایده استنباط شود که دیدگاه مزدك نسبت به زن ابزاری و زن را مانند کالا می‌نگرد. اما متون باقی مانده از روی‌کرد مزدکیان به زن، چنین برداشتی را منتفی می‌کند. در جامعه‌ی اشرافی ساسانی، زن کالایی بیش نبوده است که اشراف حق داشتن چندین زن را داشتند و مبارزه‌ی اصلی مزدك با انحصار زن، در دست طبقات خاصی بود که همگان حق استفاده از آن را دارند. اما آیا این استفاده مانند کالا بی قید و شرط است؟

سخن اکثریت منابع اسلامی در مورد مزدکیان/خرم‌دینان، محدود است به گفتارهای خصومت آمیز درباره‌ی ترك تکالیف شرعی و معتقدات غیر اسلامی و اباحت در امور جنسی. ولی دو تن از ایشان نوبختی و مقدسی، اطلاعات سودمندی از اصول عقاید و آداب دینی ایشان به دست می‌دهند که از میان برشمردن اعتقادات خرمیان، آن است که **«به اباحت زنان به شرط رضای ایشان اعتقاد داشتند و نیز به آزادی در رعایت لذات و ارضای همه‌ی امیال تا آن‌جا که دیگری را زیان نزند معتقد بودند** (تأکید از من، قادری، است)» (مقدسی به نقل از یارشاطر، همان:۲۲۸). اگر به این روایت از مزدکیان و خرمیان دقت کنیم، از یك سو به آزادی لذات و ارضای همه‌ی امیال (میترا/پردیس) معتقد، از سوی دیگر، شرط رضایت، مقدم بر شرط لذت است (میترا/قرارداد). اگر چه اصل بر لذت و ارضای همه امیال است، اما تنها یك شرط است که لذت را محدود می‌کند، و آن شرط، نه اخلاق است نه دین، و نه مقدسات متافیزیکی از پیش تعریف شده است، بلکه تنها محدودیت فقط و فقط، زیان ندیدن دیگری یا همان رضایت و توافق است. بنابراین، دو اصل اساسی آیین مزدك، لذت و رضایت است که شرط لذت، رضایت است و با وجود رضایت دیگری (زن یا...) هیچ محدودیت از پیش تعریف شده‌ای برای محدود کردن غرایز و لذایذ موجود نمی‌باشد (مقایسه شود با مباحث مربوط به میترا در فصل-های قبلی). بنابراین، اگر از نظر مزدکیان زن کالا محسوب می‌شد، شرط رضایت هم معنی نداشت. از کالا هر جور که بتوان می‌شود استفاده کرد. استفاده از کالا نیازی به رضایت ندارد. «در مزدکیسم زنان حق انتخاب دارند» (خسروی، همان:۳۷). حق انتخاب دادن به زن، یعنی اعتراف به ارزش وجودی مستقل برای زن، مستقل از مرد و خان و خانواده و عرف و تبار و...، یعنی نجات دادن زن از تمامی رسوم و هنجارهای عرفی و دینی و تصمیمات پدرسالارانه و مردسالارانه‌ی قبیله‌ای. مزدك مقررات ازدواج چکری و استوری را که معمولاً بیوه یا خواهر یا دختر مردی را که بی پسر مرده بود ناگزیر می‌کرد که بی هیچ حقی به ازدواج یکی از خویشاوندان پدری مرد متوفی تن در دهد، از بین برد (یارشاطر، همان:۲۱۷). در مقررات مالی و قوانین ازدواج تسهیلاتی پدید آورد، تعدد زنان و رسم حرم‌سرا را ناروا و زناشویی را از طبقه سوا کرد. (همان:۲۱۶).

- عکس العمل انوشیروان:

انوشیروان پس از سرکوبی قیام مزدك، نظم قبل از مزدك را احیاء، و اصلاحات مزدکیسم را عقیم ساخت. کل حیثیت انوشیروان - به قول نولدکه - به خاطر سرکوب مزدك بود (کلیما، ۱۳۷۱: ۱۶۲). همان‌طور که گفتیم جامعه‌ی ساسانی بر دو رکن مالکیت و خون بنا شده بود (کریستن‌سن، ۱۳۷۸: ۲۲۸). ما قبلاً اقدامات انوشیروان را در زمینه‌ی انحصار مالکیت و اموال در دست طبقه‌ی اشراف را بازگو کردیم، در اینجا به بُعد دیگر جامعه‌ی ساسانی یعنی خون خواهیم پرداخت، که صرفاً طبقات بالا که دارای خون پاك و نژاد اصیل هستند حق کامجویی و استفاده از لذت را دارند.

طبقه‌ی برتر که تحت عنوان مفهوم آریا شناخته می‌شد، همان قوم طبقه‌ی برتر پارسی بود «مفهوم آریا در ایران باستان هم به معنی نژاده و اصیل‌زاده، یعنی خطاب به طبقات بالا - اشراف و روحانیون و شاهزادگان پارسی - است (بریان، ۱۳۸۰: ۲۸۷)، هم به معنای خونی، قومی آن تأکید دارد. چون قوم آریایی/پارسی در نتیجه‌ی سلطه بر اقوام بومی چون مادها به طبقه‌ی اشرافی هم تبدیل شد. «این اصطلاح را نیز در مقابل اهالی بومی که ممالك آنها را تصرف کرده بودند و به آنها به حالت تحقیر می‌نگریستند به کار می‌بردند» (گورلیتس، ۱۳۱۲: ۳). بنابراین واژه‌ی آریا هم به معنای قومی در مقابل اقوام بومی و هم به معنای اصیل و طبقاتی در مقابل طبقات فروتر که همان اقوام بومی (مادها) زیر سلطه بودند به کار می‌رفت. بنابراین واژه‌ی آریا هم معنای اشراف زاده و اصیل، به معنای برتری طبقاتی/کاستی دارد، هم معنای قومی/نژادی به معنای برتری قوم پارس که همین برتری قومی باعث برتری طبقاتی و کاستی نیز شده است. کریستن‌سن به درستی اشاره کرده است که مزدك می‌خواست از غرایز وحشیانه‌ی عوام الناس استفاده کند تا خلوص نژاد اشرافیت را از بین ببرد و خلوص نژاد و پیوند خانوادگی را اساس برتری نجبای بزرگ آریایی می‌داند (Christensen,1907,82). در اینجا منظور کریستن‌سن از «خلوص نژاد اشرافیت آریایی» هم معنای قومی دارد هم معنای اشرافی که این نژاد والا نباید با مردم پست وصلت یا عقد و عروسی کنند. قوم/طبقه‌ی برتر پارسی انحصار کامجوی و لذت را در اختیار خود گرفته و با خوراندنِ مُسّکِنِ فردوس آسمانی به قوم/طبقه‌ی تحتانی ماد/مزدك، سلطه‌ی سیاسی خود را با استبداد حق الهی شاهان توجیه می کرد. در واقع دین و مقیدات اخلاقی ابزار هژمونیك سلطه‌ی قوم/طبقه‌ی برتر پارسی و دولت ابزار نظامی/سیاسی آن بود برای در انحصار گرفتن اموال و زن و جنبش مادی/میترایی مزدك با اصول میترا (قرارداد/پردیس) واکنشی در برابر هر دو بُعد سلطه‌ی سیاسی و فرهنگی آن بود.

در نامه‌ی تنسر نیز، حدودی بسیار محکم، نجبا و اشراف را از عوام الناس جدا می‌کند (کریستن سن، ۱۳۷۸: ۲۲۸). نجبا و اشراف از قوم غالب پارس و عوام‌الناس از قوم ماد و... بودند. تأکید نامه‌ی تنسر بر حفظ امتیازات طبقاتی واکنشی بر ضد عقاید مزدکی بود (یارشاطر، همان:۲۱۵). تنسر حکم ایدئولوگ‌های امروزی را برای دستگاه ساسانیان داشت و واکنش تنصر با نگارش ایدئولوژی ساسانی/زرتشتی که به نامه‌ی تنسر مشهور است، با اقدامات

Do Not Distribution

سیاسی/نظامی انوشیروان برعلیه مزدکیان، تدوین و واکنش عقل سیاسی ایرانی/پارسی در برابر هویت خواهی مادی/مزدکی است، که هر دو چه ایدئولوژی دینی/زرتشتی نامه‌ی تنسر موبد و چه اقدامات سیاسی/نظامی انوشیروان در خدمت منافع قوم/طبقه‌ی حاکم پارسی و به ترتیب ابزارهای هژمونیك و سیاسی سلطه‌ی قومی پارس بر ماد بودند.

اصلاحات انوشیروان، برابری جنسی و حق آزادنه در گزینش همسر و آزادی ازدواج طبقاتی را منع و قواعد سختی برای آن تعیین کرد که امکان ازدواج اشخاصی از طبقات بالا با عامه‌ی مردم منسوخ شد و برابری جنسی، یعنی حق برابر در استفاده از لذات و کامجویی را نفی، و کامجویی و حق استفاده از زنان را فراتر از ازدواج معمولی، در انحصار طبقات بالا محدود کرد. اشراف سوای از رضایت زن، حق استفاده از زنان طبقات پایین به عنوان کنیز را داشتند. عامه و اکثریت مردم از حق لذت بردن و آزادی انتخاب محروم شدند. دختران را صرفاً به مردانی که هم پایه‌ی ایشان بودند به زنی می‌داد (یارشاطر، همان:۲۱۶). ازدواج چکری و استوری را دوباره برقرار ساخت و بسیاری از رسوم دیرین را از نو برقرار ساخت (همان:۲۱۷). انوشیروان با قواعد سخت دینی و فرهنگی، اشرافیت آریایی را در مقابل اصلاحات مزدك با اصلاح قانون خانواده، احیاء کرد.

بزرگان شدند ایمن از خواسته　　　زن و زاده و باغ آراسته

«وندیداد که در زمان ساسانیان مدون شد: ازدواج خانوادگی، زهد و پارسایی، مقدس نمودن آب و آتش وگاو و اعراض از زندگی و زن ستیزی را تبلیغ می‌کند...» (رضی، ۱۳۸۵: ۸۴). زهد و پارسایی و زن ستیزی وندیداد در مقابل اصل لذت و کامجویی مزدك، و قداست گاو و آتش نیز در مقابل اصل ظلمت مزدك و گاوکشی میترا است که در ادامه به آن می‌پردازیم.

مغان زرتشتی با تزریق عرفان و مقیدات اخلاقی به جامعه، سعی در ریشه کردن میترا/پردیس مردمی داشتند. مزدك سعی در تحقق بهشت و آزادی جنسی در همین دنیا داشت، اما ساسانیان با نفی پردیس زمینی مزدك، پردیس را مصادره و آن را به دنیای دیگری بردند که نه حق همگان بلکه صرفاً کسانی که از شاهنشاهی پارس اطاعت کنند جواز ورود به پردیس آسمانی را خواهند داشت، در حالی که در آیین میترایی مزدك، همگان در همین دنیا بدون سرکوب غرایز و اطاعت از صاحب قدرت، حق استفاده از پردیس با لذات و آزادی و مستی آن را دارند.

Do Not Distribution

۳- مبارزه‌ی مذهبی انوشیروان با مزدک: زرتشت در مقابل میترا

در مطالب قبلی به طور پراکنده به مواردی از بازتولید میترا (قرارداد/پردیس) در اقدامات و اندیشه‌های مزدك اشاره کردیم اکنون به شکل کامل‌تری پیوند مزدك را با میترا، آیین اجتماعی مادها را نشان خواهیم داد. قبل از بررسی عقاید مزدك باید به شُبهاتی که مزدك را به مانویت و مزدیسنا ربط می‌دهند، پاسخ داد. برخلاف نظر برخی از محققان که مزدکیسم را اصلاحاتی در دین زرتشت می‌دانند (yarshatr,1983,995)، مزدك نه موبد بود نه مفسر اوستا، که زرتشتیان او را ملحد دانسته‌اند (کلیما، ۱۳۷۱: ۱۶۶). مزدك به قباد گفت تو باید آتش‌کده‌ها را باطل کنی (مسعودی به نقل از خسروی، ۱۳۵۹: ۳۱). اساس دین زرتشتی مبتنی بر آتش‌کده و آتش که نماد اشه است، بود. آتش مقدس‌ترین نماد دین زرتشت است. مزدك که خواهان نابودی آتش‌کده‌ها است به هیچ عنوان نمی‌تواند زرتشتی باشد. همچنین وی بر خلاف آیین مزدیسنا، جدایی نور از ظلمت را نه به آگاهی بلکه از سر خبط و اتفاق می‌داند، کاملاً در جهت خلاف آیین مزدیسنا و زرتشت است که پیروزی نور بر تاریکی را با آگاهی و اراده می‌داند.

همچنین انگ مانوی زدن بر مزدك، بیشتر برای تخریب و مشروعیت نابودی وی بود. «مانوی کافر و تحت تعقیب بوده، چطور یك نفر مانوی (مزدك) توانسته نظر شاه را جلب کند؟» (شیپمان، ۱۳۸۳: ۵۳). اگر مزدك مانوی بود با توجه به نفرت و انزجاری که جامعه‌ی مزدیسنان زرتشتی نسبت به مانی و تعالیم او داشتند چگونه یك مانوی در عهد قباد توانست در دستگاه روحانی نفوذ کند (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۴۷۹). انتصاب مزدك به مانویان بیشتر برای منفور کردن آن‌ها از طرف موبدان بوده است (همان:۴۷۹). مانویت مبتنی بر تضاد روح با جسم و ارجحیت معنویت بر جسمانیت، و سرکوب غرایز جسمانی است که با توضیحاتی که در مورد ارزش کامجویی و لذات در مورد مزدك ارائه دادیم، قطعاً مانوی خواندن مزدك خالی از مسامحه نخواهد بود.

با توجه به قِلّتِ منابع در مورد عقاید مزدك و نابودی آثار مزدکی، دست یافتن به فهم صحیح مزدك کار ساده‌ای نخواهد بود و هرگونه نظریه‌ای فراتر از ارائه‌ی فرضیه، آن هم فرضیه‌ای غیر قابل اثبات، نخواهد بود. حداقل اطلاعاتی که در مورد عقاید مزدك باقی مانده است مدیون شهرستانی در کتاب الملل و النحل است که، آن هم برگرفته از روایات شفاهی و متناسب با ذهنیت راوی درآمده است. امکانات اندیشه‌ی قدیم قادر به فهم اندیشه‌ی مزدك که در دنیای قدیم خلاف آمد عادت بود، نبود. لاجرم با توجه به این که تنها منبع از عقاید مزدکی هست، هسته‌ی عقاید وی هم‌چنان محفوظ مانده است.

به عقیده‌ی مزدك: «افعال نور به قصد و اختیار است، ولی افعال ظلمت به خبط و اتفاق» (شهرستانی در کلیما، ۱۳۷۱: ۳۸). از نظر مزدك اصل شرّ کور است و از روی تصادف نه اراده منشأ اثر است (زرین‌کوب، ۱۳۶۸: ۴۸۵). «مزدکیان: روز نجات، زمان پیروزی توده‌های

Do Not Distribution

تحقیر شده و عدالت‌خواه است و این رهایی از طریق خبط و اتفاق است. واژه‌ی خبط به معنی ضربه زدن به معنی با چشم بسته ضربه زدن، کورکورانه عمل کردن، مانند ماده شتر نابینا به شدت به زمین پاکوفتن، به معنی هجوم و قیام و قهر است. اتفاق هم به معنی وفق و مفید و دلخواه بودن و توافق کردن است» (کلیما، همان: ۳۹). مزدك برخلاف نظر برخی محققان که به اشتباه وی را طرفدار اصل نور و لاجرم مزدیسنا دانسته‌اند، طرف اصل تاریکی است که افعال ظلمت را به خبط و اتفاق می‌داند. چون مزدك طرفدار توده‌های تحقیر شده است و رهایی توده-ی تحقیر شده را از طریق خبط و اتفاق می‌داند، از طرفی هم افعال ظلمت را از طریق خبط و اتفاق می‌داند. لاجرم مزدك طرفدار افعال ظلمت است که پیروزی آن را بر حسب خبط و اتفاق می‌داند. این که می‌گویم اندیشه‌ی قدیم توان هضم و تحلیل اندیشه‌های مزدك را ندارد منظور همین است که از نظر صاحب‌نظران اندیشه‌ی قدیم، طرفداری مصلحی اجتماعی از اندیشه‌ی تاریکی و ظلمت قابل درك نیست و طبق تفسیر خود، مزدك را هواخواه اهل نور گرفته‌اند. یعنی عقاید مزدك را در چهارچوب جهان شناسی اسلامی بیان کرده‌اند و «از تاریکی که اصلی کاملاً مستقل است کم سخن در میان آمده و روشنی که اصلی ایزدی است اهمیت یافته است» (یارشاطر، همان: ۲۳۲). حتی اگر مزدك طرفدار اهل نور باشد - که نیست - برخلاف آیین مزدیسنا، جدایی نور از ظلمت را نه بر حسب آگاهی، بلکه خبط می‌داند.

مزدك خود و توده‌های تحقیر شده را در مقابل دین حاکم ساسانی که از اصل نور و آتش حمایت می‌کردند، طرفدار اصل ظلمت می‌داند. در تأیید این گفته نیز می‌توان به درخواست وی از قباد مبنی بر نابودی آتش‌کده‌ها اشاره کرد (مسعودی به نقل از خسروی، ۱۳۵۹: ۳۱). چون خبط و تاریکی و نابودی آتش‌کده اصلی میترایی است.

مزدك احیاء کننده‌ی آیین مادها، یعنی میترا است. وندیداد که اصل آن مربوط به دوره‌ی هخامنشیان است اما در «دوره‌ی ساسانیان مدون شد» (رضی، ۱۳۸۵: ۱۳۱)، مزدك را اشموغ نابکار و کافر ناپاك و اهریمن مرگ معرفی می‌کند (وندیداد فرگرد ۴ بند ۴۹). ما قبلاً اشاره کردیم - رجوع شود به آیین ایرانی مربوط به وندیداد - که تمامی دیوهای وندیداد خطاب به مادها و آیین میترایی آنان است. وندیداد در ادامه‌ی اهریمن خواندن میترا، دیو خواندن مادها، مزدك را نیز اهریمن و اشموغ وکافر ملقب گردانید. همان‌طور که ساسانیان ادامه‌ی هخامنشیان بودند، مزدکیان نیز بازتولید آیین میترایی مادها بودند. ایرانیان و دین زرتشتی آنان این القاب اهریمن و دیو را - قبلاً بیان کردیم - صرفاً خطاب به مادها/کُردها آورده‌اند.

هم‌چنین روایت ابن‌ندیم در مورد مزدکیان که آن‌ها را بچه‌های پیدا شده توصیف کرده است بی‌ربط به دیگر اسطوره‌ها در مورد به وجود آمدن کُردها، در اساطیر ایرانی و یهودی نیست که یکی آن‌ها را پیدا شدگان در کوهستان که از دست ضحاك فراری بودند و دیگری آن‌ها را یافت شدگان که از آمیزش جن‌ها با کنیزهای سلیمان زایش یافته بودند می‌داند. ما با دلایل مستند قبلاً - رجوع شود به فصل کلیات تاریخی - کُرد بودن مزدك و مزدکیان را گفتیم.

ما قبلاً - رجوع شود به بخش مربوط به میترا - بیان کردیم که میترا طرفدار اصل تاریکی و تمامی مراسم‌های آن‌ها در تاریکی غار به دور از نور خورشید است. مبارزه‌ی مزدك و انوشیروان، بازتولید کهن الگوی مبارزه میترا/اهریمن با اهورامزدا است. میترا اولین کاری که

Do Not Distribution

پس از زایش انجام داد شکار خورشید روشن، و کشتن گاو مقدس، برترین آفریده‌ی اهورامزدا بود، که در فرهنگ دینی زرتشت به اهریمن ملقب گردید، که از اصل زمین در مقابل آسمان، جسم در مقابل روح و غریزه در مقابل عقل دفاع می‌کرد و زمین و جسم و غریزه در ادیان آسمانی و فلسفه‌ی متافیزیکی نمادی از تاریکی و اهریمن است - رجوع شود به فصل میترا. مزدك نیز در مقابل اصل نور اشرافیت و دستگاه قدرت ساسانی، برای تکمیل مبارزه‌ی عملی خود بر ضد آنان، اصل ظلمت را مطرح، که پیروزی آن نمادی از پیروزی توده‌ی مردم بر اشرافیت ایرانی، بر اساس خبط و اتفاق است. اتفاق نیز به - قول کلیما - بر وزن وفق یعنی توافق و قرارداد است که بازتولید میترا/قرارداد است و پایین‌تر به آن باز می گردیم.

هم‌چنین بنا به گفته‌ی شهرستانی، خرم‌دینان که آن‌ها را تداوم مزدکیان می‌داند، منکر رستاخیز و ثواب و عقاب آخرت بودند و ثواب و عقاب را در همین جهان می‌دانستند (شهرستانی به نقل از یارشاطر، همان:۲۲۹). اگر مروری بر مطالب گذشته - فصل مربوط به میترا - در مورد میترا داشته باشیم متوجه می‌شویم تأکید بر همین دنیا و انکار روح و آخرت بازتولید همان آیین میترا است، در حالی که اساس دین زرتشت متکی بر آخرت و ثواب و عقاب اخروی است و مفاهیم بهشت و جهنم از دین زرتشت به دیگر ادیان آسمانی نفوذ یافته است. اساساً مفاهیم بهشت و جهنم را زرتشت در مقابل عالم شرّ دنیوی میترائیان مادی به وجود آورد و اهریمن نیز که از دین زرتشت به سایر ادیان راه یافت، تجسم همان میترا است.

-زرتشت گرایی انوشیروان در مقابل میتراگرایی مزدک:

عصر ساسانیان/انوشیروان، عصر تدوین عقل سیاسی ایرانی و گردآوری و مکتوب ساختن اساطیر و دین زرتشت است. در این دوره کل اساطیر شفاهی را جمع‌آوری کرده و بعد از سرکوب شورش مزدك و در برابر پردیس/قرارداد مزدك، عقل سیاسی ایرانی (حق الهی شاهان و فرهنگ دینی) که با کوروش/زرتشت تکوین و با داریوش/مغان تثبیت شده بود را، تدوین و مکتوب ساختند. در این دوره اوستا گردآوری و حتی مفهوم مذهبی ایران‌زمین که قبلاً کارکردی مذهبی داشت را سیاسی، و سرزمین زرتشتی را ایران زمین نامیدند چون اهریمن مزدك را نابود کرده بودند.

همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم - به قول نولدکه - تمام حیثیت انوشیروان به خاطر سرکوب مزدك و جنبش وی بود. اصلاحات خسرو بیشتر به محو آثار نهضت مزدکی‌ها راجع بود (زرین‌کوب، ۱۳۶۸: ۴۹۹). «سرکوبی مزدکیان آیین زرتشت و طبقه‌ی روحانیون را فوق‌العاده اعتلا داد، اگرچه از قبل شروع شده بود اما با خسرو انوشیروان آیین زرتشت در نقطه‌ی اوج اعتلا قرار گرفت» (زرین‌کوب، ۱۳۶۸: ۴۸۴ - ۴۸۵). «در زمان مزدکیان دین زرتشتی هنوز قاطعانه غلبه نیافته بود و این شورش‌های مزدکیان است که نگارش غایی اوستا و پیروزی جامعه‌ی مذهبی دولت را به بار آورد» (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۴۲۵). جمع‌آوری و رسمیت بخشیدن به زرتشت در زمان ساسانیان چند مرحله داشت، که مهم‌ترین آن بر علیه مزدکیان بود.

Do Not Distribution

«کرتیر بر ضد دین‌های دیگر اقدام به تثبیت دین زرتشت کرد، شاهپور دوم بر ضد مسیحیان، خسرو اول – انوشیروان – متون مقدس اوستا و نگارش آن را بر ضد مزدکیان را به انجام رسانید» (همان:۳۵۴). «با این‌که از دوره‌ی کرتیر و اردشیر دین مزدیسنا آیین رسمی‌شده بود، اما فقط از عهد انوشیروان بود که دین مزدیسنا بدون معارض دیگری در تمام ایران ملی واقع گشت» (زرین‌کوب، همان: ۴۸۵). بنابراین، «گام غایی نگارش متون مقدس در زمان خسرو اول در مقابل جنبش خطرناك مزدکیان تحقق یافت، پیروزی دین ایرانی که آن را آیین زرتشتی درست باور می‌نامیم» (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷ :۳۵۸). این که در عهد انوشیروان برای تدوین اوستا لازم بود از حافظه‌ی موبدان استفاده شود نشان می‌دهد دوره‌های قبل از آن – شاپور و اردشیر و بلاش – تمام نیایش‌ها و اصول دین زرتشت جمع‌آوری نشده بود (زرین‌کوب، همان:۴۸۶). بنابراین، همان‌طور که اساس دین زرتشت در مقابله با آیین مادی میترا، ظهور و تکوین یافت – رجوع شود به فصل زرتشت، تدوین نهایی و تثبیت دین زرتشت و اساطیر ایرانی در قالب خدای‌نامه، در مقابله با بازمانده‌ی آیین میترایی/مادی در جنبش مزدك شکل گرفت. ایران در تقابل با انیران معنی می‌یابد که ما بیان کردیم انیران ایرانیان، چه از نظر مذهبی و چه سیاسی، همان مادها هستند.

وندیداد که اصل آن مربوط به دوره‌ی هخامنشیان است تدوین نهایی آن مربوط به دوره ساسانیان، بعد از شکست جنبش مزدك است. وندیداد (قانون ضد دیو) در ادامه‌ی «دیو» خواندن مادها/کُردها،[1] از مزدك ناپاك می‌گوید. از کسانی که با استویذات، اهریمن مرگ می جنگند سخن رفته، کافر ناپاك مزدك پسر بامداد، که مردم را به گرسنگی و مرگ سپرد (فرگرد ۴، فقره‌ی ۴۹ به نقل از کریستن‌سن، همان: ۳۱). سخن از مخالفان دین و بی‌دین‌ترین بی‌دینان است که او را مزدك خوانده‌اند (همان:۳۲). کتاب وندیداد آگاهانه در مقابل جنبش مزدکیان کُرد، به تدوین نهایی و از آن زمان تا قرن ۱۹ – به قول بویس – مهم‌ترین کتاب زرتشتیان بود، به همراه دیگر متون زرتشتی مزدکیان را نماد ناپاکی و انوشیرون را نماد پاکی و نور انتزاع نمودند. خطاب خسرو به مزدك در شاهنامه:

گر ایدونك او را بود راستی	شود دین زردشت بر کاستی...
همه مردمان را به دوزخ بری	همی‌کار بد را به بد نشمری...
همی دارد او دین یزدان تباه	مباد اندرین نامور بارگاه...

جنبش مزدك صرفاً به تثبیت سیاسی دین زرتشت منتهی نشد، بلکه به آن کارکردی ایدئولوژیك داده و چون سیمانی تمامی نظم جامعه را سامان بخشید. در مقابل آزادی جنسی و کام‌جویی نهضت مزدك، مغان حوزه‌ی عرفی را دینی و با دخالت دین در حوزه خصوصی، حتی در نهانی‌ترین حوزه‌های افراد دخالت و مانع از هرگونه آزادی و رهایی می‌شدند. با سلطه‌ی کلیت دین در جامعه، مانع از آزادی غریزه و زیست شخصی افراد می‌شدند. «هیأت روحانیون با دخالت در امور عرفی به آن جنبه‌ی مقدس و دینی می‌دادند و در کلیه‌ی امور بشری حق دخالت داشتند» (کریستن سن، ۱۳۷۸: ۸۳). روحانیون در کلیه‌ی امور از جمله اجرای احکام

Do Not Distribution

عروسی و تطهیر و دفن و... دخالت می‌کردند (همان:۸۵). به خاطر سرکوبی بازمانده‌های جنبش مزدك، رابطه‌ی دانش و قدرت در ساسانیان زمان انوشیروان، به حد نهایی خود رسید، دانش در خدمت قدرت، به نهانی‌ترین حوزه‌ی زیست اشخاص نفوذ، و با سرکوب زیست افراد، آن را به ابزاری در خدمت دین و قدرت دستگاه دولتی مبدل می‌کرد. «دیانت زرتشتی در کوچك‌ترین حوادث دخالت داشته و هر فردی در مدت شبانه روز بر اثر اندکی غفلت دست‌خوش گناه و پلیدی و نجاست می‌شد» (همان:۸۵). «روحانیون برای اجرای تکالیف دینی... به روستاها می‌رفتند و زارعان هر دهی مکلف بودند لوازم روحانی مامور را تهیه کنند (همان:۸۶). مردم بعد از گرایش به جنبش مزدك، صلاحیت هدایت زندگی شخصی خود را از دست داده و روحانیون مؤظف به هدایت افراد و تهذیب قوم را بر عهده داشتند. «روحانیون هم مامور اجرای تشریفات مذهبی و هم هدایت معنوی قوم و تهذیب نفوس مردم را نیز به عهده داشتند» (همان:۸۶). در نهایت برای جلوگیری از قیام دوباره‌ی مزدکیسم و سرکوب آثار آن با استفاده از دین زرتشت، ساسانیان به تسخیر حوزه‌ی خصوصی افراد و سرکوب غرایز آن‌ها دست یافتند و با سلطه‌ی کلیات مذهبی/فقهی مانع از آزادی ذهنیت شخصی افراد شدند و این تمام چیزهایی است که در مقابل جنبش مزدك در دفاع از آزادی شخصی افراد پایه‌گذاری شده بود.

Do Not Distribution

۴- وضع مدنی در مقابل وضع طبیعی: میترا/قرارداد در مقابل سلطه با حق الهی شاهان

جان لاك، همه‌ی شهریاران و فرمانروایان حکومت‌های مستقل را در وضع طبیعی می‌داند و صرفاً حکومت‌هایی که مبتنی بر رضایت و منافع رعایایشان باشد را وضع مدنی تعریف می‌کند و تنها توافق جمعی و متقابل مردم برای تشکیل یك جامعه و یك واحد سیاسی است که می‌تواند وضع طبیعی را پایان بخشد. تنها شرط وضع مدنی، میل و رضایت برای عضویت در اجتماع سیاسی است (جونز، ۲۲۰ - ۲۲۱). تاریخ ایران تا قبل از دوران مشروطیت، و حتی بعد از آن تا به امروز، تاریخ استبدادِ سلطه‌ی قوم/طبقه‌ی حاکم پارس و توجیه آن است. رابطه‌ی شاه با مردم رابطه‌ای ارباب/رعیتی، خدایگان/بندگی، که شاه نه به رضایت مردم بلکه به نمایندگی از طرف خدا به شاهی برگزیده می‌شد. امپراطوری ایرانی حامل منافع قوم/طبقه‌ی حاکم پارسی بر اساس سلطه و زور بر ماد بوده است. کوروش خود را برگزیده از طرف مردوك و برای توجیه مشروعیت خود اقدامات خود را اوامر مردوك می‌دانست. داریوش شاه نیز خود را برگزیده از طرف اهورامزدا می‌دانست: «خدای بزرگ اهورامزدا... که داریوش را شاه کرد... داریوش شاه می‌گوید اهورامزدا چون این سرزمین را آشفته دید آن را به من ارزانی فرمود... آن‌چه من به آن‌ها گفتم چنان که میل من بود آن را کردند... آن‌چه من کردم همه را به خواست اهورامزدا کردم». داریوش مدام تکرار می‌کند «چنان که میل من بود مردم آن را کردند» و اراده‌ی من به خواست اهورامزدا است. بنابراین، در دوران امپراطوری هخامنشیان اگر کتیبه‌های تمامی دیگر شاهان آن را بررسی کنیم به چیزی دال بر اهمیت مردم و یا شرط رضایت آنان بر نمی‌خوریم. شاه به نمایندگی از طرف اهورامزدا احکام خود را قانون الهی، که همه باید از آن اطاعت کنند، می‌داند. مخالفان نظم شاهی، اهریمن و دروغگو معرفی شده و می‌بایست سرکوب می‌شدند. «پادشاه هخامنشی به نام خود شمشیر خویش را آن هم دور از سرزمین خود به کار نبرده است، بلکه در راه اجرای فرمان‌های الهی، اعمال پادشاه مورد تصویب و تجویز خدای بزرگ است. این امر مبین اطاعت و انقیاد محض - مردم - است (گیرشمن، ۱۳۸۸: ۱۷۲). مشروعیت شاهان نه رضایت و مقبولیت مردمی بلکه رابطه‌ی خاص شاه با ایزدان و اصل و نسب وی بود (ویسهوفر، ۴۸). شاهان اشکانی نیز مانند اخلاف ساسانی خود مدعی بودند که قدرت آنان بر پایه‌ی حسن نیت رعایایشان نهاده نشده، بلکه موهبت خداوند است... در ایران نظیر دیگر جاهای خاورمیانه قدرت را موهبتی الهی می‌دانستند. پیامبران و شاهان را خداوند به پیامبری و شاهی منصوب می‌کرد، در هر دو مورد موافقت عقیدتی مردم دخالتی نداشت (یارشاطر، کمبریج، ۳۴). با حاکمیت ساسانیان استبداد کامل تئوکراتیك یا دین سالار بر ایران اِستیلا یافت، در این مرحله بود که تقدیس پادشاهان دیگر از مرزهای حق‌الهی سلطنت در می‌گذرد. شاهان فقط برگزیدگان خدا برای سلطنت نیستند، بلکه خدا یا از تخمه‌ی خدایان‌اند (مرادی ۱۱۳۸۹: ۷۵). «شاپور اول در کتیبه‌ی حاجی آباد... خود را خدایگان شاپور، شاهنشاه

Do Not Distribution

ایران و نژادش از ایزدان استف می‌نامد و خسرو اول اوصاف خویش را چنین یاد می‌کند: بـغ، نیکو، آرامش بخش، میه و مهان، ارجمند، خسرو، شاهان شاه، نیکبخت، پارسا، نکوکردار، آن که از ایزدی بروزی بزرگ و فرمانروایی پهنا در یافته، هم پیکر ایزدان،...» (کریستن‌سـن، بـه نقل از مرادی، همان: ۷۵). جنبه‌ی خدایی شاهان ساسانی در کتیبه‌ها به وضوح یـادآوری شـده است (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۴۳۱). در شاهنامه نیز در گفتـار مربـوط بـه پادشـاهی انوشـیروان مشروعیت متافیزیکی وی را بیان کرده است:

شـما دل بـه فرمـان یـزدان پـاك	بداریـد و از مـا مداریـد بـاك
که اویست بـر پادشـاه پادشـافروزنده	جهانـدار و پیـروز و فرمـانروا
تـاج و خورشـید و مـاه	نماینـده مـا را سـوی داد راه...
شـما رای و فرمـان یـزدان کنیـد	به چیـزی کـه پیمـان دهـد آن کنیـد
نگهـدار تـاج اسـت و تخـت بلنـد	تـو را بـر پرسـتش بـود یارمنـد...

بنابراین، نهاد حکومت در تاریخ ایران نه مبتنی بر رضایت و توافق مردم، بلکه استبدادی و با حق‌الهی شاهان بوده است. چیزی که اساساً نظریه‌ی رضایت و توافق مردمی در مقابـل آن بـه وجود آمد. اما مزدك چگونه بود؟ آیا رهایی از آشفتگی و بی عدالتی را مانند ایرانیان، صـرفاً با اراده‌ی شاه و به فضل فره‌ایزدی می‌دانست یا به اراده‌ی مردم؟ آیا اصلاً روایتی از مـشروعیت الهی مزدك که خود را به خدایان منتصب کند وجود دارد؟

همان‌طور که گفتیم هدف مزدك، برخلاف شاهان ایرانی نه حفظ نظم کیهانی و تحقـق اراده‌ی الهی، بلکه رهایی توده‌ی مردم است که همانند افعـال ظلمـت آن را از طریـق خـبط و اتفـاق می‌داند. همان‌طور که کلیما به درستی درك کرده است اتفاق به معنی وفق و توافق کردن اسـت (کلیما، ۱۳۷۱: ۳۹). لاجرم رهایی مردم و نظم سیاسی از طریق قرارداد اجتماع و توافق میّـسر می‌شود. هم‌چنین ما قبلاً - فصل مربوط به میترا - اشاره کردیم که بر خلاف نظریات کومـون و ورمازرن، میه و پل تیمه به درستی اثبات کردند که اصل میترا نه به معنی خورشید پرستی، بلکه پیمان و قرارداد اجتماعی است. مزدك نیز به مانند میترا و مادها، در گزینش دیااکو بـه شـاهی، راه رهایی را برخلاف اصل نور که مبتنی بر سلسله مراتبی و حق‌الهی شاهان است، بـر قـرارداد اجتماعی و توافق می‌داند. قهر انقلابی وی برای بر هـم زدن - تفریـق - نظـم سلـسله‌مراتبی ساسانی، و بازسازی - جمع - جامعه بر اساس رضایت و قرارداد مابین افراد است. همـان‌طـور که قبلاً اشاره کردیم مزدك خواست و اراده‌ی افراد را اصل، و بر کلیت جامعه متقدم مـی‌دانـد. بنابراین، در حد یك فرضیه می‌تـوان ریـسك کـرد و گفـت کـه مـزدك، بازتولیـد جامعـه‌ی میترایی/مادی است که به هیچ اصل و مقیداتی از پیش تعریف شده معتقد نبوده و اصل تـشکیل جامعه و نهاد سیاسی را بر اساس رضایت و قرارداد اجتماعی می‌داند. ایـده‌ی «وفـق» در معنـی قرارداد با دیگر ایده‌های مزدك نیز سازگار است. وی خواهان نفی سلطه و تحقـق برابـری اسـت توافق و قرارداد در شرایط برابری افراد میّسر خواهد شد، در چهارچوب نظم سلـسله مراتبـی و طبقاتی، نه توافق و قرارداد، بلکه اتحاد و اطاعت شرط اصلی است. با بررسی افکـار مـزدك بـه

صحت این فرضیه می‌رسیم. تحقق بهشت و نظم سیاسی مطلوب و برابر در همین دنیا بـا وفـق و اراده‌ی مردم، یعنی مـردم خـالق بهـشت/پـردیس و نظـم سیاسـی هـستند. امـا در فرهنـگ پارس/زرتشت، خالق به آسمان رفت، پردیس نیز به فردوس تبدیل شد و نظم سیاسی نه مخلـوق مردم بلکه تداوم نظم کیهانی اهورا و مردم برده و مخلوق هر دو خدا (اهورا/شاه) هستند.

این‌که چرا آن را خبط و کور توصیف می‌کند به این دلیل است که فرآیند جامعه‌ی ساسـانی و عقل سیاسی قدیم، خلاف اندیشه‌های میترایی مزدك سیر می‌کرد، کـه رهـایی را تـدریجی و پروسه‌ای اصلاحی ارائه دهد. برای تحقق قرارداد و جامعه‌ی مطلوب خود، لاجرم قهر انقلابـی و اراده‌های مهار نشدنی – به قول کریستن‌سن – غرایز وحشیانه را عامل آن مـی‌دانـد. اراده‌هـای کور و انقلاب، صرفاً برای بر هم زدن نظم قدیم – ایرانیت – و توافق و قرارداد برای پی ریزی نظم جدید میترایی مبتنی بر برابری اموال و کامجویی همه‌ی افراد است. مفهوم برابـری چـه در اموال و چه در زنان در مزدك، جز با مفهوم قرارداد میترایی نمی‌تواند سازگار باشد. لازمه‌ی هـر گونه برابری افراد، توافق مردم بر سر آن است، اگر توافقی نباشد برابری هم در کـار نخواهـد بود. برابری در مزدك به معنی حق برابر همه در استفاده از اموال و زن است، این حق برابـر جـز با رضایت و لاجرم توافق میان اعضاء شکل نخواهد گرفت. توافق و قرارداد اجتماعی نیز جز بـا نفی سلطه ممکن نخواهد شد. ابن ندیم به درستی یکی از اصول اساسـی مـزدك را نفـی سـلطه و رفتار دوستانه همراه با برابری در میان افراد می‌داند (به نقل از کریستن‌سن، همان:۴۹).

از نظر مزدك، سلطه عامل اصلی تقسیم نابرابر زن و خواسته است و برای رسیدن به هدف اصلی اشتراك در خواسته و زن، باید ابتدا به نفی سلطه پرداخت و لاجرم برابری همه در خواسته و زن، مستلزم برابری همه در قدرت سیاسی و مبارزه با استبداد در هر شکل آن است. نفی سلطه هم کـه در چهارچوب نظم سلطه مشروعیت ندارد، لاجرم برای نفی سلطه باید نظم موجود سـلطه را نفـی کرد و برای نفی نظم موجود باید انقلاب کرد که بر اساس اتفاق و خبط است. سپس که انقـلاب کرد و نظم قدیم را تفریق، با توافق و قرارداد نظم جدید را سامان و پیروزی ظلمت را بـر نـور حتمی‌گردانید. بنابراین اصل مبارزه‌ی مزدك نه کمونیسم یا برابری جنسی بلکه در مبارزه با سلطه سیاسی، و اساس مبارزه‌ی وی سیاسی و سپس اجتماعی/اقتصادی یا آیینی است. مزدك بـه ایـن دلیل به خشونت و مبارزه کشانده شد که لازمه‌ی تحقق برابری و عدالت و قرارداد را نفی سلطه-ی موجود می‌دانست. سلطه‌ی اصلی، سلطه‌ی قوم پارس یا امپراطوری تك – قومیتی پـارس بـر ضد کُرد/ماد بود که، خود سلطه‌ی قومی به سلطه‌ی طبقاتی و آیینی نیز منجر شده بود، بنابراین لازمه‌ی از بین بردن سلطه‌ی طبقاتی و آیینی و ایجاد برابری، نفی سلطه‌ی قومیتی و دولتی بود. در چهارچوب نظم سلطه‌ی موجود نه امکان کمونیسم و عدالت بود نه برابری و آزادی جنسی و راه تحقق عدالت و برابری (چه اقتصادی و چه جنسیتی) نفی سلطه‌ی سیاسی/قومیتی حاکم بود.

البته انقلاب مزدکیسم به معنی رواج خشونت و خونریزی نیست ،هم ابن ندیم و هم مقدسـی از اصول اساسی مزدکیان و خرم‌دینان را نفی خونریزی و مدارا با نظرات دینـی دیگـر افـراد و مهربانی و خوشرویی با مردم می‌دانند (به نقل از یارشاطر، همان:۲۲۸ –۲۳۱)، اما در مقابل نظم موجود که با خشونت حاکم شده است و با خشونت از آن دفاع می‌کند، چاره‌ای جز خـشونت باقی نمی‌ماند. قانون، دین و نظم حاکم چیزی جز نهادینه شدن خـشونت قـومی پـارس نبـوده

Do Not Distribution

است، ناگزیر چاره‌ای جز خشونت برای نفی خشونت حاکم در تصور معنی نداشت. یارشاطر به تضاد مزدکیان که از یك طرف خونریزی را نهی و از طرف دیگر به خشونت انقلابی پرداخته‌اند را متوجه شده است، اما عاجز از درکش و در تحلیل چرایی آن به بیراه رفته است و آن‌ها را با صفویان مقایسه می‌کند: «دگرگونی آیینی اخلاقی و مبتنی بر صلح و صفا که منظورش رستگاری روان است، به‌آیینی رزمجو و طغیانگر که از طریق پیکار در رفع بی عدالتی‌های جامعه بکوشد نباید مایه‌ی شگفتی بشود، نمونه‌ی دیگر آن سرگذشت صفویه است که در آغاز اهل طریقت بودند و طی قرن پانزدهم، به اقتضای احوال مبدل به رزمجویانی جسور شدند» (یارشاطر، همان:۲۲۳). دو اشتباه محض در توصیف و تحلیل یارشاطر وجود دارد، از یك سو هدف و صلح و صفای مزدکیان را رستگاری روان می‌داند و از سوی دیگر، مزدکیان را با صفویان مقایسه می‌کند، که در پایین‌تر به نقد مورد دوم می‌پردازیم. اما در مورد این که هدف مزدکیان را رستگاری روح می‌داند به کلی با کردارهای اجتماعی و عقاید مزدکیان و خرم‌دینان در تضاد است، اگر هدف آن‌ها رستگاری روان و روح بود، قطعاً به ثواب و عقاب اخروی هم ایمان داشتند، چون روان و روح مربوط به عالم مینوی است در حالی که همان‌طور که خود یارشاطر اشاره کرده است مزدکیان منکر رستاخیز و ثواب و عقاب اخروی بودند. هدف صلح و صفای مزدکیان در همین دنیا بود همان‌طور که ابن ندیم هم اشاره کرده است ثواب و عقاب را در همین دنیا می‌دانستند و همین اعتقاد به ثواب و عقاب این دنیایی است که لاجرم راه آن‌ها را به طرف مبارزه کشاند. اگر هدف صفای روح و روان بود قطعاً با امکانات دنیوی میّسر نمی‌شد و فضیلت در دست کشیدن از دنیا و پناه به توهم خدایان و آخرت بود. اما فلسفه‌ی مزدکیان در کامجویی و عدالت اشتراکی به طور مشهودی صلح و صفای آنان را دنیوی و جسمانی نشان می‌دهد، و چون صلح و صفای دنیوی/جسمانی نیاز به امکانات دنیوی دارد و امکانات دنیوی نیز به طور انحصاری در خدمت اشراف و روحانیون بود و حق نیز نه دادنی بلکه گرفتنی است، لاجرم برای احقاق حق خود و بازگیری اموال و زنان ربوده شده توسط اشراف، می‌بایست انقلاب و خشونت به خرج داد.

دوازده نیرویی هم که مزدك نام می‌برد به طور غیر مستقیم این اصل را بیان کرده است: «خواهنده»، «دهنده» و «استاننده». منظور این است که اول باید حق خود را خواستار باشی. با صلح و صفا حق خود را بخواهی. هر انسانی حق و حقوقی دارد که باید خواهنده باشد و از امیال و غرایز با وعده‌های اخروی دست نشوید. بعد از خواستن حقوق، وظیفه‌ی فرمانروایان و یا قدرتمندان است که حق و حقوق را بدهند (دهنده). در صورت امتناع از دادن حق و حقوق توده‌ی مردم، به اصل سوم یعنی «استاننده» می‌رسیم که مردم باید حقوق خود را بستانند و از حق خود چشم پوشی نکنند. در صورت امتناع، ستاننده مجاز است از هر حربه‌ای استفاده کند. همه چیز مجاز است به غیر از چشم‌پوشی از حق و حقوق. مفهوم ستاننده در اندیشه‌ی مزدك اهمیت زیادی دارد. همان‌طور که قبلاً گفتیم مزدك بر خلاف اندیشه‌ی قدیم روی سخنش با قدرتمندان نیست، بلکه با مظلومین و عامه‌ی مردم است، اگر صرفاً مانند پیامبران و سایر مصلحین تاریخ، روی سخن وی با ظالمان بود، صرفاً مفهوم «دهنده» را بیان می‌کرد در حالی که، مفهوم ستاننده در صورتی است که مردم خود، حق خود را خواستار باشند. چشم امید به لطف حاکمان و ثواب

Do Not Distribution

اخروی نداشته باشند. بعد از تحقق سه اصل اساسی اول و گرفتن حقوق توده مردم، سایر اصول مزدك معنی می‌یابد اصولی مانند: «پرورنده»، «دارنده» و «خوارنده»، «خیزنده»، «زاینده»، «کشنده»، «اینده» و «شونده» که، همگی بعد از اصل اساسی «استاننده» و گرفتن حقوق معنی می‌دهند که، مربوط به زندگی و مصرف و زایش و درنهایت «شونده»، مربوط به مرگ یا پایان امکانات زندگی است، که اگر «استاننده» نباشد مابقی اصول یعنی زندگی و مصرف و ازدواج و... بی معنی و در نهایت مرگ است. مرگی بی معنی خواهد بود، چون ثواب و عقاب در همین دنیا معنی دارد. در فلسفه‌ی مزدك احقاق حق، مهم‌ترین اصل زندگی و بنیاد سایر حقوق است. چون اعتقادی به زندگی پس از مرگ نیست و ثواب و عقاب و لذت و پردیس در همین زندگی است. مزدکیان در توجیه تقدیرِ تراژدی مرگ، نه مانند عرفا به کنج خلوت، نه مانند فلاسفه به مدینه‌ی فاضله و نه مانند ادیان به بهشت اخروی پناه بردند، بلکه تراژدی مرگ را با رقص دیونیزوسی (هەلپەرکی کُردی) و معتقد به لذت بردن در همین دنیا و تحقق بهشت زمینی بودند. لازمه‌ی تحقق بهشت زمینی، میترا/پردیس، نفی سلطه‌ی سیاسی، میترا/قرارداد، است و پاسخ تراژدی مرگ را با فرصت استفاده از لذت زندگی و آزادی و برابری در همین دنیا می‌دانند، چون به خدا و دنیای دیگری ماوراء این دنیای خاکی اعتقادی نداشتند.

بنابراین، احقاق حق از هر طریقی مجاز است، راه احقاق حق مبارزه و نفی سلطه است. اصل سلطه ابتدا سیاسی/قومیتی بود، بعد جنبه‌ی طبقاتی و آیینی به خود گرفته است، لاجرم اولویت مبارزه با سلطه‌ی سیاسی و قومیتی است چه با خشونت چه بی خشونت. احقاق حق پایه‌ی زندگی را تشکیل می‌دهد تا حق و امکاناتی نباشد زندگی‌ای در کار نخواهد بود. حقی که با زور و خشونت گرفته شده است جز با زور و خشونت بازپس گرفته نمی‌شود.

اصل آخر مزدك پاینده است چیزی در مایه‌های فلسفه زندگی و معنای زندگی، که حتی بعد از مرگ نیز باقی می‌ماند، که همان ارزش ابراز وجود کنش سیاسی است که بقای واقعی را در پی دارد، شبیه اندیشه‌ای که هانا آرنت از کنش سیاسی در پاسخ به بحران مرگ می‌گوید.

اصل «پاینده» که اصل آخر است در پی معنای زندگی است. بدون سایر اصول از جمله ستاننده که به معنی گرفتن حق است زندگی بی معنی و هیچ فلسفه‌ای ندارد. بدون احقاق حق به دنبال معنای زندگی رفتن چیزی جز توهم و روان‌پریشی نخواهد بود. اصل اول خواهنده‌ی که باید اول حقت را خواستار باشی. اصل دوم دهنده که فرصت دادن حق را به دیگری که حق تو را پایمال کرده است، بدهی که مزدك به مذاکره با قباد سعی در گرفتن حق با صلح داشت. اما با شکست مذاکره و امتناع دیگری از دادن حق به اصل سوم یعنی مهم‌ترین اصل عملی مزدك یعنی ستاننده می‌رسیم که باید حق خود را از هر طریقی که باشد پس بگیری. این حقوق مقدم بر معنای زندگی است، ابتدا باید در پی حق ستانی و نفی سلطه‌ی باشی سپس زندگی معنا می‌یابد. بدون مبارزه‌ی سیاسی/عملی و گرفتن، در پی معنای زندگی رفتن جز بی معنایی نخواهد بود.

مزدك احقاق حق را حق بنیادی زندگی می‌داند حتی به قیمت زندگی، که خود و طرفدارانش نیز زندگی خود را فدای حق بنیادی خود کردند. تقدم ارزش ابراز وجود بر ارزش بقاء است. چون مزدك بقای برده وارانه و بی حقوق را بقای واقعی نمی‌داند و بقای واقعی را

Do Not Distribution

مبارزه در راه حق و به رسمیت شناختن خود می‌داند. بنابراین، اصل ابراز وجود و گرفتن حق، حتی بر حق زندگی و بقا اولویت دارد. راه ابراز وجود و گرفتن حق نیز جز با نفی سلطه‌ی دیگری و مبارزه عملی نخواهد شد.

یارشاطر از سوی دیگر به مقایسه‌ی مزدکیان با صفویان می‌پردازد که قیاسی مع الفارق است، عرفان چون ریشه در حقیقت مطلق دارد استعداد به کارگرفتن شمشیر را برای تحقق حقیقت خود دارد و همیشه قدرت را در خدمت حقیقت عرفانی خود به کار برده که در نهایت حقیقت، ایدئولوژی قدرت گشته است، از خود زرتشت تا اسفندیار و صفویان و امروزه، اما مزدکیان از حق به عنوان حقیقتی فرا انسانی که انسان را فدای آن کنند، سخن نمی‌گویند، بلکه از حق جسمانی/زمینی، از حقی انسانی که مقدم بر تمامی قوانین دیگر است. حق انسان، همان حق جسمانی با خواسته‌ی اموال و زن، نه حق آسمانی و دینی که انسان را در پای مفاهیم کلی فدا کنند، همانند اسفندیار و صفویان. حق مزدك حق خود آزادی است نه حقی که مانع از آزادی شود. حقیقت برتر از آزادی یا در مقابل آزادی قرار ندارد، بلکه حقیقت همان آزادی است و مبارزه برای آزادی اصل آزادی است. آزادی چیزی ماوراء مبارزه نیست، چیزی بعد از مبارزه‌ی آزادی نیست، خود مبارزه در راه آزادی، آزادی است. آزادی حقیقت و زندگی است.

تأملی در عقاید مزدک

تأمل در عقاید مزدك به خوبی بازتولید آیین میترا را در آن نشان می‌دهد، اما رگه‌هایی هم در عقاید مزدك وجود دارد که نه تنها میترایی/مادی نیست، بلکه ضد آن و ناشی از نفوذ آیین مزدیسنا در عقاید مزدك است. مزدك و جنبش مزدکیسم در تاریخ کُرد اهمیت بسیار زیادی دارد، نقطه‌ی آغاز جدایی تئوری از عمل در تاریخ کُرد است. اگر سخن از ظلمت و خبط و اتفاق و کامجویی و برابری، و شادی زیستن هم‌چنان تداوم آیین میترا است، اما مفاهیمی مانند ثنویت، معبود اعلی و... نیز سنخیتی با منطق عمل مزدك ندارند. هم‌چنین شکل قومی آن فدای محتوای آن شده است و اگر چه اقدامات اجتماعی مزدك - به قول التهایم و ویسهوفر - در ادامه‌ی اقدامات اجتماعی گئوماتا بود، اما مانند گئوماتا جنبه قومی/ مادی خود را برجسته نکرد. این نشان از نفوذ فرهنگ ایرانی در منطق عمل کُرد است. نتیجه منطقی این نفوذ را امروز در فرهنگ کُردستان می‌بینیم. منطق عمل کُرد تراژیك و اهل مبارزه است، ولی فرهنگ حاکم بر آن عرفان و اهل تسلیم است. راز این همه مبارزه‌ی کُردها و در عین حال زود تسلیم شدن آن‌ها نیز فراتر از خدمت و خیانت اشخاص، به همین تضاد تئوری و عمل بر می‌گردد. از یك طرف در ساختار وجودی ما، کُرد بودن رسوب کرده است، از طرف دیگر هم آگاهی ما به تسخیر فرهنگ ایرانیت در آمده است. عملاً مبارزات و انقلاب‌های کُردی تداوم دارد اما فرهنگ و تئوری مناسب با آن غایب است. در دوره‌ی مادها تا گئوماتا و فره‌ورتیش، تئوری و عمل در کُردها با هم یکی بود. فرهنگ آژی‌دهاك با کردار اجتماعی وی همسان بود. به

Do Not Distribution

عبارتی تئوری و عمل عین هم بودند. این دوره تا قیام مزدك تداوم دارد که به طور صریح از کامجویی و اشتراك و نابودی آتش‌کده و تمایز قومی خود می‌گوید، اما همین دوره هم، پایان آغاز کُردیسم و آغاز پایان اتحاد تئوری و عمل است که رگه‌هایی از افکار متافیزیکی/دینی در آن رسوخ یافته است. مخصوصاً از جنبه‌ی قوم‌گرایی آن کمتر سخنی به میان آمده است، یا این که بوده و ما به دلیل نابودی منابع از آن بی اطلاعیم. شاید مزدك نیز مانند گئوماتا خواسته بعد از تثبیت قدرت، مادی بودن و ضد پارسی بودن خود را فاش کند، که هیچ‌گاه به مرحله‌ی تثبیت قدرت نرسید که ما راز وی را بدانیم. اما بعد از مزدك، پارادوکسی در شورش‌های کُردی رخ می‌دهد در دوره‌ی میانه، در سطح تئوری ماهیت قوم‌گرایی شورش‌ها فراموش و بیشتر مؤلفه‌های پراکنده‌ی کُردگرایی، بدون روح قوم‌گرایی به چشم می‌خورد. بر عکس دوران معاصر که روح قوم‌گرایی، با ناسیونالیسم مدرن، زنده شده، اما مؤلفه‌های آن مانند دموکراسی، برابری جنسی، روحیه‌ی دیونیزوسی، مشروعیت زمینی/قرارداد و... به فراموشی سپرده شده است، به همین دلیل جنبش‌های معاصر کُردی تن به رهبری عرفا و شیوخ سنتی داده است. برای احیای واقعی تاریخ کُرد، باید ناسیونالیسم مدرن که بی‌محتواست با هویت‌خواهی قبل از مدرن کُردها که با محتوا، اما بی شکل است، هم‌گرایی یابد. صورت بی‌محتوایی ناسیونالیسم مدرن و محتوای کُردی بی شکل دوره‌ی میانه (اسلامی) در سنتزی حل شود، که شورش‌های آینده‌ی کُردی هم مؤلفه‌های کُردیت را داشته باشد و هم شکل آن را. در دوره‌ی میانه جنبه‌ی قوم‌گرایی آن به محاك فراموشی سپرده می‌شود و حتی در دوران معاصر شورش‌هایی داشتیم که تضاد کامل تئوری و عمل در آن به خوبی هویدا بود که این جنبش‌ها در عمل کُردی بود و نه در نظر. در عمل بازتولید همان شورش‌های کُردی، اما در تئوری با شکل ایران، اسلام و عرفان و... که، در نهایت به هضم شدن عمل در نظر و مسخ کامل کُردیت منجر می‌شود. ورود ناسیونالیسم مدرن شکل و ظاهر کُردیت را از نابودی نجات داد، اما هنوز تئوری و محتوایی مناسب با ناسیونالیسم خاص کُردی را بازنیافته است. برای این کار باید تاریخ را شناخت، باید به پدیدارشناختی تاریخ سیاسی کُرد و مبنایی کنش سیاسی کُرد را در تاریخ یافت. برای اتحاد تئوری و عمل باید بفهمیم کی هستیم و برای آن که بفهمیم کی هستیم باید بفهمیم کی بودیم و این را تاریخ به ما خواهد گفت. تاریخ به ما خواهد گفت که چه کسی بودیم که دیگران نبوده‌اند. مطالعه‌ی تاریخ، مطالعه‌ی کردار غریزی که در تمامی اقوام مشترك است، نیست. مانند مطالعه‌ی رفتار طبیعی قبایل، بلکه تاریخ به افعال می‌پردازد، افعالی که نتیجه‌ی تفکر و اندیشه است. لاجرم مطالعه‌ی تاریخ کُرد، مطالعه‌ی تاریخ فکر کُردی است. این تاریخ چون تاریخ افعال آگاهانه و تاریخ اندیشه است، تجلی منطقی خود را در کنش سیاسی و شورش‌های سیاسی بازخواهد یافت. لاجرم باید تاریخ سیاسی کُرد را کشف کرد. تاریخ عقل سیاسی‌ای که پایه‌های کنش سیاسی دولت کُردی را فراهم آورد. تاریخی که از ماد و میترا به گئوماتا و فره‌ورتیش، به مزدك و خرم‌دینان و... تا شورش‌های معاصر خواهد رسید.

متأسفانه در شورش‌های معاصر پایه‌های کنش سیاسی احیا نشده و لاجرم کنش سیاسی کُرد پا در هوا و بدون ریشه است. به همین دلیل ما بیان مشخصی در مبارزات سیاسی نداریم. گروهی کُرد را ایرانی گروهی ترك و گروهی اسلامی می‌دانند. یعنی هویت قومی/ملی کُرد به فراموشی

Do Not Distribution

سپرده شده است. گروهی از اسلام و قرآن، گروهـی از مارکسیـسم و لیبرالیـسم و گروهـی از ناسیونالیسم اخلاقی/حقوقی نه سیاسی و گروهی هم ناآگاهانه با اتمیزه کردن هویت کلی کُـرد، از شهروندی به معنادهی به شورش‌های کُردی می‌پردازند، که عین بـی معنـایی و تهـی کـردن مبارزه‌ی عملی کُرد از معنای کُردیت است. با فراموشی هویت اصلی کُرد با مؤلفه‌های ذکر شده هر بار چون خروسی سر بریده به دامن یکی از ایدئولوژی‌ها پناه می‌بریم، غافل از آن که ایده-ی رهایی ما نه در ایدئولوژی‌هایی وارداتی (چپ، اسلامی و غربی)، بلکـه در هـستی سیاسـی خود ما که در تاریخ و کردمان سیاسی ما تبلور یافته است، نهفته می‌باشد. کُردیسم با مؤلفه‌هـای ذکر شده فراموش شده است. به جای تأکید بر مؤلفه‌های کُردیسم مانند زمینی بودن و برابری و رهایی و انقلاب بر ضد جهان بیرونی، با تأکید بر عرف عموم (فرهنگ حاکم بر خاورمیانه چـه اسلامی و چه ایرانی)، خود را در کلیت جهانی هضم و خود را فراموش کرده‌ایم.

Do Not Distribution

Do Not Distribution

فصل ششم:

ایران زمین، دولت ایرانی و الگوی عقل ایرانی

Do Not Distribution

تبارشناسی دو واژه‌ی ایران‌ویج و کُرد

مفهوم دیگری که باید به آن بپردازیم «ایران‌ویج» یا همان ایران زمین است، که به چه معنی است و آیا همان‌طور که ایرانیان امروزی می‌گویند، مفهوم سرزمین اکنون ایران از آن ناشی می‌شود و مفهوم فراقومی و شامل تمامی ملل ساکن در فلات امروزی ایران می‌شود یا معنای دیگری داشته است و ایدئولوژیست‌های امروزی معنای دیگری به آن تزریق کرده‌اند؟ ایران‌ویج مفهومی مذهبی در دین مزداپرستی است. فلاتی که امروزه ایران زمین نامیده می‌شود نه تنها به اسم ایران مشهور نبوده است، بلکه اساساً ایرانی‌ها وارد فلات ایران نشده بودند و در استپ‌های جنوب روسیه ساکن بوده‌اند. این سرزمین قبل از ورود ایرانی‌ها به آن و قبل از تشکیل مفهوم ایران‌زمین، ماد و ساکنان آن کُردهای بومی بوده‌اند که با مهاجرت ایرانی‌ها و تسخیر آن، ایران نامیده شد. این مفهوم، بهشت گمشده‌ی ایرانیان زرتشتی بوده است که پارس‌ها/پارت‌ها حاملان آن بوده‌اند، پارس‌ها هر کجا را که تصرف می‌کردند مذهب خود را قالب و سرزمین تسخیر شده را ایران می‌نامیدند. البته چون از ابتدا مفهومی دین‌بنیاد بود، مکان‌هایی که آتش‌کده‌های مشهور در آن‌جا دایر می‌شد را ایران‌زمین می‌نامیدند، با حاکمیت مطلق دینِ زرتشتی بر سیاست در زمان ساسانیان که عقل سیاسی پارسی بر اساس جهان‌بینی زرتشتی تدوین شد، این مفهوم شکل سرزمینی/سیاسی به خود گرفت و کل سرزمین‌های تسخیر شده را ایران‌زمین نامیدند. (برای دیدن نقشه‌های مادها رجوع شود به تصاویر).

ایران‌زمین

مفهوم ایران‌زمین یا «ایرنم وئیچه» معنایی که امروزه از آن استنباط می‌کنند، به معنای سرزمینی متشکل از چندین قوم که جذب هویت مشترك ایرانی شده و ایران را فراتر از قوم تعریف می‌کنند، نداشته است، چون اساساً زمانی که مفهوم «ایران‌ویج» خلق شد، ایرانی‌ها هنوز به سرزمین‌هایی که امروزه ایران نامیده می‌شود، کوچ نکرده و با قومیت‌های ساکن امروزی

Do Not Distribution

فلاتی که بعدها ایران نامیده شد، آشنا نشده بودند. «نباید واژه‌ی آریایی یا ایران‌ویج را دقیقاً به مردم ایرانی و یا مردمی که در ایران باستان می‌زیستند اطلاق کنیم، به قول نولدکه نباید آریانا را اصطلاحی کلی برای توصیف تمامی ایرانی از شرق تا غرب نسبت داد، چون استرابون آریانا را در شرق ایران دانسته است» (نیولی، ۱۳۸۱: ۱۸۵). شاهدی بر این‌که نام ایران بر کل امپراطوری هخامنشی اطلاق می‌شده است در منابع کلاسیك یا عبری وجود ندارد، اگر ایران نام رسمی دولت ماد یا پارس بود، ما بی چون و چرا آن را در آن متون می‌دیدیم (Cassel,1886,1-3).

ایران‌ویج هیچ‌گاه به معنای ایران کنونی و ملت‌های آن نبوده است، بلکه مفهومی تخیلی، رویایی و یا «مفهومی مذهبی در مزداپرستی» (Gnoli,1993) بوده است. نیولی شواهد موجود در متون آشوری و هخامنشی در باره‌ی نام آریا و هم چنین اشاره‌های هرودت و مولفان کلاسیك را قومی یا شاید دینی، نه سیاسی دانست، و نیز شواهدی نمی‌دید که زرتشت اصطلاح آریا را دال بر ملیت انگاشته باشد (Gnoli,1989,32). «در متون ایریا/اوستا، واژه‌ی آریا در مقام توصیف سرزمین‌ها یا مردمان ایریا و خورنه یا نعمت خداداد آنان به کار می‌رود، سرزمین و مردمانی را که زرتشتی‌اند از آنانی که نیستند، متمایز می کند» (شهبازی، کرتیس، ۱۳۹۱: ۱۵۳). بنابراین، اصطلاح ایریا، اساساً دین - بنیاد است (Gnoli,Ibid,68)، و تمامی سرزمین‌هایی را که به اسم جهاد زرتشتی تسخیر می‌کردند را، سرزمین خدادادی می‌نامیدند و از آن خود می‌کرده و ایران‌ویج می‌نامیدند. از نظر نیولی واژه‌ی ایران زمانی شکل گرفت که روحانیون زرتشتی ایریای مورد نظر را به خود اختصاص دادند و آن خطه را به آیین زرتشتی درآوردند و ایریایی‌های اوستایی سازمان سیاسی کشوری نبوده است (ibid,68).

این مفهوم بهشت گمشده‌ای که تمام زیبای‌های گذشته‌ی زندگی آریایی را در خود منعکس کرده، طبعاً زادگاه زرتشت هم تلقی شده است (زرین‌کوب، ۱۳۶۸: ۳۲). مفهومی مذهبی و مکانی اساطیری در دین مزداپرستی بوده است و همان‌طور که هرتسفلد اشاره کرده است به معنی اگران (ئاگران) یعنی سرزمین آتش‌کده‌ها بوده است، یعنی جایی که دین مزدایی/زرتشتی حاکم بوده و آتش‌کده‌ها در آن دایر بودند، بنابراین مفهومی مذهبی که هر کجا مذهب مزداپرستی حاکم و آتش‌کداه‌ها را دایر کرده‌اند آن‌جا را ایران نامیده‌اند. با توجه به تولد زرتشت در ۶۰۰ ق.م، احتمال دارد عمر این مفهوم به دوران تضاد پارس و ماد برگردد، اما بعدها این مفهوم را مقدس و ازلی پنداشته و به گذشته‌ی دورتری برده که تمامی مسیر مهاجرت خود را به این مفهوم دوباره نام‌گذاری کردند.

«ایران‌ویج همان ائیرین واجه در اوستا یعنی سرزمین قوم آریا است، که ناحیه‌ای اساطیری بوده که هر بار خواسته‌اند آن را ناحیه‌ای خاص بپندارند... اول خوارزم - وندیداد - بعدها ناحیه‌ی آذربایجان شد (کریستن‌سن، ۱۳۴۳: ۸۴)، در زمان ساسانیان نیز بابل سامی/عربی قلب ایرانشهر خوانده می‌شد، با تغییر موقعیت آتش‌کده‌های بزرگ، مکان ایران‌زمین نیز تغییر می‌یافت. ابتدا سرزمینی در جنوب روسیه بوده، سپس در مهاجرت به ناحیه‌ی خوارزم، خوارزم را ایران‌ویج نامیدند چون مسیر ورود آریایی‌ها به ایران بوده است. مارکوارت و نیبرگ و

Do Not Distribution

بنونیست و هنینگ گفته‌اند ایران‌ویج، خوارزم است (گیمن، ۱۳۷۸: ۱۱). اکثر سرزمین‌های ایران‌ویج (ایرنم وئیچه) مانند گوه، مرو، بلخ، نیسایه، هروایوه (هرات) و... بیرون از مرزهای فعلی ایران در سمت شرق و شمال شرقی قرار گرفته‌اند (گرنت در کرتیس، ۱۳۹۰: ۴۷). نیولی و ویتزل آن را مرکز افغانستان می‌دانند (گرنت در کرتیس، همان: ۵۳). یعنی مسیر مهاجرت پارس‌ها. بنابراین، «ایران‌ویج» نوعی فضای زیستی متغییر بوده است که آریایی‌های ایرانی در سراسر آن دایم در حال کوچ بوده‌اند (زرین‌کوب، ۱۳۶۸: ۳۲). هر جایی را که تصرف کرده و در آن ساکن شده‌اند ایران‌ویج نامیده‌اند. زمانی خوارزم، زمانی آذربایجان و دورانی هم بابل، شاید اگر مسیر مهاجرت ایرانیان، به جایی غیر از سرزمینی که امروزه ایران نامیده می‌شود، بود، اکنون ایران‌زمین جای دیگری در روی کره‌ی زمین می‌بود. با حاکمیت ساسانیان که مذهب زرتشتی انحصار سیاست را در دست گرفت و مذهب زرتشتی به طور کامل به ایدئولوژی سیاست ساسانیان تبدیل و دستگاه اسکولاستیك تدوین شد، این مفهوم کارکردی سیاسی/سرزمینی پیدا کرد که به کل سرزمین‌های اشغالی پارس‌ها که حاکمیت زرتشت تثبیت شده بود، قالب گردید. واژه‌ی ایران زمین که قبل از دوره‌ی ساسانیان، مفهومی مذهبی و اسطوره‌ای بود، در زمان ساسانیان در تقابل با شورش مزدك، کارکردی سیاسی پیدا کرد و در تقابل با انیران (مزدك مادی/میترایی)، به کل سرزمین‌های تسخیر شده‌ی قوم/طبقه‌ی پارسی قالب گردید. این واژه مذهبی و در انحصار متون مذهبی مغان بود، بعد از شورش مزدك که مغان صاحب نفوذ فوق‌العاده‌ای در سیستم ساسانی می‌گردند و دستگاه ایدئولوژیك زرتشتی را تدوین می کنند، و سیاست را در انحصار دین زرتشت در می‌آورند، مفهوم مذهبی خویش را به مفهومی سیاسی/سرزمینی تبدیل و کل سرزمین‌های تحت تصرف پارس‌های زرتشتی را ایران می‌نامند.

حاملان این مفهوم پارس و پارت بودند در تقابل با ماد. اساساً بین پارس‌ها و ساکنان شرقی خویشاوندی هست. «پارسه از قوم اصلی در مشرق (پارت و باکتری...) جدا شده و به بین النهرین رفتند، همانندی زبان فارسی با خوارزمی به اثبات رسیده است و... پارسیان شاخه‌ای از اتحادیه‌ی ماساژت‌ها با خوارزمیان بودند که آنها به جنوب نرفتند و تفاوت پارس و پارت حاصل تفاوت لهجه "س" و "ت" است و هر دو نام یك قوم است...» (فرای، ۱۳۴۴: ۷۹). مشرق ایران زادگاه دین و جایگاه ایرانیان بود (همان،۱۹۱). پارس‌ها با کیانیان و ایرانیان شرقی از یك نژاد و فرهنگ بودند و پارس‌ها از مسیر شرق به پارس آمدند نه قفقاز: «پارسیان از راه ترکستان نه قفقاز و در واقع طبق فرضیه هـ کیپرت و توماش از کرمان و شرق به فارس کنونی آمده‌اند و شباهت فارس با پارت و زبان پارسی با سغدی تأیید آن است» (کوك، ۱۳۸۳ : ۲۲). بنابراین نه تنها از نظر زبانی بلکه از نظر فرهنگی و اساطیری بسیار به هم نزدیك بودند. در واقع اساطیر کیانی که چیزی جز شاه‌پرستی و مقابله با دشمنان شاه بوده است، اساطیر مشترك پارس‌ها و پارت‌ها بوده است. «حماسه‌ی ملی ایرانیان از شمال شرقی ایران، از آمیختن افسانه‌های کیانیان و پارتیان و سکاها ریشه گرفته است» (همان:۳۱۸). ریشه‌ی این مفهوم از شرق، مکان مهاجرت پارس/پارت تکوین یافته است که ارتباطی با مادهای بومی ندارد.

Do Not Distribution

کرد شدن ماد

با تسلط ایرانیان بر سرزمین ماد که بعداً ایران نامیده شد، ماد، به کُرد تغییر نام داده شد. آغاز سلطه‌ی ایرانیان، پایان آزادگی مادها، پایانی که آغاز کُرد شدن آن‌ها بود. واژه‌ی کُرد از کرتاش، به معنای برده، که در کتیبه‌های هخامنشی، خطاب به کارگران و سنگ تراشان کاخ-های شاهنشاهی، به کار می‌رفت، ریشه دارد. واژه‌ی کُرد در زبان پارسی میانه به صورت «کرت» آمده است (ویکی پدیا...) کُرد از کرت گرفته شده است (نیکیتین،۱۳۷۳: ۴۲) گردوئن بطلیموس، از گرده، معادل کورتش به معنی کارگر است. واژه‌ی کورت (کرت)، از همان کورتش عیلامی است (کهلان، ۱۳۷۵: ۳۲۵). گرشویچ به درستی کلمه عیلامی کورتش را معادل لفظ ایرانی گرده می‌داند (گرشویچ به نقل از دیاکونوف، همان:۳۰۴) و گرده‌ها، نیروی اصلی کارگری در ایران را تشکیل می‌دادند که داغشان می‌کردند. چند بار از گردهای سلطنتی نام برده شده است که بی‌شك همان صنفی هستند که در بایگانی استخر به زبان عیلامی کورتش نامیده می‌شده و مسلماً برده بودند (همان). کردوخی‌های گزنفون نیز همان سامی شده-ی «تور» به معنی پهلوان است که با کورتش به معنی کارگران قوی دست هم معنی است. بطلیموس و گزنفون، بعد از تسلط ایران بر ماد، قلمفرسایی کرده‌اند. ساگارتی‌ها که هرتسفلد و هینتس، آنان را یکی از اجداد اصلی کُردها می‌دانند به معنی سنگ‌تراش است. (هرتسفلد در نیکیتین، ۱۳۷۷، ۴۹. هینتس، ۱۳۸۶، ۵۵). کتیبه‌ی بیستون و منابع یونانی نام عمومی ساگارتی به معنی سنگ‌تراش را بر ساکنین کُردستان جنوبی اطلاق کردند (کهلان، همان:۳۲۵). موسی خورنی ارگامزان را پسر سنه کریم و پدر اساطیری کُردستان شرقی می‌داند، معنیش استاد ساختمان است (همان:۳۲۵). داریوش نیز در کتیبه‌ی بیستون مادها را به عنوان سنگ-تراشان و تزئین کنندگان حرفه‌ای کاخ‌های خود معرفی می‌کند. واژه‌ی «کُرد» یا «کورت» در کتیبه‌های سومری نیز خطاب به زاگرس نشینان به کار رفته است. اما نه به معنی برده بلکه به معنای آزادگان، چون تمدن‌های میان‌رودان، هیچ‌گاه مانند ایرانیان نتوانستند تسلطی دایمی بر کُردها بیابند. بنابراین، واژه‌ی کُرد یا کرت در تمدن میان رودان، معنای برده نداشت. تغییر معنای واژه‌ها نسبت به فرهنگ، همیشه بوده است. مانند واژه‌ی «آدم» که در بابل باستان به معنی «فرد آزاد»، اما در دوران بابل جدید برده را «آدم» می‌گفتند. (دیاکونوف، ۱۳۸۸: ۳۰۳). بنابراین، با زیر سلطه رفتن مادها توسط پارس‌ها، ماد، کُرد یا همان کورتاش شد. کورتش در کتیبه‌های هخامنشی هم معنی «مانیه» به معنی برده است (همان). مری –پ – به معنی اسیران و زندانیان است و از یاد نبریم که یکی از صنوف کورتش، «کورتش مری. پ» نامیده می‌شود (همان). بنابراین با هجوم پارس‌ها به این سرزمین که بخش اعظم آن تا ری و اصفهان و... در دست مادها بود و ماد بزرگ نامیده می‌شد، ارض موعود تخیلی خود را به نام ایران به این سرزمین نام نهادند، هم‌چنین ورود پارس‌ها به سرزمین ماد بزرگ با مقاومت سخت مادی‌های بومی روبه رو شد که در فرهنگ دینی ایرانیان به دیو و اهریمن و... ملقب گشتند (قبلاً گفته‌ام)، به همین دلیل پارس‌ها که با قدرت نظامی توانستند مادها را شکست و حاکم

Do Not Distribution

شوند به قوم برتر تبدیل شدند و اشرافیت حاکم را تشکیل دادند و مادها قوم فروتر و برده یا همان کُرد شدند که، صرفاً از هنر آن‌ها در کار ساختمان و معماری و همان‌طور که دورانت گفته است از زبان و کتابت مادها استفاده کردند. راز تغییر واژه از ماد به کُرد همین است، واژه‌ای است که پارس‌ها به مادها به معنی تحقیر که آنها را برده‌ی خود کرده بودند گذاشتند و سعی در فراموشی خط و فرهنگ و حتی اسم ماد داشتند. با تصرف سرزمین ماد و تاراج مازاد انباشت سرمایه‌ی مادها، قوم غالب/برتر پارس، به طبقه‌ی برتر نیز تبدیل شد چون پارس‌ها و نظامیان آن‌ها مالکان سرزمین‌ها و تولیدات مادها شدند و مادهای محروم از تولید و زمین خود به برده یا همان کُرد تبدیل شدند، به همین دلیل آریا/ایران به غیر از معنای قبلی اشاره شده در تقابل با کُرد برده و طبقه‌ی تحتانی، معنای نژاده و طبقه‌ی برتر را نیز شامل شد. مفهوم آریا/ایران، در ایران باستان از یك سو، معنی نژاده و اصیل‌زاده، یعنی خطاب به طبقات بالا – اشراف و روحانیون و شاهزادگان – به کار می‌رفت (بریان ، ١٣٨٥: ٢٨٧)، از سویی دیگر، به معنای خونی، قومی آن تأکید دارد «این اصطلاح را نیز درمقابل اهالی بومی، که پارس‌ها ممالك آن‌ها را تصرف کرده بودند و به آن‌ها به حالت تحقیر می‌نگریستند، به کار می‌بردند» (گورلیتس، ١٣١٢: ٣)، که در هر دو صورت، طبقات بالا و قوم مهاجر، یك قوم (پارس) بود.

پارس‌ها از مادی‌های مغلوب در کار بردگی و معماری استفاده می‌کردند. اما با یادگیری هنر و مهارت سنگ تراشی و ساختمان سازی از مادها، توسط ایرانیان از آنها در کار سنگ و هنر، بی نیاز شدند. مادها که از اوج اقتدار به معمار و کارگران پارسیان مبدل شده بودند، با اعلام بی‌نیازی به آن‌ها توسط پارس‌ها، مخصوصاً بعد از حمله‌ی اعراب که به دلایل اعتقادی نیازی به هنر معماری نداشتند، سر به دیار کوه و صحرا، و به چوپانی پرداختند. نام ماد، که از آزاده به برده‌ی سنگ‌تراش به معنای کرت – کُرد تغییر معنا یافته بود، سپس‌تر به رمه گردانان و کوچ‌گران معنی یافت (ایوانف. مکنزی و ایوانف در ویکی پدیا). بعد واژه عامی شد که هر رمه‌گردانی از عرب و ایرانی و ترك گرفته را کُرد می‌نامیدند. اما عام شدن معنی کُرد، خاص بودن کُرد به معنای ملت کُرد را زیر سؤال نمی‌برد. معنای عام کُرد از مفهوم خاص ملت کُرد برساخته شده نه برعکس. بنابراین، مادهای بخت برگشته با تسلط ایرانیان، به کُرد ملقب گشتند «از بخت و کیان خود بگذشتم و پردختم / چون کُرد بماندستم تنها من و این باهو» (رودکی). سرزمین ماد با تسلط نیزه‌های پارسی، ایران‌زمین نامیده شد و ماد کُرد/برده شد. البته به این معنی نیست که قبل از یورش پارس‌ها واژه‌ی کُرد نبوده است، واژه‌ی کُرد همان‌طور که قبلاً گفتم، واژه‌ای قدیمی و در کتیبه‌های آشوری و بابلی نیز به کار رفته است، اما اسم عامی نبوده است و همانند واژه‌ی آدم به معنای برده نبوده است، با تسلط پارس‌ها و قالب کردن واژه‌ی ایران بر سرزمین ماد، واژه‌ی کُرد دوباره نام‌گذاری شد به معنی برده. همان‌طور که میترا دوباره نام‌گذاری شد. در شاهنامه نیز به وام‌گیری هنر و معماری پارس‌ها از مادها اشاره شده است:

یکایك بیاراست با دیو جنگ	نبد جنگشان را فراوان درنگ...
کشیدندشان خسته و بسته و خوار	به جان خواستند آن زمان زینهار
که ما را مکش تا یکی نو هنر	بیاموزی از ماکت آید به بر...
نبشتن به خسرو بیاموختند	دلش را به دانش بر افروختند...

Do Not Distribution

بفرمـــود پـــس دیـــو ناپـــاك را / بـــا آب انـــدر آمیخـــتن خـــاك را
هر آن‌چه از گل آمـد چـو بـشناختند / ســبك خـــشت را کالبـــد ســـاختند
به سنگ و به گـچ دیـو دیـوار کـرد / نخـست از بـرش هندسـی کـار کـرد...

بنابراین ایران‌زمین همان فرمانروای پارس‌ها بوده است، به همین دلیـل تمـامی مورخـان و سیاستمداران تا قبل از ۱۹۳۳ اسمی از ایران نمی‌آوردند و همیشه این سرزمین و حاکمیـت آن را تحت عنوان پارس می‌شناختند. «ایران کشوری است که تا دهـه‌ی ۱۹۳۵ در غـرب پرشـیا، (پرس– فرانسوی) نامیده می‌شد» (کاتوزیان، ۱۳۹۲: ۳) تنها در ۱۹۳۳ آن هم با دستور رسمی رضاشاه به سفارتخانه‌های خارجی ایران جایگزین پارس گردید. در دوره‌ی رضاشاه هـم ایـران محدود به پارس، زبان و فرهنگ و نخبگان آن بود. دولت مدرن رضاشاه اگر چه از ایـده‌هـای مدرنی بهره می‌برد، اما از نظر ساختاری در تداوم خرد سیاسی کلاسیك ایرانی بـود. انحـصار اقتصاد و نیروی نظامی و... را در دست حاکمیت مرکزی پارس باقی گذاشت و بـا قـدرت بـه نابودی زبان و فرهنگ‌های سایر اقوام و گسترش و تحمیل زبان و فرهنگ پارسـی دسـت زد، پس در هر دو صورت چه در باستان چه در معاصر ایران به معنی پارس و محدود به پارس بـوده است. دولت ایرانی همیشه چه در دوره‌ی باستان و چه دوره‌ی مدرن رضاشاه دولت تك قـومیتی پارس بر علیه شورش سایر اقوام بوده است. اساساً هستی سیاسی پارس‌ها و دولت ایرانی منـوط به نابودی هستی سیاسی سایر اقوام به اصطلاح ایرانی است. لاجرم سایر اقوام از جملـه کُردهـا برای رهایی چاره‌ای جز رهایی از سلطه‌ی دولت تك – قومیتی ایرانی ندارنـد، دولـت ایرانـی ابزار سلطه‌ی قومی پارس بر سایر اقوام است، در چهارچوب دولت ایرانی امکان گرفتن حـق و آزادی نیست پس برای رهایی گریزی جز نابودی کامل یا رهایی کامل از زیر سـلطه‌ی دولـت ایرانی وجود ندارد.

این‌که می‌گویند ایران زمین سرزمینی متشکل از چندین قوم یا ملت است؛ هم درست اسـت، هم نادرست: درست به این معنی که این فقط پارس‌ها نبودند برای حفظ قـدرت خـود و کـسب مشروعیت به اساطیر شاه‌پرستی شرقی پناه بردند بلکه «ایران‌ویج» سفره‌ی پهنی بود، که آماده‌ی پذیرایی از هر کشورگشای غیر مشروع تاریخ را داشته است. چون عقل‌سیاسی ایرانی مبتنی بـر شاه پرستی و نظمی طبقاتی بوده است، هر شمشیری که از هر کجای دنیا بـه ایـران لشکرکـشی کرده است، بعد از زوال قدرت شمشیرش، برای حفظ قدرت خویش، اساطیر ایرانی را به خـود قالب کرده و خود را نماینده‌ی فره‌ایزدی و حق شاهانه دانسته است تا عـدم مقبولیـت مردمـی خود را با پناه بردن به مشروعیت آسمانی جبران کند و در نبود پایگاه مردمی به طبقات اشـراف که با غنیمت جیب آنها را پر می‌کردند، تکیه کند. در فقدان مشروعیت مردمی ناگزیر بـه خلـق افسانه‌ها برای مشروعیت آسمانی و حق الهی شاهان پناه بردند، هـم‌چنـین در نبـود مقبولیـت مردمی متکی بر طبقات اشراف و روحانیون که همان قوم حاکم پارس بودنـد و قـوم مغلـوب طبقات فروتر و تحتانی شده بودند.

Do Not Distribution

در اسطوره‌های ایرانی یا اندیشه‌ی ایرانشهری، هرکسی را که صاحب قدرت و شمشیر او بزنده‌تر، دارای فره ایزدی و مشروعیت الهی نیز می‌شد. به همین دلیل خواجه نظام‌الملک و غزالی که برای اولین بار سعی در احیای مفاهیم سیاسی ایرانی داشتند، اسطوره‌های ایرانی مشروعیت بخش به شاهان قدرتمند را به شاهان سلجوقی پوشانده و آنها را که ترک و مغول بودند نمادی از ظل السلطان که همان عربی شده‌ی فره ایزدی بود، کردند. چون همانند شاهان پارس با قدرت نظامی و نیزه و شمشیر حاکم شده بودند. در فرهنگ ایرانی «فرمانروا به این دلیل که قدرت را به دست آورده است فره را به دست آورده است، به همین دلیل شورشیان هم که به قدرت برسند مشروعیت داشتند» (کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۱۴ – ۱۵). همچنان‌که پارس‌ها با قدرت و زور شمشیر بر سرزمینی که بعداً ایران نامیده شد مسلط شدند و در فقدان مشروعیت مردمی به اسطوره‌های شاه‌پرستی کیانی پناه بردند، ترکان و مغولان هم که با شمشیر بر این سرزمین حاکم شده بودند، همانند پارس‌ها این حق را داشتند که به اسطوره‌های شاه‌پرستی و نظم طبقاتی برای جبران فقدان مقبولیت مردمی خود بهره ببرند. بنابراین در این زمینه ایران زمین متکثر چند قومیتی درست به نظر می‌رسد. این تقدیر ایران زمین شد که سایر مهاجران غیر بومی چون ترك و مغول و... هم به اسطوره‌های ایرانی پناه ببرند. چون اسطوره‌های ایرانی یا عقل سیاسی ایرانی مطابق با نیازهای اقوام کشورگشا و تاراجگر است. پس آن‌چه تحت عنوان فرهنگ ایرانی از آن نام می‌برند همان کشورگشایی، فره‌ایزدی یا حق الهی شاهانه و نظم طبقاتی است که قدرت شمشیر، مرزهای سرزمین آن را تعریف می‌کند. اما خود پارس‌ها هم از این قاعده استفاده می‌کردند همانند مغولان که برای مشروعیت در ایران به خدایان ایرانی و اسطوره‌های مشروعیت بخشی ایرانیان روی آوردند کوروش نیز در فتح بابل به اسطوره‌های شاه‌پرستی و خدایان بابلی در کسب مشروعیت خود پناه برد که دلیلی بر بابلی شدن کوروش نیست.

خاندان‌های اشکانی و ساسانی نیز سعی داشتند نسب‌نامه‌ی جعلی برای خود ساخته و نسب خود را به شاهان اساطیری و مقدس می‌رساندند (صفا، ۱۳۸۴: ۵۷۴). اشکانیان ابتدا که تا حدی مشروعیت مردمی داشتند به اساطیر شاه پرستی پناه نمی‌بردند، بعد از مرگ مهرداد دوم که از هر گوشه‌ای، صاحب منصبی ادعای پادشاهی داشت و هر کدام برای حفظ قدرت خود در مقابل رقیبان، اساطیر شاه‌پرستی کیانی را زنده کرده و بر خود قالب کردند. با مرگ مهرداد دوم در ۸۷ ق. م، گودرز که حاکم بابل بود خود را اشك و شاه خواند (زرین‌کوب، ۱۳۶۸: ۳۴۲). گودرز که در خلاء قدرت سعی در شاه خواندن خود داشت و مشروعیتی در بقیه‌ی نقاط ایران نداشت، در صدد احیای اساطیر شاه‌پرستی، برای مشروعیت دهی به خود پرداخت. پهلوانان افسانه‌ای کیانیان مانند گودرز، ناشی از همین گودرز است که ریشه‌ی پهلوانی برای خود جعل کرده است. همان‌طور که نولدکه و مارکوارت اثبات کرده‌اند بسیاری از پهلوانان کیانی، شاهزادگانی اشکانی بوده‌اند که اسم خود را در ردیف پهلوانان قدیمی وارد اساطیر کرده‌اند (کریستن‌سن، ۱۳۴۳: ۱۸۵).

در دو قرن اول ظهور اسلام در ایران نیز، که با توجه به ایدئولوژی مردمی و عامه‌گرای اسلام، حاکمان مشروعیت مردمی داشتند و به قول گیرشمن و کریستن‌سن فرهنگ عامه‌گرای

Do Not Distribution

اسلام فرهنگ منحط اشرافی ایرانی را منحط‌تر کرد، کسی در صدد احیای اساطیر شاه‌پرستی ایرانی بر نیامد. به همین دلیل «دو قرن سکوت» پدید آمد، ایرانیان در محاق و اعراب حاکم نیازی به پناه بردن به اسطوره‌های ایرانی شاه‌پرستی یا به اصطلاح فرهنگ ایرانی نداشتند، چون به دلیل ستم ساسانیان و شعارهای انسانی اسلام از مقبولیت مردمی برخوردار بودند. سپس‌تر که عدالت نسبی خلفای اولیه جای خود را به ظلم و قدرت خلفای امویه و عباسی داد به فرهنگ ایرانی که متناسب با قدرت طلبی و کشورگشایی آنان بود، پناه بردند. با انتقال قدرت به اشرافیان و نظامیان ایرانی چون سامانیان و صفاریان، برای کسب مشروعیت برای خود به تدریج سعی در احیای اساطیر ایرانی و مشروعیت دهی به خود کردند. نسب خود را به شاهان باستانی و اساطیری رساندند، سلسله‌های ایرانی نسب خود را به بهرام چوبین، انوشیروان و سایر شاهان ساسانی و کیانی می‌رساندند. حتی «نسب محمود غزنوی را هم که در ترک بودنش هیچ گونه شك نبوده، به یزدگرد ساسانی می‌رساندند» (فروزانفر به نقل از رئیس نیا، ۱۳۸۰: ۵۷). آل‌بویه تا زمانی که نیرویی مردمی و بر ضد ساختار قدرت خلافت و از مقبولیت مردمی برخوردار بود هیچ نیازی به پناه بردن به اسطوره‌های ساسانی/کیانی نداشتند، سپس که از نیرویی مردمی به قدرت نهادمند گذار، و از مردم و جنبش مردمی فاصله گرفتند به اسطوره‌ها و به اصطلاح فرهنگ ایرانی پناه بردند. این تحول از دوره‌ی عضدالدوله و رکن‌الدوله شروع شد. رکن الدوله به فکر احیای سلطنت فره‌مندی همانند سلسله‌های ایرانی قدیم افتاد که نشان آن بر مدال نقره‌ای که از دوره‌ی وی در ری ضرب شده است و به خط پهلوی نوشته شده فرشاهنشاه فزون باد (رئیس نیا، همان)، به خوبی معلوم است. عضد الدوله نیز نسب نامه‌ای جعل کرد تا نسبت آل‌بویه را به فرمانروای ساسانی، بهرام گور، برساند (همان: ۵۸). خلافت اسلامی هم که ابتدا در نفی سلطه و ستم ساسانیان در ایران دارای مشروعیت مردمی بود، مطابق با شوری و فاقد قداست‌های متافیزیکی بود، اما در زمان عباسیان که مشروعیت مردمی را از دست دادند مغان آن زمان یعنی روحانیون به اسطوره‌های شاه‌پرستی ایرانی و دادن حق الهی شاهانه برای جبران فقدان مشروعیت استفاده کردند. بنابراین، پناه بردن به اسطوره‌های مشروعیت بخش ایرانی ناشی از فقدان مشروعیت مردمی بود و پناه بردن به این اسطوره‌ها به معنی جذب شدن در فرهنگ و هویت ملی نیست، بلکه خرد سیاسی متعلق به نظامیان است نه فرهنگ مردمی و ملی، چون اکثریت مردمی که در مرزهای سیاسی ایران زیر حاکمیت دولت ایرانی می‌زیستند غیر پارس بودند و فرهنگ و اسطوره‌های ایرانی، صرفاً بر اساس نیاز قدرت و سلطه‌ی پارسی بود. بنابراین، فرهنگ ایرانی، فرهنگ مردمی و فرهنگ به اصطلاح ملت ایران نیست. جذب کشورگشایانی چون مغول و ترك و عرب در فرهنگ ایرانی، همگرایی هویتی اقوام ساکن در ایران نیست، بلکه تبانی کشورگشایان با قوم حاکم پارس یا با فرهنگ شاه‌پرستی و مشروعیت متافیزیکی برای دوشیدن رعیت و کشورگشایی است. این فرهنگ منطقِ مهاجمان غارت‌گری است که فاقد مقبولیت مردمی و عدالت هستند، اولینِ این مهاجمان غارت‌گر پارس‌ها/پارت‌ها، سپس ترك و مغول و... . مشروعیت‌دهندگان نیز از مغان تا روحانیون و روشنفکران، نه نماینده‌ی عامه بلکه اشرافِ متحد با شاه در دوشیدن رعیت هستند. به همین دلیل اشراف و روحانیون ایرانی چون فئودال‌های خراسان و روحانیونی چون غزالی و نظام الملك و... به

همکاری و مشروعیت بخشی به غاصبان ترك و مغول پرداختند، همان‌طور که کاهنان بابلی و مصری به همکاری با کوروش و کمبوجیه پرداختند. بنابراین، آن‌چه تحت عنوان فرهنگ ایرانی از آن نام می‌برند، صرفاً فرهنگ قوم‌های غالب و تاراجگری چون پارس، پارت و بعدها ترك و مغول است که اساساً در مقابل هویت عامه و مردم قرار می‌گیرد. فرهنگ شاه‌پرستی و نظم طبقاتی و بی‌توجهی به رعیت و توجیه جنگ و کشورگشایی، اندیشه‌ی ایرانشهری است. رابطه‌ی دانش/عقل و قدرت، دانش از مغان و روحانیونی چون تنسر و مجلسی و غزالی، تملق‌گویان شاهان و قدرت نیز از کشورگشایانی چون کوروش و چنگیز و تیمور. این‌که می‌گویند ایران اندیشه و نظریه است، درست است اما اندیشه‌ی شاه‌پرستی و ضد مردمی و مشروعیت‌دهی به کشورگشایان به اسم حق الهی شاهان، بدون توجه به مقبولیت مردمی و این اندیشه مانع مهمی در عدم گذار به دموکراسی ایرانی است، چون از کوروش قزاق/روسی تا چنگیز و محمود مغول و خمینی کشمیری با مشروعیت اندیشه‌ی ایرانشهری شاه‌پرستی، سلطه‌ی خود را توجیه و اهمیتی به مردم و دموکراسی نمی‌دهند.

فرهنگ ایرانی همان سیاست نظامیگری است. فراتر از قدرت و سیاست‌های حکومت چیزی به اسم فرهنگ ایرانی وجود ندارد. این فرهنگ از مولودات قدرت اقوام غالب است. فرهنگ ایرانی همان خدای‌نامه‌ها و شاهنامه‌هاست که صرفاً به جنگ‌های نظامی حاکمان و جایگزینی سلسله‌ها می‌پردازد و هیچ خبری از فرهنگ عامه مردم، فلسفه و هنر در آن نیست. بنابراین آن‌چه تحت عنوان فرهنگ ایران زمین به آن اشاره می‌شود چیزی جز فرهنگ شاه‌پرستی و سیاست نظامی و قدرت شمشیر نبوده است، که صرفاً به روایت شاهان می‌پردازد. شاهنامه همان‌قدر که به کیخسرو مشروعیت می‌دهد به سلطان محمود غزنوی هم می‌دهد. چون در فرهنگ ایرانی هر که را قدرتش بیشتر مشروعیتش نیز بیشتر و قدرت شمشیر وی را صاحب فره ایزدی می‌کند، به این معنی ایران زمین سرزمینی چند قومیتی است چون همانند پارس‌ها، قوم‌های دیگری همانند مغولان با مشروعیت «اسطوره‌ی شاه‌پرستی» و نظم کیهانی، این سرزمین را با شمشیر متصرف و رعیت را دوشیدند. اما هویت کُردی که مبتنی بر قرارداد اجتماعی و عدالت برابری و عامه‌گرا است نه تنها هیچ سنخیتی با فرهنگ ایرانی ندارد بلکه اساساً در مقابل آن یا فرهنگ ایرانی در مقابل آن زایش یافته است. پس کُردها هیچ‌گاه نه ایرانی بودند و نه خواهند شد.

راز احیای زبان پارسی هم همین است با زبان‌های دیگر به خوبی زبان پارسی، نمی‌توان به مداحی و چاپلوسی شاهان پرداخت. زبان پارسی را شاهان درباری سامانیان و غزنویان احیا کردند، چون ذات زبان پارسی با اساطیر شاه پرستی و مداحی پرورده شده است. زبان پارسی را کسانی چون رودکی احیا کردند که مداحان شاهان بودند یا فردوسی که مداحی شاهان باستانی را احیا کرد. زبان پارسی در دوره‌ی اسلام با بازسازی اسطوره‌ی شاه‌پرستی رونق گرفت. همراه با زایش دوباره‌ی شاه‌پرستی، حاکمان ترك غزنوی که به دنبال مشروعیت کشتار خود بودند، از زبان مداحانه‌ی شاه پرستانه حمایت کردند. زبان خانه‌ی فرهنگ است. استفاده از فرهنگ شاه پرستی و مشروعیت الهی ایرانی همان، و احیای زبان پارسی همان و ایرانی شدن مغولان و ترکان همان. هر ترك و مغولی که از راه می‌رسید بعد از زوال قدرت شمشیرش، به اساطیر

Do Not Distribution

ایران‌ویج و زبان پارسی برای مشروعیت‌دهی به خود می‌پرداخت. برای موبدان ایرانی که بعداً شدند روحانیون اسلامی نیز توفیری نداشت که شاه چه کسی باشد و در ازای منافع و گستراندن دین آن‌ها به آن‌ها مشروعیت می‌بخشیدند. غزالی به سلجوقیان، نصیرالدین طوسی به مغولان و مجلسی به صفویان، و هم‌چنان اتحاد اشرافیت، شاه و روحانیون بر علیه رعیت تداوم یافت. راز تداوم ایران زمین راز تداوم شاه‌پرستی و ضد مردمی‌بودن آن است. همان‌طور که پارس‌ها به عنوان اولین پناه‌جویان به این اساطیر، حق استفاده از آن را داشتند، مغولان و ترکان و... نیز دارند. پس از یك جهت ایران بودن یا شدن ملت‌های دیگر درست است: چون ایران زمین و عقل سیاسی آن یعنی شاه‌پرستی و نظم طبقاتی و اتحاد دانش موبدان و شمشیر شاهان و ملك اشراف بر علیه رعیت است. ایرانی شدن هنر نیست، هر کشورگشای تاریخی که مسیرش به ایران بخورد قطعاً ایرانی خواهد شد. ایرانی شدن هضم شدن در فرهنگ خاص ایرانی نیست، بلکه استفاده از یك آبشخور مشترك شاه‌پرستی/رعیت دوشی، برای کسب و حفظ قدرت است. موبدان و روحانیون بعدی و روشنفکرن معاصر هم هیچ فرقی ندارد که طرفشان عرب، ترك، فارس یا کشمیری باشد، فقط تأمین منافع آنان و توافق بر سر دوشیدن سایر اقوام، باعث اتحاد و حمایت آنان خواهد شد. مغان معاصر که همان روشنفکران ناسیونالیست بودند همان مشروعیت را به رضاشاه می‌دادند که هژمونی قوم پارس را در مقابل سایر اقوام حفظ کند که مغان به ساسانیان.

اما صاحبان دانش و فرهنگ ایرانی که، با تساهل حتی مغولان را نیز ایرانی می‌دانستند سرسوزنی با کُردها که مردمی و ضد اشرافی و ضد شاه‌پرستی بودند جور در نمی‌آمدند. در باستان آن‌ها را اهریمن و دیو و و ضحاك مغز خور در دوران اسلامی نیز که مغول و ترك و سلجوقی ایرانی شدند باز هم کُردها به جِن و شیاطین و زندیق و... ملقب گشتند. روشنفکران معاصر نیز آن‌ها را عامل اهریمن‌های مدرن یعنی امپریالیسم و «سربر» کردند. چون سیستم و هویت کُردها، سیستم مردمی و برپایه‌ی آزادی است، با سیستم قدرت ساختار سلسله‌مراتبی ایرانی و مشروعیت الهی آن سازگار نیست. بنابراین به این دلیل است نخبگان و فرهنگ ایرانی با ترك و مغول و عرب و کشمیری و... سازگار می‌شوند آنها را به عنوان ایرانی می پذیرند، اما سرسوزنی با کُردها سرسازگاری ندارند. اعراب و ترك و مغول را نماد فره ایزدی و سایه‌ی خدا بر روی زمین می‌نامند، اما کُردها را چه در دوره‌ی باستان که خود پارس‌ها حاکم بودند چه در دوره‌ای که پارس‌ها دانش حاکمیت و مشروعیت بخش حکام دوره‌ی اسلامی را تأمین می‌کردند چه در دوره‌ی معاصر که با لباس‌های مدرن و نیمه مدرن ناسیونالیسم و اسلام سیاسی دوباره حاکم شدند، کُردها همیشه منفور و به ضحاك مغز خور و کُرد سر بر و جِن و دیو و شیطان ملقب گشته است. غزالی و نظام‌الملك پارسی که به سلاطین ترك مشروعیت و آن‌ها را ضل‌السلطان می‌نامیدند، کُردها را قرمطی و کافر و جن می‌خواندند، مجلسی که شاهان صفوی را مرشد کامل می‌خواند، کُردها را جن‌زاده می‌نامید. نمونه‌ی کامل‌تر آن فردوسی، سراینده‌ی شاهنامه است که آن را به سلطان محمود تقدیم کرد. چرا که خرد سیاسی قدرت محور ایرانی که صاحبان قدرت را صاحبان فره می‌کند با هویت‌خواهی کُردها که بر محوریت آزادی و دموکراسی ابتدایی و عدالت برابری و فرهنگ آزادی اروس مبتنی است ،نه تنها سازگاری ندارد بلکه دو

Do Not Distribution

قطب مخالف هم هستند. سیستم کُردی سیستم آزادی و مردمی است، سیستم افقی قرارداد اجتماعی است، اما سیستم ایرانی سیستم غلبه و قدرت و نظامیگری.

این واقعیت که پارس ساختار خود و فرهنگ خود را غالب کرده و ملل دیگر در چهارچوب آن اندیشیده و به زبان و فرهنگ آن تن داده‌اند، مشروعیتی برای ادامه‌ی آن نیست. نه تنها خود اندیشه‌ی ایرانی (اسطوره‌های شاه‌پرستی ضد مردمی) مشروعیتی ندارد، بلکه واقعیت تاریخی که بر اساس سلطه شکل‌گرفته، دال بر حقیقت و درست بودن آن نیست. حقیقتِ واقعیتِ فرهنگ ایرانی ریشه در سلطه‌ی نظامی آن دارد. تئوری ایران زمین کثیرالملل از دل واقعیتی بیرون کشیده شده که خود واقعیت، مشروعیتش زیر سؤال است. واقعیتِ دراز مدت تاریخی، حقیقتی اخلاقی و انسانی نمی‌شود. واقعیتِ سلطه‌ی تاریخی مرد بر زن، مشروعیت انسانی برای تداوم آن نمی‌آورد. نویسندگان ایرانی حقیقت و تئوری را از دل واقعیتی در می‌آورند که خود آن واقعیت نادرست و باید نفی شود. این‌که ملل دیگر فرهنگ و زبان پارسی را پذیرفته و در چهارچوب آن و مرزهای آن فرمانروایی کرده‌اند، نشان از رسوخ فرهنگ سلطه و درونی شدن آن، نه مشروعیت آن دارد. این که ایرانی‌ها در باستان زبان آرامی و در میانه زبان عربی و فرهنگ عربی را پذیرفتند، دلیلش سلطه‌ی فرهنگ و زبان عربی بود، از ناچاری بود، نه گزینش اختیاری و عرب دوستی. اتفاقاً در دوران مدرن همین که خودآگاهی ملی ظهور کرد پارس‌ها که زمانی با افتخار و اعتقاد زبان عربی را برگزیده بودند، سعی در زدودن واژه‌های عربی از زبان پارسی داشتند. پس ملل دیگر که زبان و ساختار ایرانی را پذیرفته‌اند، نشان از سلطه و قدرت مسلط و نه مقبول آن بوده است. چیزی که امروزه ایرانی‌ها در مورد ما کُردها می‌گویند اعراب در قرون دوم و سوم هجری نسبت به ایرانی‌ها می‌گفتند: جاحظ که خود از موالی بود به مقابله با نهضت شعوبی که از تمایز و جدایی ایرانی‌ها با اعراب سخن می‌راندند، پرداخت. وی می‌نویسد: «ما نمی‌دانیم آیا رساله‌هایی که از ایرانیان در دست مردم است، صحیح و اصیل و مربوط به دوره‌ی باستان است و یا مجعول و ساختگی؟ چرا که کسانی مانند ابن مقفع، سهل بن هارون و غیلان توانایی پدید آوردن چنین آثار و برساختن چنین سیره‌هایی را داشته‌اند» (جاحظ:۲۹، به نقل از نجاح، ۱۳۸۵: ۲۵۶). وی هم‌چنین نژاد را به عنوان معیار قومیت رد می‌کند و به جای آن از عادت‌ها، سنت‌ها، خصلت‌ها، زبان و دلبستگی به قوم و اندیشه و تمدن سخن می‌گوید که تا زمانی این قبیل اشتراك‌ها، زبان و دین مشترك و... پابرجاست آنان به منزله‌ی یك قوم خواهند بود... که فراتر از پیوستگی نژادی جامعه‌ی عربی را تحت لوای دولت عربی تشکیل می‌دهند (همان:۲۷۱). اگر به این مطالب دقت کنیم بسیار شبیه مطالبی است که امروزه پارس‌ها در مورد سایر اقوام، از جمله کُردها، برای حفظ دولت ایرانی می‌گویند. همان‌طور که ایرانی‌ها آن را نپذیرفته و حاضر به پذیرش سلطه‌ی اعراب اسلامی نشدند و تجزیه طلبی و عصیان بر ضد دولت عربی/اسلامی را با افتخار، نوزایی و آگاهی ملی می‌نامند؛ باید این حق را هم به سایر اقوام که نسبت به سلطه‌ی دولت ایرانی قیام و خواهان احیای فرهنگ ملی خود باشند بدهند. البته همان‌طور که اعراب حق را به ایرانی‌ها ندادند و ایرانی‌ها خود حق خود را گرفتند، کُردها نیز باید خود حق خود را بگیرند. قبل از این‌که دین اسلام به ظهور برسد، ایران صاحب تمدن بود، درست است. قبل از این‌که ایرانی‌ها هم وارد سرزمین ماد

Do Not Distribution

بشوند، سرزمینی که بعداً آن را ایران نامیدند، مادها صاحب تمدن بودند، با این تفاوت که تشابهات متافیزیکی دو سیستم اسلامی و زرتشتی، مانع از نابودی حافظه و آثار زرتشتی شد که بعدها با ضعف حاکمیت عربی، ایرانی‌ها با استفاده از متون بازمانده آن را احیا کردند، اما ایرانی‌ها با تسلط بر مادها با توجه به تفاوت هویت و خرد سیاسی دو ملت، که در یکی سیستم قدرت انحصار و استبداد اشرافیت و ساختار طبقاتی با حق الهی شاهانه و فرهنگ متافیزیکی/دینی بود و در دیگری (ماد) سیستم آزادی و متکثر با مشروعیت مردمی و ساختار ضد طبقاتی وجود داشت، کل خاطره و فرهنگ و آثار تمدن مادی را نابود کردند و چیزهایی را هم که مصادره کردند چنان تغییر معنا دادند که جز اسم بی‌مسمایی از آثار هویت مادی در آنها نبود، که یادآوری آن بیشتر از فراموشی، به ضرر حفظ استقلال هویتی ماد بود.

ایران‌زمین از آغاز صرفاً قلمروی سیاسی/نظامی بود و نه حوزه‌ای فرهنگی. فرهنگ آن عین سیاست آن و سیاست آن عین دیانت بود. اگر پیوستگی میان قومی بوده صرفاً بر شالوده‌ی نظامی‌گری و سیاسی استوار بوده است، سیاست و نظامی‌گری ایرانی موجب قوام ایرانی شده است، که به محض ضعف در بعد نظامیگری حکومت مرکزی از کمبوجیه تا رضاشاه قوام ایران زمین در معرض فروپاشی قرار گرفته است. بنابراین، مؤلفه‌های هویتی عقل سیاسی ایرانی مانند دین، سرزمین، دولت و فرهنگ و اساطیر آن در مقابله و نفی و مطرود سازی کُردها تکوین یافته است. سرزمین ایرانی چیزی جز تصرف کردن زیست‌گاه کُردها و ایزوله کردن آن‌ها نبوده است. دین زرتشت ایرانی جز با نفی و اهریمنی کردن، دین میترای مادها تکوین نیافت. دولت – امپراطوری ایرانی که انحصار قدرت و سیستم استبدادی را داشت جز با سرکوب و شکست نظامی دولت مادی که مبتنی بر دموکراسی عشیرتی بود، شکل نگرفت. اساس اساطیر ایرانی حامل خاطرات مبارزه با کُردها و تسخیر سرزمین آن‌ها بوده است. فرهنگ ایرانی چیزی جز مصادره‌ی فرهنگ باستانی کُردها و رنگ و لعاب ایرانی/زرتشتی دادن به آن نیست. زبان فارسی نیز در جشن پیروزی داریوش پارسی بر فره‌ورتیش مادی، برای نگارش کتیبه‌ی بیستون و حفظ خاطره‌ی شکست مادها از پارس‌ها، یك شبه به دستور داریوش توسط کاتبان عیلامی و بابلی به وجود آمد. دولت/امپراطوری ایرانی نیز دولتی تك – قومی برای حفظ منافع قومی/طبقاتی خود در مقابل کُردها و سایر اقوام است. همان‌طور که عقل‌سیاسی ایران بر مبنای نفی هویت‌خواهی کُردها تکوین یافت، شمشیر ایرانی/پارسی نیز با نفی و کشتار مادها تثبیت شد. گسترش ایران زمین، محدود شدن کُرد زمین بود. نهال نوپای ایرانیان مهاجر با خون کُردان آبیاری شد. طلوع ایرانیان منجر به غروب کُردها شد. همان‌طور که طلوع خورشید، غروب میترا بود. دلیل استبداد تاریخی ایران‌زمین و شکل‌گیری اسطوره‌های قوی شاه‌پرستی که به اندیشه‌ی ایرانشهری مشهور است، یك چیز است. سلطه‌ی نامشروع قوم پارسی بر سایر اقوام که برای توجیه سلطه‌ی خود اساطیر شاه‌پرستی قوی تولید کرده است، که دیگر اقوام تاراج‌گر مغول و عرب و ترك نیز که چون خود پارس‌ها غارت‌گر و نامشروع بودند، به این اساطیر پناه بردند که آن را ایران کثیرالملل و فرهنگ چندقومیتی می‌نامند.

Do Not Distribution

طرحی از نظریه‌ی دولت در خاورمیانه
مقایسه صورت سه دولت ایرانی /زرتشتی، عربی / اسلامی و کردی /میترایی

مقدمه

کنش سیاسی دولت بر مبنای عقل سیاسی ملت است. بدون مفهوم‌سازی دولت، امکان طرح ریزی سیاسی آن نیست. مفهوم‌سازی دولت در میان هر ملتی باید بر مبنای ناخودآگاه سیاسی و هویت تاریخی آن ملت باشد. ملتی که فاقد ناخوداگاه سیاسی و هویت مستقل ملی باشد امکان پردازش مفهومی دولت را ندارد و امتناع مفهومی دولت، دلیل اصلی امتناع سیاسی آن است. چون هویت و تاریخ کُرد زیر سلطه‌ی عقل سیاسی ایرانی/اسلامی بوده است، جنبش‌های سیاسی کُرد به جای جنبش‌های استقلال طلبانه و گرایش به سمت دولت کُردی با کنش سیاسی، به سمت همکاری با دولت‌های مسلط بر خود، با گدایی سیاسی تمایل داشته‌اند. تا هویت و تاریخ کُرد از زیر گرد و غبار و سلطه‌ی فکری/تاریخی ایرانی و اسلامی بیرون کشیده نشود، امکان مفهوم‌سازی دولت کُردی، ممتنع و امتناع مفهومی، به امتناع سیاسی آن می‌انجامد. آن‌چه در این فصل در پی پردازش آن هستیم، مقایسه‌ی سه دولت ایرانی، عربی و کُردی است که همبسته-ی سه دین زرتشت، اسلام و میترا و ریشه در تصور هر قوم از آیین و دین آنان دارد. قوم پارس در نتیجه‌ی عطش ثروت‌های مادها، و قوم عرب در نتیجه‌ی عطش ثروت‌های قیصر/کسری، به فتح/غارت ثروت‌ها پرداختند، در نتیجه‌ی تاراج ثروت‌های اقوام مغلوب، به طبقه‌ی برتر تبدیل شدند. سپس برای حفظ سلطه و تداوم تاراج‌های بیشتر، نهاد سلسله مراتبی دولت (خلافت/امپراتوری) را تشکیل و از ایدئولوژی دین، (زرتشت/اسلام)، برای مشروعیت بخشیدن به تاراج/فتح، در قالب مفاهیم مقدس غنیمت، زکات، جزیه، مالیات، جهاد و... استفاده کردند. بنابراین، نیروی تولید اقوام پارس/عرب، غارت/فتح است و دولت (خلافت اسلامی/امپراتوری ایرانی) و دین (اسلام/زرتشت)، بازتاب یا ابزار قوم/طبقه‌ی صاحب نیروی تولید (غارت)، یعنی عرب/پارس است. تقدیر این دولت‌ها (خلافت/امپراطوری) دولت تك قومیتی عرب/پارس است و توسعه طلبی دولت‌های ایرانی و عربی مشروعیت خود را از دین آن‌ها یعنی زرتشت و اسلام گرفته است. اما دولت کُردی از مادها و به شکل ناقص‌تری در جمهوری کُردستان (شرق کردستان) و دموکراسی توافقی باشور (جنوب کردستان) و قرارداد کانتون‌ها (غرب کردستان)، نه در نتیجه‌ی عطش ثروت‌های دیگری، بلکه نتیجه‌ی قرارداد اجتماعی برای اجرای عدالت و دفع فتح/غارت خارجی بود. آیین کُردها برخلاف اسلام و زرتشت، میترا به معنای پیمان contract بود (Schmidt,2006)، بنابراین، نیازی به دولت قدرتمند، برای غارت و مشروعیت دادن به آن نداشته است، به همین‌دلیل کُردها در تاریخ نه صاحب امپراطوری بزرگی بودند نه دین مقدس. هم‌چنین نیازی به خدای متافیزیکی برای مشروعیت دهی نداشتند، چون نظم سیاسی مبنی بر توافق و مقبولیت بود. مقایسه‌ی دولت/دینِ ایرانی/زرتشتی و عربی/اسلامی با دولت/دینِ کُردی/میترایی، مقایسه‌ی نمونه‌ی آرمانی الگوی

Do Not Distribution

فتح با الگوی قرارداد است. نتیجه‌ی منطقی الگوی فتح، رابطه‌ی «چوپان/گله» است. نتیجه‌ی منطقی الگوی قرارداد هم دموکراسی بدوی است. ادیان زرتشت و اسلام با مشروعیت بخشیدن به نیروی تولید غارت و چپاول و فتح سرزمین‌های دیگری با مفاهیم دینی چون جهاد، غنیمت و... زمینه‌ی دولت‌های اقتدار طلب و متجاوز ایرانی و عربی (امپراطوری و خلافت) را فراهم آوردند، اما آیین مادها/کُردها با مقدس کردن مفهوم پیمان contract و عدم تجاوز، زمینه‌ی دولتی مبنی بر قرارداد اجتماعی که هدف آن نه یورش و جهاد، بلکه دفاع و همزیستی است را فراهم آورد. نتیجه‌ی امروزی مفهوم دولت عربی، داعش و بعث است، نتیجه امروزی مفهوم دولت ایرانی، جمهوری اسلامی است و نتیجه‌ی ناخودآگاه مفهوم شکوفا نشده‌ی دولت کُردی، جمهوری کردستان (شرق کردستان) و دموکراسی باشور (جنوب کردستان) و قرارداد روژآوا (غرب کردستان) است.

دولت در شکل‌های گوناگونی تبلور عینی یافته است و شکل عینی دولت، نشئت گرفته از روح و آین هر ملتی است. تفاوت دولت کُردی با ایرانی و عربی ناشی از تفاوت روح و آیین این سه قوم است که سعی در طبقه‌بندی و مفهوم‌سازی هر کدام از آن‌ها را داریم.

«انگلس» سه شکل عمده‌ی پیدایش دولت را آتنی، یعنی دولت طبقاتی، رومی، یعنی غلبه‌ی اشراف بر جامعه و ژرمنی یعنی فتح سرزمین‌ها قالب‌بندی می‌کند (علمداری، ۱۳۸۵: ۱۹۳). ایران و اعراب را می‌توان ابتدا شکل ژرمنی و سپس رومی نامید. یعنی دولت ایرانی اساساً بر مبنای الگوی فتح و عطش ثروت‌های مادی/کُردی، و دولت عربی بر مبنای الگوی فتح و عطش ثروت‌های ایرانی/کسری و رومی/قیصر بود. بعد دو قوم حاکم، در نتیجه‌ی غارت ثروت‌های اقوام مغلوب، طبقه‌ی برتر و اشراف تمدن ایرانی/اسلامی شدند. الگوی دیگری که نه به عنوان واقعیت، بلکه مفهومی از واقعیت، بخواهیم مطرح کنیم، الگوی قرارداد است که همان‌طور که در ادامه خواهد آمد، ظاهراً نمونه‌های ناقص آن را می‌توان در دولت کُردی، از حکمیت و انتخاب عمومی دیااکو تا دموکراسی توافقی باشور و کانتون‌های امروزی روژآوا، انتزاع کرد. بنابراین، الگوی دو دولت ایرانی/عربی فتح، و الگوی دولت کُردی قرارداد یا پیمان contract است. دولت‌های بزرگ تاریخی خاورمیانه (امپراتوری/خلافت) اگر چه نهایتاً در خدمت نیروی تولید و منافع قومی بودند و شکاف‌های قومی را مشروعیت می‌بخشند، اما از بدو تکوین خویش در فرهنگ آن قوم و درک آیینی آنان ریشه دارد و دین و دولت به هم وابسته هستند.

نتیجه‌ی منطقی دولت/امپراتوری ایرانی/زرتشتی و دولت/خلافت اسلامی/عربی، طبقاتی شدن جامعه و سلسله مراتب شدید است، که قوم برتر عرب/پارس، در رأس هرم و طبقه‌ی برتر، و اقوام مغلوب که فاقد دولت هستند در پایین هرم و طبقه‌ی تحتانی خواهند شد که وظیفه‌ی دولت (خلافت/امپراتوری)، حفظ این سلسله مراتب از عصیان اقوام مغلوب است، که قوم غالب در رأس آن قرار گرفته و رهبری را بر عهده دارد. وظیفه‌ی ایدئولوژی (دین در گذشته و اسلام سیاسی امروز)، نیز مشروعیت دادن به سلطه‌ی قوم/طبقه‌ی برتر و حفظ نظم سلسله مراتبی است که اقوام مغلوب شورشگر را با مفاهیمی چون کافر، اهریمن، شرك، تجزیه‌طلب، عامل بیگانه و...

Do Not Distribution

سرکوب کنند و سلطه را بـا مفـاهیم، امـت اسـلامی، ملـت ایرانـی، وحـدت دینـی/ملـی، اسلام/زرتشت، ملت/دولت چندقومیتی، برابری و... توجیه کنند. بنابراین، اصـل دولـت‌هـای عربی/ایرانی، از قریش تا داعش، از کوروش تا رضاشاه، نیروی تولید غارت دیگر اقوام و فتح سرزمینشان است. لازمه‌ی فتح هم قدرت نظامی و ایدئولوژی مشروعیت بخش است، که دولـت قدرت اجرایی/نظامی و دین ابزار هژمونیك و مشروعیت بخش آن است. ادیان زرتشت و اسـلام با مقدس کردن خشونت و کافر خواندن مخالفان، زمینه‌ی دولت‌های توسعه طلب ایرانی/عربی را فراهم کردند. اما دولت/قرارداد کُردی از مادها تا اقلیم و کانتون‌ها، نه در پی غارت/فتح، بلکه حفظ خود از غارت و تسلط دیگران می‌باشد، که در نتیجه‌ی توافق قبایل/احزاب، شکل می‌گیرد و چون هدف غارت منابع و فتح سرزمین دیگر اقوام نیست، نیازی هم به قدرت‌نظـامی سلـسله مراتبی و ایدئولوژی توتالیتر نداشته است. این است راز این که کُردها در تـاریخ نـه صـاحب امپراتوری‌های کشورگشا/غارتگری چون ساسانیان و عباسیان بوده‌اند و نه صاحب دین جهـانی اسلام/زرتشت، چون هدف تسخیر جهان را نداشته‌اند و فرهنگ دینی آنان نه ادیانی مانند اسلام و زرتشت که قصد تسخیر جهان و هدایت جهانیان به دین خویش را داشته باشـد، بلکـه آیـین میترا است که به معنی پیمان و قرارداد اجتماعی است.

دولت در غرب ناشی از مناسبات طبقاتی بوده است. اگر چه مناسبات طبقاتی به همان شیوه-ی غرب در شرق به وجود نیامد، ولی تضاد منافع و ساخت دولـت بـه عنـوان ابـزار قـدرت نگهداری منافع گروهی ممتاز در جامعه، پدیده‌ای جهانـشمول در طـول تـاریخ بـوده اسـت (علمداری، ۱۳۸۰: ۱۵۲). چه در شرق چه در غـرب نخـستین دولـت در تبـدیل خادمـان بـه مخدومان به وجود آمده است (خنجی به نقل از علمداری، ۱۳۸۰: ۱۵۲). همه‌ی تئـوری‌هـای مختلفی که درباره‌ی پیدایش دولت ارائه شده است، آن را نتیجه‌ی تضاد و جنگ و سلطه‌جـویی دانسته‌اند (علمداری، همان: ۱۹۶)، با این تفاوت که در غرب، مثلاً در یونـان باسـتان، دولـت کاملاً طبقاتی و نتیجه‌ی تضاد منافع طبقاتی درون یك گروه فرهنگی که امروزه آن را ملت می-نامیم، تکوین یافت. در بین النهرین و مصر هم دولـت هیـدرولیك، مـازاد همـان مجموعـه‌ی فرهنگی خود را تاراج می‌کرد. اما در ایران باستان و اعراب، – نه رودهای بزرگ نیل و فـرات بود که نظریه‌ی هیدرولیك و کم آبی جوابگو باشد و نه تضاد طبقاتی– دولـت نـه در نتیجـه‌ی تضاد منافع طبقاتی داخل قوم، بلکه در نتیجه‌ی تضاد قومیتی ما بین قوم پارس/عـرب و سـایر اقوام شکل گرفت، که در نتیجه‌ی غارت‌ها، قوم غالب به طبقه‌ی برتر نیز تبـدیل شـد و دولـت ابزار قدرت نگهداری منافع قوم/طبقه‌ی غالب شد.

بنابراین، به نظر نمی‌رسد رابطه‌ی انسان با طبیعت ریشه‌ی شکل‌گیـری دولـت ایرانـی/عربـی باشد. تئوری‌های کم آبی، استبداد شرقی و... توان تحلیل تکوین دولـت در ایـران باسـتان را ندارند، اگر هم طبیعت دستی در تکوین دولت داشته است به صورت غیر مستقیم بـوده اسـت. آن‌چه مسلم است تئوری تضاد طبقاتی نیز جوابگوی تکوین دولت در ایران نیست. چون هـیچ-گاه طبقات مستقل از دولت و مالکیت خصوصی پایدار که لازمه‌ی تشکیل طبقه اسـت، وجـود نداشته است، چون دولت ابزار یا نماینده‌ی منافع طبقه‌ای خاص نبوده است، برخی از محققـان (کاتوزیان)، به اشتباه نظریه‌ی دولت فراطبقاتی و فراجامعه را طرح و از تـضاد دولـت و ملـت

Do Not Distribution

می گویند. در حالی که دولت هیچ‌گاه ماوراء جامعه نبوده است و البته طبقاتی هم نبوده است، اما طبقاتی نبودن، به این معنی نیست که دولت هیچ پایگاه اجتماعی نداشته و ماوراء جامعه بوده است، بلکه قومی و دولت‌های ایرانی/عربی، دولت تك-قومیتی پارس/عرب بوده‌اند و تضاد هم نه تضاد دولت و ملت، بلکه تضاد دولت تك-قومیتی با دیگر اقوام بی دولت است، که در ایران، از کمبوجیه (شورش گئوماتا/فره‌ورتیش) تا مشروطه (سمکو/خزعل و...)، به محض ضعف قدرت مرکزی قوم مسلط، اقوام بی دولت دست به عصیان و شورش زده‌اند. در اسلام نیز از پیامبر (جنگ‌های رده) تا صدام (شورش کُردها)، به محض ضعف قدرت مرکزی، اقوام مغلوب برای رهایی دست به شورش زده‌اند، که فقط با قدرت نظامی و خشونت امکان حفظ دولت و مطیع ساختن اقوام/قبایل را به دست آورده‌اند. ابوبکر صدیق مخالفان سلطه‌ی قریش را به اسم مرتد (ایدئولوژی دین اسلام)، و با جنگ مطیع ساخت. داریوش با قدرت نظامی گارد جاویدان و اسم اهریمن/دروغ (ایدئولوژی زرتشت)، مخالفان سلطه‌ی پارس را مطیع ساخت و رضاخان نیز به اسم یاغیگری و عوامل امپریالیسم با قدرت نظامی قزاق‌ها با توجیه ایران چند قومیتی (ایدئولوژی ناسیونالیسم)، سلطه‌ی دوباره‌ی قوم پارس را حاکم و دولت مدرن پارسی را برساخت. در این فصل چون برآیند سیاسی کل کتاب را در قالب مفاهیم انتزاع می‌کنیم، ناگزیر برخی مطالب تکرار خواهد شد.

Do Not Distribution

دولت /امپراطوری ایرانی /زرتشتی

کوروش خود را برگزیده از طرف خدا/اهـورامزدا، بـرای دسـت یـافتن بـه گـنج‌هـای اکباتان/ماد و سلطه‌ی پارس بر ماد می‌دانست. مادها صاحب پادشاهی و پارس‌ها قبایل بـدوی و پراکنده بودند. لازمه‌ی دست یافتن به گنج‌های اکباتان، شکست پادشاهی ماد بـود و لازمـه‌ی شکست مادها تـشکیل امپراتـوری پارسـی بـود و لازمـه‌ی تـشکیل امپراتـوری قدرتمنـد پارسی/هخامنشی، ایدئولوژی توتالیتر و مشروعیت بخش بود که اساطیر آریایی و دین زرتشت آن را فراهم آوردند. بنابراین زیربنای تمدن ایرانی، غارت اکباتان و فتح سرزمین مادها بـود. اکنون به اثبات آن می‌پردازیم:

همان‌طور که دلیل بعثت و ظهور اسلام از زبان پیامبر اسلام (ادامه...)، عطـش ثـروت‌هـا و تاراج گنج‌های قیصر و کسری بود، دلیل شورش پارس‌ها، نیز عطش ثروت‌های ماد بود. بنـابر نظر هرودت، علت اصلی شورش پارسیان بر ضد مادها و طمع اصلی کوروش برای تصرف مـاد؛ ظاهراً این بود که پارس‌ها در عطش ثـروت مـاد مـی‌سـوختند (هـرودت، ۱۳۸۷: ۹۹-۱۰۰. بریان، ۱۳۸۵، ۲۳). مادها صاحب پادشاهی قدرتمند و پارس‌ها قبایل پراکنده‌ی نیمـه وحـشی بودند که بقای خود را مدیون دامداری و زندگی سخت صـحرا و دشـت بودنـد، طبـق گفتـه کتسیاس قبیله‌ی هخامنشی کوروش بُزچران بودند. طبق روایت هرودت: «کوروش در این فکر بود که چگونه ایرانیان را بشوراند. بعد از فکر زیاد مجمعی از ایرانیان را فراهم ساحت و گفـت بروید و هر کدام داس خود را بیاورید... کوورش به هرکدام دستور داد قطعه زمینی کـه پـر از خار و تیغ انباشته بود پاك کنند... روز دیگر کوروش تمام اغنام پدر خود را از گوسفند و گاو و... کشت و مهیا کرد تا ضیافتی به تمام سپاهیان ایرانی بدهد، با شراب و خوش گذرانی... بعد از پایان مهمانی از آن‌ها پرسید کدام یك را بهتر خوش آمدید. ایشان در جواب گفتند: تفـاوت بین آن دو بسیار بود دیروز جز سختی ثمری نداشـت و امـروز سراسـر خوشـی بـوده اسـت. کوروش منظور خود را صریح بیان کرد و گفت اکنون وضعیت شما این است، اگر حـرف مـرا گوش کنید از نعمات و هزاران لذات دیگر برخوردار می‌شوید و هرگز گرفتار رنج و بنـدگی نمی‌شوید و اگر گوش ندهید، خودتان را برای رنج و زحمات فراوان مانند کار دیروز آمـاده سازید... من از طرف پروردگار مأمور آزادی شما هستم، شما به هیچ وجه از مادهـا پـست‌تـر نیستید، لذا بی درنگ بر ضد آستیاگ شورش کنید» (هرودت، ۱۳۸۷، ۹۹-۱۰۰). پس از سـه سال جنگ و ستیز که کوروش موفق به شکست آستیاگ و مادها گردید، کـوروش اکباتـان را غارت و تمامی ثروت‌های آن را به پاسارگاد انتقاد داد (گرشویج، همـان، ۶۴۴. دیـاکونوف، ۱۳۸۸: ۳۹۰).

بنابراین، توافقی بین کوروش و اشراف و قبایل پارسی با واسطه‌ی پدر کوروش (کمبوجیه) صورت گرفت، که مفاد آن پذیرش رهبری کوروش از طرف اشـراف، و غـارت/فـتح مـاد و سرزمین‌های دیگر و دادن اموال و زمین‌های تصرف شده به اشراف پارسی است. پدر کـوورش، کمبوجیه به ایرانیان می‌گوید که به منظور تـأمین خیـر و برکـت طـرفین، کـوروش بایـد از اشراف/پارس دفاع کند و اشراف از کوروش، که شرایط این توافق طبق گفته‌ی گزنفون حتـی

Do Not Distribution

در زمان وی نیز وجود داشته است. (گزنفون، کریمی، ۲۷). اتحاد کیخسرو با پهلوانان – امرای محلی– بر علیه افراسیاب تورانی، بازتابی از اتحاد کوروش با اشراف پارسی بر ضد ماد است (پیرنیا، ۱۳۸۳: ۱۳۲). از جمله‌ی این امتیازات اشراف قبیله‌ای در زمان کوروش: «پادشاه حق دارد که فقط از محیط دختران هفت دسته‌ی اشراف قبیله‌ای ازدواج نماید، نمایندگان این قبایل حق دارند بدون هیچ گونه مانع و رادعی به حضور پادشاه بیایند و در ایالات خود سمت حاکم موروثی را داشته باشند. حق دارند که کلاه ویژه بر سر گذارند. پادشاه باید توصیه‌های این اشراف را مورد توجه قرار دهد، و اشراف نیز کوروش را از نظر نیروی نظامی پشتیبانی کنند و کوروش اموال و سرزمین‌های فتح شده را مُلك شخصی اشراف پارسی کند» (داندامایف، ۱۳۸۶، ۲۲۵). «بین کوروش و اشراف سازش‌هایی وجود داشت که از جمله شرایط آن پادشاهی کوروش و حفظ امتیازات آن طبقه‌ی ممتاز بود. کوروش خود یکی از شاهزادگان قبیله و نماینده‌ی قبایل بود، زیرا خاندان هخامنشیان یکی از هفت قبایل مشهور به شمار می-رفت» (داندامایف، همان، ۲۲۵–۲۶).

سیاست بنیان گذاری امپراطوری با مقاصد اشراف قبیله‌ای سازگاری داشت (ویسهوفر، ۱۳۸۹، ۷۰). کوروش و اشراف برای غنایم در صدد کشورگشایی بودند (رضایی، ۱۳۸۴، ۳۰۹). توافق اشراف با کوروش‌شاه در زمان پادشاهان بعدی از جمله داریوش نیز ادامه یافت. «در پادشاهی داریوش بخشی از بهترین زمین‌های ملت‌های مغلوب را ستانیدند و به مالکیت موروثی اعضای شاهی و نمایندگان اشراف پارسی در آوردند و مالکان این زمین‌ها از پرداخت خراج معاف بودند» (ایوانف، ۱۳۵۹: ۸۵). داریوش پس از آن که توانست ده‌ها ملت یاغی را سرجای خود نشاند، امتیازات اشراف قبیله را باز پس گرفت و این امتیازات تا آخرین لحظات سلطه‌ی هخامنشیان باقی ماند (هینتس، ۱۳۸۶: ۲۹۸). همان‌طور که افلاطون گفته است: داریوش قلمرو سلطنت را به هفت قسمت بین همدستان خود در قتل سمردیس تقسیم نمود (همان:۲۹۸). تا پایان هخامنشیان تمامی مناصب عالی لشکری و کشوری در دست اشراف قبیله‌ای بود، چه در ایران و چه خارج از ایران (همان:۲۹۹). سلطه و اقتدار اشراف قبیله‌ای در دستگاه اداری کشورهای مغلوب موجب نهب و غارت اموال و تضعیف قوای تولیدی کشورهای مزبور بود (همان:۲۹۹–۳۰۰). تا پایان هخامنشیان روابط و مناسبات قبیله‌ای به قدرت خود باقی ماند و از لحظه‌ی تأسیس هخامنشیان تا آخرین ساعات حیات این سلسله، همواره ارتش آن حکومت در حال اردوکشی (فتح/غارت، قادری) بوده است (همان:۳۰۰). بنابراین، در نتیجه‌ی برتری نظامی قوم پارس و تارایج مازاد و انباشت ثروت‌های ماد و سایر متصرفات، قوم پارس به طبقه‌ی برتر و قوم ماد در نتیجه‌ی ضعف اقتصادی متحمل شده از سوی پارس‌ها، به طبقه‌ی ضعیف‌تر و برده مبدل شد، چون مادها در کتیبه‌های هخامنشی (آپادانا) به عنوان خراج‌گذار معرفی شده‌اند (یونگ ، ۱۳۸۵: ۹۰)، در حالی که پارس‌ها چون ملت فرمانروا بودند، از مالیات معاف بودند (ایوانف، ۱۳۵۸: ۸۸. کوك، ۱۳۸۳: ۸۶). کوروش، همانند محمد، قبایل پارسی را تحت رهبری قبیله‌ی هخامنشیان متحد و نیروی تخریب و غارت آنان را متوجه مادها کرد. تسلط نیزه‌های پارسی بر سایر اقوام عامل تصرف غنیمت و تصرف سرزمین می‌شود. طبقه‌ی حاکم، یعنی حکومت‌گران و وابستگان آنها، با تاراج ثروت جامعه آن

Do Not Distribution

را صرف کاخ‌ها و معابد و هزینه‌ی لشکرکشی می‌کردند (علمداری، ۱۳۸۰ :۱۵۷). طبقه‌ی نظامیان پارسی با تصرف سرزمین‌های سایر اقوام، زمین‌های آنان را نیز تصرف و پادشاه به پاس زحمت‌های نظامی آنان، سرزمین سایر ملل را ملك شخصی نظامیان می‌کرد، «الواح گِلی بابلی، پارسیانی را به ما معرفی می‌کنند که دارای تیول و املاك زیاد بودند، در نیمه‌ی غربی تمام املاك در دست اشرافیت پارسی است، اما در شرق معلوم نیست که آیا بومی هستند یا پارسی، التهایم، بیکرمن، یونگ و فرای نظریه‌ی دوم (پارس‌ها) را قبول دارند» (کوك، گرشویچ، ۱۳۸۷: ۳۳۵: ۲)

اگر خلافت اسلامی به اسم ائمه من القریش و صحابی و نزدیك به پیامبر در انحصار اعراب و قبیله‌ی قریش بود، دولت ایرانی نیز به اسم نژاد برتر آریا/پارس، و دین مقدس زرتشت در انحصار پارس‌ها بود. واژه‌ی آریا هم به معنای قومی در مقابل اقوام بومی و هم به معنای اصیل و طبقاتی در مقابل طبقات فروتر که همان اقوام بومی زیر سلطه بودند به کار می‌رفت.

بنابراین، کوروش خود را برگزیده‌ی خدا برای تاراج اکباتان و سروری پارس بر ماد می‌دانست. این همان الگوی چوپان/گله‌ای است که فوکو به آن اشاره دارد. کوروش و پیامبر خود را برگزیده از طرف خدا برای رهایی قوم خود و مانند چوپان، وعده‌ی زمین و غنیمت را به گله می‌دهد. «کوروش همواره عادت به گفتن این کلمات داشت که یك پادشاه خوب هیچ‌گونه تفاوتی با یك چوپان قابل ندارد. همان‌قدر چوپان از گله‌های خود فایده می‌برد که از آن‌ها مواظبت کند، شاه هم از طرف زیردستان خود اطاعت می‌بیند، که سعادت ایشان را فراهم نماید (گزنفون، کریمی، ۲۵۸). اندیشمندان اسلامی نیز مانند غزالی و نظام الملك بارها رابطه‌ی شاه/رعیت را به چوپان/گله تشبیه کرده‌اند. همان‌طور که چوپان باید به فکر گله‌ی خویش باشد از گله/رعیت هم انتظار اطاعت مطلق می‌رود.

دولت ایرانی، دولت تك-قومیتی پارس و در انحصار قوم پارس بود. خشترپاون‌های کوروش و کمبوجیه بدون استثناء از خانواده‌های پارسی برخاسته‌اند (بریان، ۱۳۸۰: ۱۲۶). «تمامی ساتراپ‌های هخامنشی پارسی بودند. پانزده افسر داریوش نیز همگی پارسی و از چهل افسر رده بالا همگی پارسی بودند. حکومت هخامنشی به موضوعی خانوادگی تبدیل شده بود که از اقوام نزدیك و فامیل استفاده می‌کردند» (کوك، ۱۳۸۷، ۳۳۴). «در امپراطوری جدید (پارسی) دولت جدید به لحاظ قومی و اجتماعی، گروه برتر جدید حضور داشتند... و شخصیت‌های برجسته‌ی محلی فقط دستیار این گروه بودند. ما این گروه را قوم- طبقه‌ی مسلط می‌نامیم و بیشتری اعضای این قوم- طبقه را نمایندگان خاندان‌های اشراف پارسی تشکیل می‌دادند، حتی قضات سلطنتی هم پارسی بودند» (بریان، همان، ۱۲۶-۱۲۷). داریوش شاه می‌گوید: «... سپاه پارسی را نگه دار...»، «داریوش شاه، شاهنشاه پارس». داریوش پایه‌ی دولت خود را بر اصل نجبای پارسی و قوم پارس گذاشت (همان:۸۱).

همانند اسلام دین زرتشت نیز در خدمت سلطه‌ی پارسی بود. حتی امکان حضور و یا توافق زرتشت با کوروش و اشراف وجود دارد. «کوروش می‌توانست سری هم به پیامبر خود زرتشت در کاشمر زده باشد، که در آن زمان آوازه داشت» (هینتس، ۱۳۸۶، ۹۳)، چون دین زرتشت بنیاد مشروعیت امپراطوری هخامنشیان با مفاهیم فره‌ایزدی و نظم کیهانی را فراهم و مشروعیت

Do Not Distribution

کشتار و حذف مخالفان را با مفاهیم اژی‌دهاك، دیو و اهریمن تأمین کرد. پالیارو معتقد است که اصول اخلاقی زرتشتی، ستون فقرات مفهوم ایرانی سلطنت بوده است، یعنی عاملی مذهبی و نوعی احیاء اخلاقی که به آتش توسعه طلبی هخامنشیان نخستین دامن می‌زد (پالیارو به نقل از نیولی، ۱۳۸۱، ۱۶). گوتشمید نیز اشاره دارد که زرتشتی‌گری چنان نیروی زندگی به امپراطوری هخامنشی بخشیده بود که بیشترین مقاومت به اسکندر در سرزمین زرتشت بود (نیولی، همان، ۱۷). مغان زرتشتی نیز در دربار کوروش و کمبوجیه احترام خاصی یافتند (دیاکونوف، همان، ۱۷۵). مغان زرتشتی همانند فقیهان اسلامی، شاهان پارس را نماینده‌ی خدا و دارای فره‌ایزدی (ظل السلطان) و نظم سیاسی را در ادامه‌ی نظم کیهانی و شاهنشاه را قرینه‌ی زمینی اهورامزدا می‌دانستند، که مخالفان سلطه و استبداد قومی پارس، به اسم اهریمن، دیو، آژی‌دهاك/ضحاك و دروغ طرد و سرکوب می‌شدند.

برای مثال اهریمن زرتشت همان میترای مادی است. رسالت اصلی میترا کشتن گاو مقدس بوده است (زنر، لومل، بیانگی در کلوسکا، ۱۳۸۵، ۴۸).در گات‌ها، این اهریمن است که گاو مقدس را می‌کشد (بویس، ۱۳۸۱: ۵۰. زنر در بیانگی، ۱۳۸۵: ۴۸. هینلز، ۱۳۸۵: ۱۲۸). دیوهای وندیداد خطاب به مادها و خدایان مادی است. (ویدن گرن، ۱۳۷۷: ۱۶۷). فصلی از وندیداد فهرستی از مکان‌های نجس را نام می‌برد که ماد یکی از مکان‌های نجس است و پارس را پاك و دور از اهریمن دانسته‌اند (رضی، ۱۳۸۵: ۶۶). «در وندیداد خدایان مادهای باستان را در شمار اهریمنان آورده‌اند» (همان:۱۰۳). یعنی قدرت ایرانی از طریق حقیقت زرتشتی سلطه‌ی خود را توجیه و درونی می‌کرد، همان‌طور که از زبان مارکس بیان کردیم، این متن‌ها فاقد هرگونه عمقی، و ابزار هژمونیك سلطه‌ی پارس‌ها بر ضد مادها/کُردها بود، که خود را مطابق راستی و نیکی و مخالفان سیاسی را اهریمن و دیو و ضحاك می‌دانستند، همانند امروز که مخالفان سیاسی را فتنه، مفسد فی الأرض، عامل امپریالیسم و... می‌دانند.

همانند قاتلوا فی سبیل‌الله و جاهدو فی سبیل‌الله اسلام، «جنگ‌های مقدس در متون مقدس دین زرتشتی مشی خشونت‌آمیز به چشم می‌خورد... تنها با تبرزین بکش (یسنا ۳۱ بند ۱۸) ... ایمانی که تبرزین را خوب به خدمت می‌گیرد (یسنا ۱۲ بند ۹) پس از توفیقی خاص در پادشاهی ایران، زرتشت به سیاست تبلیغ نظامی در جهت منافع ملت و دین خود، و جنگ علیه ملت‌های همسایه شد (هیوم، دهباشی، ۱۳۸۲، ۲۴۸). در چشم اهورامزدا، کفار را باید با سلاح نابود کرد (یسنا ۳۱/۱۸) و کسی که به کافر با زبان و یا اندیشه و یا دست بدی کند، به میل اهورامزدا عمل کرده است (یسنا ۲ /۳۳). زرتشت ادعای راندن مخالفین را دارد «مبادا کسی از شما به گفتار دروغ پرست گوش فرا دهد. چه آن سیاهکار، به خانمان، روستا و کشور، ویرانی و تباهی رساند. هان ای مردم، ساز نبرد کنید و (دروغ‌پرستان) را با جنگ و ستیز از مرز و بوم برانید» (گات‌ها: یسنا هات ۳۱ بند ۱۸). با توجه به ارتباط دانش/دین با قدرت پارسی، منظور از دروغ و اهریمن مخالفان سیاست و سلطه‌ی پارسی بودند و پاك‌دینان همان حاکمانی که متن‌های دینی را پردازش می‌کردند.

«مزدیسنا دین بهی را به درختی تشبیه، که چهار شاخه‌ی آن چهار طبقه‌ی اجتماعی... بر بالای همه‌ی آن‌ها، شاه شاهان ایستاده است. کامل‌ترین نمونه‌ی دین زرتشت، پیروی دین از

Do Not Distribution

دولت است. دین و دولت به هم وابسته و مظهر و تاج هر دو، شاه شاهان است. شاه ایرانی هم پاسدار عدالت و نظم است، هم دین و حقیقت» (زنر، همان، ۸۸). بنابراین، اساس نظم و عدالت زرتشتی «اشه» می‌باشد که به طور سلسله مراتبی و تثبیت طبقات و اتحاد دین و دولت است. به عبارت دیگر، دین و دولت ابزار سلطه‌ی طبقات برتر که همان قوم غالب پارس است، بود.

اعتدال/عدالت در اندیشه‌ی اسلام و ایران، برخلاف اندیشه‌ی مدرن نه برابری، بلکه ضد برابری و حفظ سلسله مراتب اجتماعی/طبقاتی است، که شاه/خلیفه در رأس آن قرار دارد. در سیاست‌نامه‌ی عدالت توجه به تغلب یا سلطه سیاسی است نه فضیلت و سعادت (همان:۱۹). عدالت/داد در ایران به معنی عدالت امروزی نیست، بلکه قانون ایزدی است (ثاقب فر، ۱۳۷۷: ۱۶۸).منظور از اشه یا راستی در عقل سیاسی ایران نه راست‌گویی، بلکه سامان و نظام هستی آفرینش است (همان:۲۴۴). نیبرگ و دوشن‌گیمن راستی را قانون کیهانی و نظم جهانی می‌دانند. نظم آسمانی الگوی نظم زمینی است و نهادهای اجتماعی و سیاسی تحقق مادی مینوهای آسمانی و دینی است (همان:۲۴۵). شاهنشاه قرینه‌ی زمینی اهورامزدا، و هفت طبقه‌ی اشراف نمادی از هفت فرشته دستیار اهورا در نظم کیهانی است، عصیان در مقابل شاهنشاه عصیان در مقابل اهورامزدا و نظم کیهانی است، به همین دلیل شاهنشاه خواهان اطاعت مطلق پیروان است. در نامه‌ی تنسر هیچ خصلت و فضیلتی عظیم‌تر از آن نداریم که همیشه درخدمت شاهان خضوع و خشوع نماییم (همان:۴۴). همچنین می‌نویسد: «در دنیا کاری بدتر از این نیست که زیر دستان را به جای زبردستان بگمارند» (نامه‌ی تنسر به نقل از باقری، ۱۳۷۸: ۲۰۷). در واقع منظور از اعتدال و عدالت در اندیشه‌ی ایرانشهری، نظم طبقاتی است که قوم- طبقه‌ی برتر در رأس آن است.

بنابراین، زیربنا و اصل دولت ایرانی/پارسی غارت اموال و فتح سرزمین است، که برای رسیدن به آن توافقی میان کوروش به عنوان رهبر و فرستاده‌ی خدا و قبایل پارسی به عنوان جیره‌خواران و اشراف صورت گرفت. پذیرش رهبری کوروش از طرف قبایل و بخشیدن متصرفات به عنوان ملك شخصی به قبایل، که برای مشروعیت غارت و کشتار مردمان اقوام مغلوب و فتح سرزمینشان، توافق نانوشته‌ای هم با زرتشت و مغان زرتشتی صورت گرفت. زرتشت و کوروش دشمن مشترکی داشتند: دشمن زرتشت آیین میترای مادها بود و دشمن کوروش، پادشاهی و سلطه‌ی مادها بود. دشمن مشترك باعث اتحاد دین زرتشت و رهبری و قدرت نظامی کوروش و قبایل پارسی شد. کوروش و قبایل فتح و کشتار می‌کردند، زرتشت نیز با اهریمن کردن میترا، و اژدها کردن آستیاگ، به آن مشروعیت می‌داد. بنابراین، عقل سیاسی ایران برآیندی از منافع قبایل پارسی (تاراج و غارت)، اشراف پارس (حفظ اشرافیت با فرماندهی نظامی و ساتراپ‌های ایالت‌ها)، پادشاهی کوروش در امپراتوری برای فتح و غارت‌ها و دین زرتشت برای مشروعیت آن.

Do Not Distribution

تکوین دولت تک قومیتی مدرن

تکوین دولت به اصطلاح مدرن رضاشاهی نیز همانند دولت قدیم کـوروش، دولـت تـك- قومیتی پارس و فلسفه‌ی تشکیل دولت، حفاظت از سلطه‌ی قومی پارس در برابر اقوام غیر فارس بود. دولت ابزار سلطه‌ی قومی نیست، دولت خنثی نیست که از قبل موجود باشد و سپس توسط قوم حاکم منحرف یا مورد استفاده قرار گرفته باشد که، اکنون اقوام غیرفـارس نیـز سـعی در استفاده از دستگاه دولت داشته باشند. دستگاه‌های دولتی از خود قدرتی ندارنـد، بلکـه روابـط قومی را واقعیت و تجسم بخشیده است. دولت ایرانی در نتیجه‌ی کشمکش قومی تکوین یافتـه است. دولت - به قول پولانزاس که به مناسبت دیگری گفته است- نه فعل پذیر است نـه فاعـل. اگر بگوییم فعل پذیر است یعنی ابزار سلطه‌ی یك قوم است، پس امکان استفاده‌ی ابزاری دیگـر اقوام از دولت ایرانی ممکن خواهد شد. اگر دولت را فاعل خودمختار بدانیم، یعنـی مـستقل از سلطه‌ی قومی است و باز هم امکان استفاده‌ی دیگر اقوام از آن ممکن خواهـد بـود. در هـر دو مورد رابطه‌ی دولت با اقوام رابطه‌ای برونبود محسوب می‌شود، در حالی که دولت نه فعل پـذیر است نه فاعل، دولت ایرانی شیء نیست که در تملك قوم پارس باشد که، ما سعی در سهیم شـدن در تملك آن داشته باشیم. دولت ایرانی، تقدمی بر سلطه‌ی قومی پارس ندارد بلکه برآیند خـود سلطه‌ی قومی است. دولت ایرانی یك رابطه است که از برآیند مبارزه‌ی اقوام و تضادهای اقـوام در درون خود آن، ابراز و متراکم می‌شوند. دولت ایرانی چه هنگام تکوین اولیه‌ی آن در زمان هخامنشیان و چه در زمان دولت مدرن رضاشاه، شی‌ای از قبل موجود نبود که فـارس‌هـا آن را تصاحب و یا سهم بیشتری از آن را به خود نسبت داده باشند که ما هم وارد فرآیند مشارکت یـا مذاکره برای سهم مساوی بشویم، بلکه ذاتاً دولت در رابطه‌ی کشمکش و سیاست سلطه‌ی پـارس با کُرد و دیگر اقوام شکل گرفته است. قبل از کشمکش قومی پارس و غیر پارس، دولت ایرانی نبوده است، بلکه در همین کشمکش قومی و برآیند ستیز قومی است که رابطه‌ی سلطه‌ی قـومی را بازتولید می‌کند. دولت ایرانی روابط و سلطه‌ی قومی را تجسم بخشیده است بنابراین، دولـت ایرانی نه فرآیند سیاسی مستقل از گروه‌های قومی است و نه ابزار صرفِ بی روحی است که، ما هم در فرآیند مبارزه‌ی سیاسی سعی در تسخیر یا مشارکت در آن داشته باشیم. دولت ایرانـی در ذات خود سلطه‌ی قومی پارس و برآیند سلطه‌ی قومی اسـت. همگرایـی و اتحـاد ایرانـی نـه درونبود و فرهنگی، بلکه نتیجه‌ی استبداد دولت پارسی و فاقد مبنای فرهنگی اسـت. «سرشـت انفرادی ایرانی و نبودن یگانگی و اتحاد در ایران... در سراسر تاریخ ایران دیده می‌شود و شاید توفیق نیافتن رضاشاه... در مقابله با روحیه‌ی جدایی طلبی که در میان ایرانیان همچنـان زنـده است را به آن نسبت داد» (فرای، ۱۳۴۳: ۲۱-۲۲)، بـه همـین دلیـل چـه در دوره‌ی شـورش داریوش و چه در دوره‌ی شورش‌های بعد از مشروطه، که زنگ خطر فروپاشی دولت ایرانی بـه صدا در آمد، همه‌ی پارس‌ها به حمایـت از دولـت متمرکـز و مـستبد روی آورده وخواهـان سرکوب جنبش‌های سایر اقوام شـدند. چرخـه‌ی شـورش (قومیـت‌هـای بـی دولـت ماننـد کِرد)/سرکوب (فارس) تقدیر ایران‌زمین است. «از دوره‌ی مشروطه تا تثبیـت رضاشـاه همـان الگوی سنتی تغییرات تاریخی در ایران، یعنی چرخه‌ی حکومت استبدادی- شورش و هـرج و

Do Not Distribution

مرج- حکومت استبدادی، مطابقت می‌کند، هرچند به صورت کاملاً تازه‌ای که نتیجه‌ی برخورد تجربه‌ی سنتی کشور با اروپای متجدد است (کاتوزیان،۱۳۸۰: ۱۵).

در دوره‌ی مدرن نیز در مقابل جنبش‌های اقوامی مانند ترك و کُرد و عرب (سمکو، خزعل و...) بود که دولت مدرن شکل گرفت. تشکیل هر دو دولت شاهنشاهی پدر و پسر بر اساس سرکوب قیام ملی کُردها، سمکو و قاضی محمد بود. البته به این معنی نیست که عامل اصلی شکل‌گیری دولت مدرن در ایران، کُردها یا مبارزه علیه کُردها می‌باشد. قطعاً مجموعه عوامل ملی و بین المللی در این امر دخیل بوده است. اما یکی از اصلی‌ترین عوامل در تشکیل و تکوین بعدی نظام پهلوی‌ها، مساله‌ی کُرد و سرکوب کُردها بوده است. همان‌طور که قیام فره‌ورتیش تنها قیام بر علیه داریوش نبود، اما طبق گفته‌ی خود داریوش در بیستون مهم‌ترین آن‌ها بود، و اساساً تثبیت امپراطوری هخامشنیان با سرکوب جنبش مادی فره‌ورتیش ممکن شد. در زمان پهلوی‌ها هم، قیام کُردها تنها قیام نبود و قیام‌های دیگری از جمله شیخ خزعل و کلنکل پسیان و... بود، اما بدون شك مهم‌ترین عامل در تکوین پهلوی‌ها و دولت مدرن، قیام‌های کُردی بود.

چون اساساً دولت مدرن در ایران در برابر و به خاطر سرکوب جنبش‌های قومی/قبیله‌ای تکوین یافت. دولت مدرن دولتی تك-قومیتی پارسی برای حفظ سلطه‌ی خود بر سایر اقوام بود. رضاخان- به قول کاتم- رسالت اصلی خود را سرکوب سمکو می‌دانست و بعد از سرکوب سمکو و جمهوری مهاباد، در تمامی ایران جشن و پایکوبی بر پا شد. همان‌طور که داریوش، بعد از سرکوبی جنبش‌های کُردی فره‌ورتیش و چیثرتخمه، در تمامی امپراطوری جشن برپا کرد و جسد فره‌ورتیش را در تمامی امپراطوری به نشانی پیروزی گرداند. بعد از سرکوب فره‌ورتیش و سمکو، امپراطوری/دولت ایرانی تثبیت شد و راز خشونت آن در پسِ پرده‌ی حاکمیت حقیقت عقل ایرانی فاش نشد. بار دیگر مسئله‌ی کُرد حل نشد، لوله‌ی تفنگ جای جوهر قلم را گرفت و جوهر قلم تنها لکه‌ی خون تفنگ را پوشاند.

تکوین دولت مدرن نه نتیجه‌ی یك کودتای نظامی، بلکه حمایت روشنفکران و قوم فارس از آن برای حفظ سلطه‌ی پارس‌ها بر سایر اقوام با شعار وحدت ملی بود. رضاخان معتقد به برتری قوم آریایی و طرفدار ایدئولوژی پان‌فارسیسم بود که بعد از جنگ اول در میان روشنفکران متجدد ریشه دوانیده بود (کاتوزیان، ۱۳۸۳: ۳۶۳). «ناسیونالیسم رضاشاه با مردم محلی، گویی با سرزمین اشغال شده‌ای برخورد می‌کردند... تبعیض علیه استان‌های غیرفارسی زبان وجود داشت. تمامی فرمانداران و استانداران و... از فارسی زبان انتخاب می شدند... انگار برخورد سفیدپوستان با سرخ‌پوستان بود که مختص رضاشاه نبود. او مجری بینش نخبگان ناسیوونالیست تجدد خواه شد که به آن گرویده بود» (همان: ۴۳۵-۴۳۶). همین نویسنده درجای دیگری به درستی می‌نویسد: «با سیاست‌های همه فارسی خواهانه‌ی حکومت، موجودیت جوامع عرب‌زبان جنوب انکار شد. طبع و نشر به ترکی قدغن شد. زبان کُردی را رسماً لهجه‌ای از زبان فارسی و انتشار آن ممنوع شد. فرماندهان و مدیران و فرمانداران از فارسی زبانان بودند، حتی رده‌های پایین‌تر را از تهران می‌فرستادند و با مردم محلی چنان رفتار می‌کردند که گویی سرزمین اشغال شده‌ای را اداره می‌کنند. تبعیض فراگیری علیه همه‌ی استان-

ها به سود تهران و علیه کلیه‌ی استان‌های غیر فارسی زبان به نفع فارسی زبان‌ها وجود داشت» (کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۴۳۶). نازیسم و آلمان نازی الگوی ملت‌گرایی رسمی حکومت رضاشاه شد (کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۲۳۶).

حامیان و تئوریسن‌های دولت مدرن رضاشاه، پارس‌گرایان با ایدئولوژی باستان‌گرایی بودند و جز با سرکوب قدرت نظامی و تسخیر سرزمین‌های سایر اقوام تکوین نیافت که بلافاصله بعد از از دست رفتن قدرت نظامی رضاشاه، سایر اقوام دوباره دست به شورش بر علیه سلطه‌ی پارس‌ها زدند. بنابراین، دولت/امپراطوری ایرانی از بدو تکوین خویش تا دولت مدرن، دولتی تک قومیتی بر اساس تاراج و تسخیر سایر اقوام بوده است و دولت ایرانی همیشه حافظ منافع قوم/طبقه‌ی برتر پارسی بوده است. دولت مدرن هم در این زمینه جز ظاهر فریبنده‌ی ایدئولوگ آن همان ساختار دولت تك-قومیتی پارسی را دارد. این از حمایت روشنفکران و مرکزنشینان از دولت مطلقه‌ی رضاشاه و سرکوب جنبش‌های قومی، توسط رضاشاه به خوبی مشهود است. خیلی قبل از به قدرت رسیدن رضاشاه، مجله‌ی «کاوه» در آلمان و بعداً «ایرانشهر» و «فرنگستان» از استبداد منور و مردقوی برای حفظ وحدت ملی و تحمیل زبان پارسی و سرکوب جنبش‌های قومی سخن می‌راندند. «هدف مجلات ایرانشهر و فرنگستان حمایت از سردار سپه و سیاست‌های او بود» (آصف، ۱۳۸۴: ۱۵۰). تقی‌زاده در مجله‌ی کاوه از تمرکز قدرت و استبداد منور دفاع کرده بود (کاوه،ش۶، س۱ :۷). مجله‌ی ایرانشهر می‌نویسد: «انقلاب از بالا توسط رهبری یك فرد مقتدر و روشن فکر بهتر است، وجود یك پطر کبیر بهتر از مجالس معنوی و کمیته و... است»(در آصف، همان: ۱۹۰). پارس‌ها به هر اسمی، استبداد منور یا دموکرات و چپ، یك هدف داشتند تشکیل دولت تك-قومیتی پارس و سلطه بر سایر قومیت‌ها. «پس از انقلاب روسیه و شکست مشروطه... هجده تن از زعمای حزب دموکرات به پیشنهاد محمد تقی بهار تصمیم به ایجاد حزبی ملی گرفتند، تا بدنه‌ی اصلی دولت فاضل قدرتمند را تشکیل دهند... (همان:۱۴۵). دولتی منظور بود نظیر دولتی که به دست آتاتورك‌ها و بعدها در آلمان به دست نازی‌ها به وجود آمد (بهار، ۱۳۷۱: ۲۷). رهبری حزب کمونیست با ستایش از رضاشاه، هرگونه حرکت استقلال‌طلبانه را توطئه‌ی انگلیس ارزیابی می‌کرد. کودتای رضاخان (برانداختن قاجار) را چون "سقوط حکومت بورژوازی و چون مبداء جدیدی در تاریخ معاصر ایران" و سیاست رضاخان را یك سیاست ملی ارزیابی می‌کردند. روزنامه‌ی "نصیحت" رضاخان را در برگشت از کارزار خزعل با قصیده‌ی "من رضا و تو رضا و ملت ایران رضا" مورد استقبال قرار داد (http://www.iran-archive.com به نقل از امین آوه). بنابراین، زیرساخت همه‌ی این فریب کاری‌ها، فارس‌محوری است. حال به اسم حزب دموکرات باشد یا اراده‌ی آهنین و یا حزب توده و چپ و یا مذهب و اسلام سیاسی یا ایران پلورال. «رضاشاه ناسیونالیستی فارس‌محور بود... رضاخان از ایدئولوژی آریایی و فارس‌محوری که در میان ایرانیان متجدد نفوذ پیدا کرده بود الهام می‌گرفت، این ایدئولوژی را روشنفکران جوان به او آموختند... تجدد، تمرکز و سکولاریسم را نخبگان ناسیونالیست فارس‌محور پایه گذاشته بودند (کاتوزیان، ۱۳۹۲: ۲۲۲).

Do Not Distribution

دال مرکزی گفتمان ناسیونالیسم مشروطه که دموکراسی و آزادی بود، به وحدت ملی در گفتمان ناسیونالیسم بعد از مشروطه مبدل شد. دلیل این‌که روشنفکران ایرانی/پارسی، از آزادی و مشروطه و پلورالیسم در مشروطه دفاع می‌کردند، این بود که با خودآگاهی‌ای که قوم پارس یافته بود، حاکمیت قاجارهای ترکی را دیگر نمی‌توانستند بپذیرند (تضاد دولت و ملت)، به همین دلیل با شعارهای ضد استبدادی و آزادی و مشروطه، حاکمیت ترکی قاجارها را برکنار و بر کرسی قدرت مجلس نشستند. اما با مجلس، توان حفظ سلطه بر سایر اقوام (وحدت‌ملی) را نداشتند، زمینه‌ی ظهور رضاخان و استبداد وی را فراهم کردند، در حالی که پارس‌ها با شعار مبارزه با استبداد به جنگ قاجارهای ترك رفتند. مشکل دیگر استبداد نبود، چون حاکمیت فارسی شده بود بلکه مشکل در جامعه‌ی غیر فارسی بود. بنابراین، به جای مبارزه با قدرت دولتی غیر فارسی با تکیه بر مردم، به مبارزه با مردم غیر فارس با تکیه بر دولت پارس‌گرا پرداختند و استبداد حاکمیت مستبدانه‌ی پارسی رضاشاه، نه تنها امر مذمومی نیست، بلکه مطلوب و برای سرکوب دیگر اقوام لازم بود. در این گفتمان مشکل اصلی جامعه‌ی ایران را پراکندگی قومی، زبانی و فرهنگی می‌دانستند که قبل از اقدامات رضاشاه از گسترش و تحمیل زبان و فرهنگ پارسی در میان سایر اقوام تحت عنوان شعار وحدت‌ملی حمایت می‌کردند. رضاشاه و حامیان قومی وی تنها چیزی که از مدرنیته دریافت کردند دولت مطلقه و متمرکز بود. دولت مطلقه‌ی پارسی نماد مدرنیته و پیشرفت تاریخ و تمدن شد و اقوام بی‌دولت مانند کُردها نماد سنت و خرافات و عقب‌ماندگی، که همانند بومیان سرخ‌پوست آمریکای شمالی یا استرالیایی با حالت تحقیر بومیان اصیل خطاب می شدند یعنی هنوز وارد قافله‌ی تمدن که پارس‌ها آن را با دولت قیاس می‌گرفتند نشده‌اند. بنابراین، در این گفتمان، مفهوم «بوم اصیل» خطاب به کُردها، تفاوتی با «ترك‌کوهی» از طرف آتاتورك ندارد. بنابراین، دولت مدرن در ایران نیز دولت/استبدادی تك قومیتی برای حفظ منافع پارسی و زبان و فرهنگ آن در مقابل سرکوب جنبش‌های قومی تشکیل شد. هویت ملی و ناسیونالیسم ایرانی هدفش دادن پایه ایدئولوژیك به دولت بود (آشوری، ۱۷۱).

با تشکیل دولت مدرن پارسی رضاشاه، با گسترش و آموزش اجباری زبان پارسی، زبان‌های سایر اقوام در معرض نابودی قرار گرفت. تعداد فارسی زبانان بر غیر فارسی زبانان ازدیاد یافت. (ابرهامیان، ۱۳۸۳: ۱۷۷) مراکز مهم تجاری سایر اقوام مانند تبریز و کرمانشاه و... از رونق افتاده و تهران مرکز عمده‌ی تجاری و اقتصادی شد. اقوام از نیروی نظامی محروم و دولت پارس‌گرای مرکز انحصار خشونت و نیروی نظامی را در اختیار خویش گرفت، یعنی همان ساختار سنتی تداوم یافت و دولت تك قومیتی پارس نه تنها به تثبیت و گسترش اجباری فرهنگ و زبان خویش پرداخت، بلکه به تاراج انباشت سرمایه‌ی سایر اقوام پرداخت و مراکز فارس‌نشین را به مراکز عمده‌ی تجاری و اقتصادی مبدل کرد. غلات کُردستان و آذربایجان، منابع زیرزمینی مثل نفت و گاز عربستان (خوزستان) و... را غارت و روانه‌ی مراکز پارس‌نشین می‌کرد. همان غارت و تاراج اموال و سرمایه‌ی سایر اقوام به شکل مدرن‌تر در قالب قانون و بوروکراسی تداوم یافت. کل حقوق و قانون ایرانی نهادینه شدن غارت و خشونت پارس بر سایر اقوام است.

Do Not Distribution

انقلاب اسلامی همانند انقلاب مشروطه تجلی ناسیونالیست ایرانی بود. در انقلاب مشروطه دو گروه مذهبی روحانیون و ملیون، یکی با شعار اسلام، دیگری با شعار دموکراسی بر علیه دسپوتیسم قاجار برخواستند. اما با از بین رفتن دشمن مشترك، سازش بین آن‌ها به دشمنی تبدیل شد. دوره‌ی پهلوی‌ها دوارن حاکمیت ملی گراها و طرد مذهبی‌ها بود که در مقابل طرد در انقلاب اسلامی ۵۷ دست به شورش و عصیان بر ضد ملی‌گرایی پهلوی زدند. دلیل این انقلاب عارضه‌ای بود که در ساختار عقل سیاسی ایرانی روی داده بود. اساس عقل سیاسی ایران مبتنی بر اتحاد دین و دولت بود. زرتشت دین قومی و دولتی شاهنشاهی ایران باستان نه تنها مشروعیت بخش آن بود، بلکه محرك و زمینه‌ساز تشکیل امپراطوری هخامنشیان شد. اگر کوروش حاکمیت مادها را ساقط و داریوش عصیان دوباره‌ی مادها به رهبری گئوماتا و فره‌ورتیش را با قدرت نظامی مغلوب کردند، دین زرتشت به سرکوب و کشتار مادی‌ها مشروعیت می‌بخشید و با نیك و حقیقت خواندن نظام هخامنشیان، مادها را نماد اژی‌دهاك، اهریمن، دیو و دروغ می‌دانست. اتحاد دین و قدرت در دوره‌ی میانه با نظام‌های عباسیان و طاهریان و... در قالب اسلام بازتولید شد. طوری که پطروشفسکی نظام عباسیان را ناشی از اتحاد الهیات اهل‌سنت و فئودالیسم ایرانی می‌داند. ساختار سیاسی ساسانیان در قالب عباسیان، مالیات‌گیری ایران باستان در قالب خراج و جزیه بازتولید و روحانیون جای مغان را در مشروعیت بخشی به قدرت پُر کردند. فره‌ایزدی شاهان به ظل السلطان تبدیل شد.

در دوره‌ی صفویان دوباره اتحاد دین و دولت ایرانی این‌بار نه با اسلام سنی بلکه با اسلام شیعی و عرفان ایرانی احیا شد. ادعا می‌کنند که صفویان با شمشیر دین اهل سنت مردم ایران را به شیعه تغییر دادند، این ادعا درست است و نمی‌توان منکر خشونت‌های صفویان در تغییر مذهب ایرانیان شد، اما چرا بعد از صفویان هیچ گرایشی به اهل‌سنت در میان ایرانیان شیعه شده یافت نشد. اگر صرفاً با اجبار بود می‌بایست بعد از رفع اجبار (نابودی صفویان) دوباره مردم به دین پیشین خود که در مخیله‌ی آنان بود، باز می‌گشتند، اما این‌کار را نکردند، چرا؟ جدا از گسترش عرفان و تصوف که پیوندی نزدیکی با شیعه در تداوم فیض نبوت در قالب ولایت و قطب و امام دارد و اکثر عرفای بزرگ اسلامی ایرانی بودند، دلیل دیگر آن سیاسی و هویتی بود. پیوند ایرانیان با اسلام سنی، همچنان آنان را در خطر سلطه و هژمونی فرهنگی اسلام عربی و اسلام سنی عثمانی قرار می‌داد. برای ایرانیان عصبیت قومی از همه چیز مهم‌تر است و دین همیشه ابزاری برای حفظ عصبیت قومی و سلطه‌ی قومی بر دیگران یا رهایی قومی از سلطه‌ی دیگران بود. اگر دین زرتشت هم محرك و هم ابزار سلطه‌ی قومی بر اقوامی چون مادها بود، مذهب شیعه‌ی صفویان ابزاری برای رهایی از سلطه‌ی اقوامی چون ترك و عرب بود. به همین دلیل با جان و دل تغییر مذهب از سنی به شیعه را به دلایل سیاسی و احیای امپراطوری ایرانی پذیرفتند و روحانیون شیعه مشروعیت بخش قدرت نظامی صفویان شدند. ملی‌گرایی پهلوی با سیاست‌های ضد دینی، گسستی در عقل ایرانی ایجاد کرد. این گسست به گسست و شکاف میان بخش‌های مختلف جامعه و دولت منجر شد که انقلاب اسلامی پاسخی به آن بود. چون قومیت ایرانی/پارسی همیشه با مذهب عجین بوده است.

Do Not Distribution

ملی‌گرایی مدرن ایرانی اولین‌بار با جنبش تنباکو به رهبری علمایی چون حسن شیرازی به ظهور رسید. قوم‌گرایی پارس‌ها هم در دوران باستان با رهبری دینی مزدیسنا و مبارزه با دیو اهریمن توسط زرتشت آغاز گشت. همان‌طور که گفتیم ایران‌زمین مفهومی مذهبی در دین مزدیسنا بود که پارس‌ها حاملان آن مفهوم به دنبال بهشت گمشده‌ی خویش و تاراج سرمایه و سرزمین دیگران به سرزمین مادها، که بعداً ایران نامیده شد، یورش آوردند، بعد با عصبیت قبیله‌ای/قومی به قدرت سیاسی دست یافتند. یعنی دین زرتشت محرك و مقدمه‌ی قدرت سیاسی ایرانیان، و بعد از تصرف قدرت به توجیه و مشروعیت بخشی آن تبدیل شد. ملی‌گرایی مدرن ایرانیان نیز با مذهب و رهبری روحانیون (شیرازی، طباطبایی و بهبانی و...) آغاز شد. بعد از گسست و عارضه‌ای که با نظام پهلوی، به دلیل تقلید از غرب و آتاتورك و بی توجهی به سنت ایرانی، پیش آمد، مذهب شیعه که جایگزین زرتشت - اساساً هرمس‌گرایی زرتشتی/ایرانی در قالب بخشیدن شیعه نقش مهمی داشت- یا بازتولید همان آیین زرتشت بود، محرك و انگیزش دست یافتن به قدرت سیاسی را ایجاد کرد و بعد از تسخیر قدرت خود به ابزار و مشروعیت بخش آن تبدیل شد.

بنابراین دولت‌های مستبد ایرانی نه نتیجه‌ی دیکتاتوری و روانشناسی یك شخص یا دلیل طبیعی (تئوری کم آبی و...) داشته باشد، بلکه خواست سیاسی قوم پارس و اصحاب دانش آنان (مغ، روحانی یا روشنفکر) عامل اصلی شکل‌گیری و تداوم سیستم استبدادی دولت تك-قومیتی ایرانی بوده است. «بنیان‌گذارن دولت پهلوی تنها رضاخان و مشتی افسر ارتش یا دولت انگلیس نبودند... احساسات ملی و تجدد طلبی... در میان روشنفکران، نوگریان و... به سرعت گسترش یافته بود (کاتوزیان، ١٣٨٠: ٣٣٥). چون جز با قدرت و نیروی نظامی قادر به حفظ سلطه‌ی قومی خود بر سایر اقوام نیستند. بنابراین، آن‌چه تحت عنوان فرهنگ و هویت ایرانی از آن نام می‌برند چیزی جز ابزار هژمونیك سلطه‌ی قومی و استبداد نظامی آن نیست. فرهنگ ایرانی همان سیاست سلطه‌ی ایرانی است. قدرت پارس‌ها صرفاً در خشونت نیروی نظامی و ارتش نیست، بلکه بخش اصلی آن در فرهنگ و دانش تولید شده‌ی روشنفکران ارگانیك است که با مفاهیمی چون وحدت در کثرت، کنفدراسیون قبایل، ناسیونالیسم مدنی و دولت ملی فراقومی، وحدت ملی و... سلطه‌ی قومی و دولت تك-قومیتی پارس را توجیه و مشروعیت می‌بخشند. متأسفانه مفاهیم و ابزارهای ایدئولوژیك کُردها - مانند فئودالیسم، خودمختاری برای کردستان و دموکراسی برای ایران و... - نه تنها توان مقابله با سلطه‌ی هژمونیك ایرانی‌ها را ندارد، بلکه در چهارچوب آن و بازتولید همان مفاهیم ایرانی است.

بنابراین، شکاف و تضاد اصلی جامعه‌ی ایرانی نه تضاد دولت با ملت، یا وحدت در کثرت، یا دولت با قبیله، یا تضاد طبقاتی، بلکه تضاد ما بین دولت-امپراطوری تك-قومیتی پارس بر سایر اقوام بی دولت است. اصل بر سلطه‌ی دولت تك-قومی پارس بر سایر اقوام از جمله کُردها است. برتری قومی که منجر به تاراج مازاد ثروت‌ها و منابع سایر اقوام بی دولت از جمله کُردها، و انتقال آن به قوم برتر یعنی پارس‌ها می‌گردد، باعث تبدیل برتری قومی پارس به برتری طبقاتی می‌گردد. تضاد قومی به تضاد طبقاتی مبدل می‌شود. برتری طبقاتی/اقتصادی

Do Not Distribution

بسیاری از پارس‌ها را از کار یدی فارغ گردانیده و به کار فکری و تولید فکر و دین ایدئولوژیك برای توجیه قدرت پارس روی آوردند. بنابراین برای توجیه غصب خویش به ایدئولوژی برای مشروع جلوه دادن آن نیاز داشتند. چون با صرف خشونت و نیزه می‌توان قدرتی را سرنگون کرد، اما نمی‌توان برای همیشه آنها را به بردگی گرفت. امپراطوری تك-قومیتی پارس‌ها هم برای حفظ قدرت خویش به ایدئولوژی و توجیه قدرت خویش نیاز داشتند، لاجرم در قالب گفتمان زمانه هر بار به دانش و ایدئولوژی خاصی برای مشروعیت دادن به خود پناه برده‌اند. اصل توجیه قدرت است و ساختار عقل سیاسی ایرانی همیشه هدفش توجیه قدرت بوده است نه تولید دانش و معرفت. در دوره‌ی باستان با اسطوره‌های آریایی و تفسیر اسطوره‌ای از دین زرتشت به توجیه اقدامات و غصب خویش و نکوهش و طرد دیگری می‌پرداختند. تمامی قدرت طلبی و تاراج و غصب خویش را نماد نیکی و دستور اهورامزدا و رونق کشاورزی توجیه، و عصیان‌ها و اعتراضات سایر اقوام را نسبت به غصب و تاراج ثروت‌ها و سرزمین‌های خودی را نماد شرّ و اهریمن و اژدها و ضدیت با تمدن توصیف و در دالان تاریخ روانه‌ی آینده کردند. در دوره‌ی میانه‌ی اسلامی خود را نماد اسلام و خیر و ظل السلطان و معارضان را نماد شرّ و شیطان و قرمطی و کافر و... در دوره‌ی معاصر با تشکیل دولت مدرن با ایدئولوژی‌های ناسیونالیسم دولتی و اسلام سیاسی مخالفان امپراطوری و دولت تك قومیتی پارس را به نام تجزیه طلبی و خرافات قومی و عامل امپریالیسم و قبیله‌گرایی طرد و نفی می‌کنند.

دولت/خلافت اسلامی/عربی:

پیامبر اسلام همانند کوروش، از روزهای آغازین بعثت، رسالت خویش را دست‌یافتن به گنج‌های قیصر وکسری می‌دانست. قیصر و کسری در دستان دو امپراطوری قدرتمند آن روز، یعنی روم و ایران بود. لازمه‌ی دست‌یافتن به گنج‌ها، شکست و نابودی دو امپراطور قدرتمند بود. برای شکست دو امپراطوری قدرتمند، نیاز به امپراطوری قدرتمندتری بود، که شبه جزیره، مکان ظهور پیامبر، فاقد آن بود. تشکیل امپراتوری قدرتمند نیز به یك ایدئولوژی/دینِ فراگیر و مقدس نیاز دارد. بنابراین، تمامی سعی پیامبر، تبدیل پراکندگی قبایل عرب به امت/امپراتوری و هدایت جنگاوری قبایل به بیرون بود. بنابراین، همانند توافق کوروش با اشراف پارسی، پیمان نانوشته‌ای بین پیامبر و اشراف قریش و قبایل عرب برقرار شد؛ پذیرش دین اسلام و پیامبری محمد از سوی قبایل عرب/قریش، دادن امتیاز غنیمت/کنیز به قبایل عرب و حفظ اشرافیت و سروری قریش در تمدن جدید اسلامی، مفاد آن پیمان بود. قبایل عربی با عصبیت و نیروی خویش، دین اسلام را گسترش، پیامبر هم در قبال گسترش دین خود، مال و ناموس و زمین سرزمین‌های مفتوحه را در قالب غنیمت/کنیز، در اختیار قبایل و سروری/اشرافیت قریش بر عرب را نه تنها حفظ، بلکه سرور کل امپراطوری/خلافت جهانی کنند. عقل سیاسی اسلام، با انگیزش غنیمت/فتح (قبایل)، بازوی نظامی دولت/خلافت (قریش)

Do Not Distribution

و مشروعیت دین (پیامبر)، تدوین شد. زیربنای آن از عقل اقتصادی/غریزی قبایل عرب، سروران و اشراف آن از قریش و قانون آن وحی پیامبر.

برخلاف نظر محققان، شرایط، حکومت را بر دین اسلام تحمیل نکرد، بلکه دعوت پیامبر اسلام نیز از آغاز جنبه‌ی سیاسی و حامل پروژه‌ی سیاسی روشنی، یعنی پایان دادن به دو دولت ایران و روم و دستیابی به گنج‌های این دو دولت بود. «مورخان از شخصی به نام عفیف کندی یاد می‌کنند که گفت فردی تاجر بودم در ایام حج به مکه آمدم به پیش عباس عموی پیامبر رفتم. در حالی که نزد وی بودم، مردی بیرون آمد به سوی کعبه نماز گزارد، آن گاه زنی بیرون آمد و با او نماز گزارد و آن گاه نوجوانی با آنان نماز گزارد. به او گفتم: ای عباس این دین چیست؟ گفت این برادرزاده‌ام پیامبر اسلام بن عبدالله است که ادعا می‌کند که خداوند وی را فرستاده است و گنج‌های کسری و قیصر بر وی گشوده خواهند شد» (طبری، ج۳، ۱۳۸۹: ۴۷-۴۸. ابن اثیر، ج۲، ۱۳۷۰: ۸۷۲. جابری، ۱۳۸۷: ۸۷). همچنین پیامبر به رهبران قریش که برای شکایت از وی نزد ابوطالب رفته بودند گفت: «یك عبارت به من بگویید تا به آن پادشاهی عرب به دست گیرید و عجم سر در برابر شما خم کنند» (ابن اثیر، همان، ۸۸۲. طبری، همان: ۵۴). مفسران در تفسیر آیه ۲۶ عمران می‌گویند: پیامبر وقتی مکه را فتح کرد امت خود را به پادشاهی ایران و روم وعده داد (الزمخشری، ۴۲۱، به نقل از جابری، ۱۳۸۷- ۸۷-۸۹). در این گفتار، توافق نانوشته‌ی اشراف قریش با اسلام پیامبر مشهود است. پذیرش دین اسلام توسط قریش و وعده‌ی پادشاهی توسط پیامبر که بعداً منافع/غریزه قبایل در ازای گسترش دین، به آن اضافه شد، به خوبی روشن است که هدف پیامبر از طرح‌ریزی دین اسلام، دست‌یابی به گنج‌های قیصر و کسری و اتحاد قبایل پراکنده‌ی عرب برای تشکیل امپراطوری بود.

قبایل عربی پراکنده و خدایان متکثری داشتند. پیامبر اسلام برای از بین بردن اختلافات قبایل و اتحاد آن‌ها در زیر چتر یك قدرت برتر، ابتدا خدایان آن‌ها را در خدای بزرگی به اسم الله هضم و تحلیل برد و زمینه‌ی تئوریك حاکمیت واحد و سلطه‌ی واحد بر کثرت را فراهم آورد. اشراف قریش و قبایل عربی نیز به دلیل هژمونی سیاسی اسلام که زمینه‌ی سروری و مرکزیت عربستان و قریش و مکه را فراهم آورد، ایمان آوردند. مخالفت اشراف قریش نیز با پیامبر اسلام که نه به خاطر دین، بلکه به خاطر مزایای اقتصادی بت‌های کعبه بود. (جابری، ۱۳۸۴، ۱۵۹)، اما همین که فهمیدند اسلام نه تنها ضرری برای مزایای تجاری آن‌ها ندارد، بلکه بت جدید کعبه/حج امکان سرازیر شدن بیشتر زائرین را نسبت به بت‌های قبیله‌ای فراهم می‌آورد، و تجارت رونق بیشتری می‌گیرد و برای بازرگانان سود بیشتر فراهم می‌آورد (Gibb,1962,5)، نه تنها دست از مخالفت کشیدند، بلکه در خدمت به آن گوی سبقت را از هم می‌ربودند. پیامبر با تغییر قبله از بیت‌المقدس به سوی مکه، و امضای اسلامی عرف حج، پیغام خود را به آن‌ها، دال بر این که مکه و اشراف قریش هم‌چنان اشرافیت و تجارت خویش را زیر لوای حج اسلامی حفظ خواهند کرد، رساند. «حج مسلمانان به معنای آن بود که عایدات قریش از حج و زیارت نه تنها ضرر و زیانی ندیده بلکه افزایش نیز پیدا خواهد کرد» (جابری، همان: ۱۸۷). بسیاری از اصول خداشناسانه‌ی تعلیمات پیامبر اسلام همراه با مسایل بازرگانی مطرح

Do Not Distribution

شده است و اصطلاحات فنی قرآن مملو از مفاهیم تجاری است (Grunbaum,33). اشراف قریش با انگیزه‌ی سودگرایانه غالباً دارای یك عقیده‌ی صوری نسبت به جنبش جدید بودند؛ که اسلام استقلال اقتصادی ایشان را منقطع نساخت (Gibb,1962,5). پیامبر خود خوب دلیل اسلام آوردن مکیان را می‌دانست که در فتح مکه به تازه ایمان آورندگان که ایمان سستی داشتند، غنایم بیشتری تقسیم کرد. در واقع جامعه‌ی صدر اسلام - به قول برترام توماس - یك ابر قبیله بود (Thomas,1937,125). اسلام هیئت تالیفی قبیله را استخدام و جذب نمود (فیرحی، ۱۳۷۸: ۱۳۵).

قبایل عربی همین که پیامبر از شعارهای انسانی به سوی شعارهای قاتلو فی سبیل الله و غنیمت و... چرخش یافت، همگی برای تاراج انباشت سرمایه‌ی سایر اقوام ایمان آوردند. «اسلام قبایل، همانند اسلام تمام اعراب و اسلام آنان که منافقین خوانده می‌شدند و اسلام قریش و... همگی اسلام سیاسی بود، شبیه پیمانی که قبایل عربی در جاهلیت با رهبر قبیله‌ی پیروز در غزوات امضا می‌کردند» (جابری، همان: ۲۰۶) طرفداران اولیه‌ی اسلام کسانی بودند که صرفاً به امید کسب غنایم جنگی و فتح سرزمین‌ها تحریك شدند (وبر در ترنر، ۱۳۷۹: ۳۷). جنگجویان عرب نه به دلیل سرسپردگی خالص به کاریزمای پیامبر، بلکه با چشم انداز تصاحب زمین و قدرت تحریك شده بودند (همان: ۵۸). جنگ مذهبی در اسلام به کسب متصرفات وسیعی از املاك ارضی معطوف بود، زیرا که قبل از هر چیز متوجه علایق فئودالی در زمین بود (Weber,1965,87). قبایل عربی یا به دلیل وعده‌ی غنیمت جنگی یا تهدید نظامی ایمان آوردند (Gibb,ibid). ساخت قبیله نه تنها به حمایت از حضرت رسول (ص) پرداخت، بلکه به موتور محرك دولت اسلامی بدل شد و گسترش اسلام در خارج از مرز مدینه نیز بر مدار قبیله بود (فیرحی، ۱۳۷۸: ۱۳۸-۱۳۹).

این فقط اشراف و قبایل قریش/عرب نبودند که با منطق غنیمت به مخالفت و یا به اسلام روی آوردند. منطق غنیمت و منطق قبیله خود سهم مهمی در تکوین دولتِ دعوت پیامبر داشت. غنیمت در مرحله‌ی نوین دعوت، به گونه‌ای خاص حضور داشت (جابری، همان: ۱۶۱). موقعیت پیامبر به عنوان یك پیامبر و رهبر کاریزمایی، فقط به واسطه‌ی برتری نظامی و سیاسی وی حاصل شد (وبر در ترنر، ۱۳۷۹: ۵۷). حملات پیامبر به کاروان‌ها همگی به هدف دست اندازی به کاروان‌های تجاری قریش بود (همان: ۱۷۵). تا زمانی که پیامبر در مکه و در ضعف نسبت به قریش بود، آیات قرآنی مکه (هفتاد آیه)، به صبر سفارش می‌کرد. اما هم‌زمان با هجرت به مدینه و قرارداد دفاع مشترك در مقابل قریش، آیات قتال (قاتلو فی سبیل‌الله) که به مسلمانان اجازه‌ی ورود به جنگ با قریش را می داد نازل شدند (همان: ۱۷۳). آیه‌ی ۱ و ۴۱ سوره‌ی انفال صراحتاً اعلام می‌کند آن‌چه از کفار به زور به غنیمت گرفته می‌شد، چهار پنجم آن نصیب جنگاوران می‌شد. جالب است سوره‌ی انفال مستقمیاً پس از غزوه‌ی بدر نازل شد که به تشریع چگونگی تقسیم غنایم جنگی بپردازد (جابری، همان: ۱۷۹)، چون مسلمانان در مورد غنایم بدر به نزاع پرداختند (ابن اثیر، ج۳، ۹۶۱). دعوت پیامبر نه فقط دعوت بلکه دولت بود (جابری، همان: ۱۹۵). در واقع دولت اسلامی تا زمانی که در شبه جزیره‌ی عرب بود دولت

Do Not Distribution

قریشی و ابزار سلطه‌ی قریش بر عرب بود، بعد از گسترش به ایران و روم، دولت عربی/قریشی و ابزار سلطه و برتری عرب بر غیر عرب بود. نظام داخلی دولت اسلامی نیز مبتنی بر میراث قبیله و الگوی حیات قبیله را در مفهوم امت تحفظ نمود (فیرحی، همان: ۱۴۰).

در واقع اسلام سنن قبایل عربی از جمله دزدی، غارت، تجاوز جنسی و جنگاوری عربی را باطل و خراج، مالیات، زکات، کنیز و چندهمسری و جهاد را احیا و گسترش داد. «اسلام مفاهیم عمده‌ی انسانیت قبیله‌ای را اخذ کرد و به آن‌ها محتوایی نو و دینی بخشید» (ایزوتسو در ترنر، همان: ۶۱). تمایلات جنسی عامل مهمی در شکل دهی آموزش مسلمانان درباره‌ی خانواده و ازدواج بود (وبر، همان: ۵۹). به جای تجاوز و غارت قبایل عرب نسبت به همدیگر، آن‌ها را متحد، و نیرو و غارت و تجاوز اعراب را متوجه غیر عرب کرد. «همین که امنیت داخلی تأمین و خون‌خواهی منع گردید، جامعه‌ی نوپای مسلمان می‌بایستی به سمت بیرون فشار می‌آورد... کارایی این نظام وابسته به یك نیروی نظامی توانا و متحرك بود» (ترنر، ۱۳۷۹: ۱۴۴). به قول ماکس وبر: حاملان اجتماعی دین اسلام جنگجویان قبایل عرب بوند. اسلام روحیه‌ی لذت‌جویانه‌ی صرف را به خصوص درباره‌ی زنان، تجمّلات و دارایی می‌پذیرد (وبر در ترنر، ۱۳۷۹: ۲۵). اسلام و خلافت اسلامی هم به عنوان ابزار هژمونیك و ابزار نظامی در خدمت تجاوزات امپراتریسی عرب و حفظ سلطه‌ی عرب بر سایرین استفاده شد. دولت/خلافت اسلامی/عربی «زمیندار حقیقی» شد و نخبگان عرب که از مزایای زمین و مالیات‌های سرانه برخوردار بودند در رأس نظام قشربندی قرار داشتند (ترنر، ۱۳۷۹: ۱۴۹) و سایر اقوام به بردگان عمومی آن. در واقع پیامبر اسلام مابین خواست تجاری اشراف قریش و خواست‌های غنایم و جنگجوی قبایل صحرایی در پرتو تعلیمات متن، سازش ایجاد کرد. «نیروی محرکه‌ی منحصر به فرد اسلام از امتزاج موقت نیروهای ماهر و رهبری شهری با قدرت چادرنشینی حاصل شد» (وبر، همان: ۶۰). بنابراین محتوای دینی صدر اسلام پدیده‌ای ثانویه تلقی می‌شود و پدیده‌ی اصلی آن یعنی فتح و پیروزی دنیایی است (وبر، همان: ۶۶).

ابوبکر خلیفه‌ی اول به خوبی منطق پیام پیامبر و فلسفه‌ی وجودی اسلام را درك کرده بود. او براستی قریحه‌ی سیاسی پیامبر گرامی اسلام را به ارث برده بود که نماز و زکات را از هم جدا نمی‌دانست. ابوبکر به خوبی می‌دانست که اگر خون غنایم - به اسم زکات و...- قطع شود، امکان تشکیل امپراطوری اسلامی باقی نخواهد ماند که نماز پیاده شود. وی می‌دانست چشم‌پوشی از زکات به معنای لغو رابطه‌ی حاکمیت و چشم پوشی از سرزمین است (جابری، همان:۲۲۲)، به همین‌دلیل بعد از مرگ پیامبر اسلام، بسیاری از اعراب که هم‌چنان دین را حفظ کرده بودند اما حاضر به پرداخت زکات نبودند را مرتد و به آن‌ها اعلان جنگ داد و با توجیه اسلام و مرتد از دین، به جنگ آن‌ها شتافت. ابوبکر در جواب صحابه که وی را از جنگ با کسانی که به اسلام و توحید ایمان دارند، چرا فرمان جهاد می دهد، گفت: «با هرکس میان نماز و زکات تفاوت بگذارد جنگ خواهم کرد، به خدا سوگند اگر از پرداخت بزغاله ای سرباز زنند با ایشان جنگ خواهم کرد» (مقدسی، ۱۳۷۴: ۹۸۸). او همانند پیامبر به خوبی پیوند تاراج (زکات) با ایدئولوژی اسلام را دریافته بود که اصل اسلام عطش ثروت‌های ایران و روم (قیصر و کسری) و خون رگ‌های اسلام، تاراج اقتصادی به نام زکات و خراج است، به همین

دلیل برای تاراج به اسم جهاد در راه خدا به جنگ مسلمانان رفت. جالب است قریش، که از همه دیرتر ایمان آوردند و سست ایمان‌تر بودند، از اسلام بازنگشته و مرتد نشدند، چون دولتِ دعوت پیامبر در نهایت تبدیل به دولت قریشی شد (جابری:۲۰۷). هنگام وفات پیامبر که مردم قریش سعی در بازگشت به دین جاهلیت داشتند سهیل بن عمرو از اشراف قریش، آن‌ها را از این کار منع کرد و گفت: «نخستین از دین برگشتگان نباشید... آیین محمد پیروز خواهد شد من او را در همین جایگاه خویش دیدم که می‌گفت با من یك کلمه بگویید تا عربان را رام شما گردانم و عجم به شما گزیت بپردازد... به خدا قسم روزی فراخواهد رسید که شما گنج‌های سزار و خسرو را به دست می‌آروید» (ابن اثیر، ج۳، ۱۱۹۸). بنابراین، جنگ‌های رده بر خلاف نظر علی عبدالرزاق، نه آغاز خلافت/دولت اسلامی، بلکه تداوم آن از زمان پیامبر بود و زکات، همان خراج/باج بود که قبیله‌ی پیروز از قبیله‌ی شکست خورده می‌گرفت (جابری، همان: ۲۰۶).

با غنیمت گرفتن مازاد انباشت سرمایه‌ی دیگر اقوام، و روانه شدن آن به شبه جزیره و مکه و مدینه، قوم عرب که از نظر نظامی برتری خویش را تثبیت کرده بود به طبقه‌ی برتر نیز تبدیل، و دیگر اقوام مغلوب به طبقه‌ی فروتر و تحتانی تبدیل شده بودند. حکومت/خلافت اسلامی نیز ابزار حفظ برتری و بازتولید سلطه و منافع قوم/طبقه‌ی برتر قریش/عرب شد. اسلام هم به عنوان ابزار ایدئولوژیك، در خدمت منافع قوم عرب قرار گرفت. مخالفان قدرت و سلطه قریش/عرب به اسم کافر و بی دین و دشمنان خدا، طرد و سرکوب می‌شدند و به اسم اطیعوالله... دارالسلام، تقدیر، زبان عربی زبان خداست، ائمه من القریش و اهل بیت (شیعه) و... مردم را به اطاعت از حکومت و سلطه‌ی عرب وامی‌داشتند. اشرافیت قریش با لباس جدیدِ ائمه من‌القریش، صحابه، اهل بیت، سابقان در اسلام و... ظاهر شد. طبیعی است به دلیل امکانات ارتباطی دنیای آن روز و فاصله‌ی زیاد جغرافیایی، صحابه و سابقان در دین، نمی‌توانستند از میان غیر قریش و غیر عرب باشند، چون پیامبر در میان آن‌ها ظهور نکرده بود. بنابراین، اشرافیت قریش/عرب در قالب اسلام احیا گشت. بنابراین، اصل اسلام، استراتژی و ایدئولوژی سلطه‌ی اعراب بر غیر عرب، و دولت/خلافت‌اسلامی نیز ابزار نظامی آن بود که روبنا یا بازتولید کننده‌ی نیروی تولید و منافع قوم/قبیله‌ی عرب/قریش بودند. نیروی تولید قبایل عربی نیز، تاراج و غارت، به اسم زکات، جزیه، خراج، غنیمت و... بود، که در نتیجه‌ی غارت‌ها/خراج، قوم عرب به طبقه‌ی برتر نیز تبدیل شده بود.

«در زمان عباسیان با زوال عصبیت و برتری عرب، امپراطوری اسلامی یك عنصر همبستگی اجتماعی را از دست داده و رژیم جدید می‌بایستی از نهادهای مذهبی برای خلق احساس تازه‌ای از هویت سیاسی بهره‌برداری نماید تحت چنین شرایطی که چهره‌ی خاص جامعه‌ی اسلامی متأخر یعنی وصلت بین خلافت و علما بسط پیدا کرد... علما برای حکومت مشروعیت آماده ساختند و و خواستار پذیرش قانون به عنوان وحی الهی و پدیده‌ای ثابت بودند» (ترنر، ۱۳۷۹: ۱۵۲). در این زمان بود که دانش اسلامی و علمایی مانند ماوردی، نظام الملك و غزالی و سایر فقیهان با زوال عصبیت قریش/عرب، با ظل السلطان خواندن خلفا و قداست دادن به حکومت و کافر خواندن مخالفان سیاسی، به نام اسلام و الله، نظم سلسله مراتبی و سلطه‌ی اعراب

Do Not Distribution

را حفظ می‌کردند. امام شافعی «تفکیك معنا و تفسیر قرآن را از زبان‌شناسی عرب و خصوصاً روایت قریش ناممکن می‌نماید و فهم قریش از نّص را بهترین فهم و بنابراین سیادت قریش را لازمه‌ی دین درست می‌داند» (فیرحی، همان: ۲۳۵). «خلافت در نظر شافعی منحصر در قریش است، هر چند که قریشی با زور و شمشیر غلبه نماید او خلیفه‌ی مشروع است و... هرگونه مخالفت با وی از مصادیق بدعت خواهد بود» (ابوزید، ۱۹۹۶: ۶۲.احمد، ۱۹۷۵: ۳۲۷).

تشابه الگوی دولت ایرانی و عربی، ناشی از تشابه دین دو قوم است، به نظر می‌رسد الگوی پیامبر اسلام در پی‌ریزی استراتژی اسلام، ایران زرتشتی بود. پیامبر اسلام مفاهیم بهشت و جهنم و آخرت را از زرتشت وام گرفته بود و همان‌طور که دین زرتشت ابزاری در خدمت نظام شاهنشاهی ایرانی برای تاراج مازاد انباشت سرمایه‌ی سایر اقوام بود، دین اسلام هم ابزاری در خدمت تاراج منافع قوم عرب و قریش قرار گرفت. امپراطوری اسلام، بعد از گسترش و غلبه نظامی بر سایر اقوام، روش مالیاتی شاهنشاهی ساسانی را به کار گرفت. خراج گیری اسلامی بر پایه روش ساسانی بود (فرای، ۳۸۷) و جهد فقها بر این بود که به توجیه سوابق تاریخی و تطبیق آن‌ها با موازین عقلی بپردازند و آن‌ها را در قالب شریعت بریزند (لمبتون، ۱۳۴۵: ۸۸). «با آمدن اسلام به ایران هیچ تغییر و پیشرفتی روی نداد پایتخت از تیسفون به مدینه رفت و اصول مالیاتی محلی و نظام اجتماعی بومی هم‌چنان زنده باقی ماند و زورمندان محلی و بومی هم‌چنان فرمان می‌راندند» (فرای، ۳۸۶). سازمان اداری و همداستانی دین و دولت که از پایه‌های اسلام به شمار می‌رفت، سرمشقی از دولت ساسانی بود (همان:۳۸۸). فره‌ایزدی شاهان – به قول طباطبایی– به ظل‌السلطان تعبیر شد و دستگاه خلافت، سنن و رسوم دولتداری عهد ساسانیان را پذیرفت (پطروشفسکی: ۷۲). طبقات اجتماعی چهارگانه‌ی ساسانیان، در اسلام به همان حال گذشته باقی ماند... فقط اسلام جای زرتشت را گرفت (فرای، همان:۳۸۷). دستگاه دیوانی عباسیان تقلید کاملی از ساسانیان بود و سنت خاندانی و نظام سلسله مراتبی و... همچنان ادامه یافت (گارثویت، ۱۳۸۵: ۲۳۱). اگر اشتغالات عمده‌ی شاهنامه و خدای‌نامه‌های ایران باستان در اطراف حقانیت و مشروعیت پادشاهان و وفاداری رعایا به شاهشاه و مبارزه‌ی ابدی میان خیر و شرّ است (لازار، کمبریج، ۱۳۷۹: ۵۳۸)، اشتغالات عمده‌ی فقه سیاسی و دانش اسلامی (سیاست‌نامه‌ها و شریعت‌نامه‌ها) حول محور حقانیت و مشروعیت خلفا و وفاداری رعایا به خلافت و مبارزه‌ی ابدی میان مسلمان و کافر است. اما روشن است اصحاب خیر/عدالت همان صاحبان قدرت و اصحاب شرّ مخالفان قدرت هستند. جالب است بدانیم تثبیت موقعیت عباسیان بعد از سرکوب شورش کُردی خرم‌دینان بود.

دولت /قرارداد مادی /میترایی

الگوی دولت کُردی برخلاف دولت ایرانی/عربی که الگوی فتح بود، الگوی قرارداد است. ما هیچ سندی نداریم که دیااکو خود را برگزیده‌ی خدا و اقوام خود را به تاراج گنج‌های دیگر اقوام تشویق کرده باشد، چون اساساً خدایی ماوراء زمین در ماد معنی نداشت. این قبایل

Do Not Distribution

مادی بودند که بدون هیچ وعده‌ی غنیمت/فتح، صرفاً به خاطر شهرت عدالت دیااکو، وی را به رهبری برگزیدند. بنابراین، دولت مادی و رهبر آن، بر خلاف محمد/کوروش، نه برگزیده از طرف خدا، بلکه برگزیده از طرف مردم و از پایین به بالا بود، و هدف آن نه سلطه و غارت بلکه عدالت/حکمیت و دفع سلطه و غارت دیگری (آشور) بود. خدا، در ماد همان شاه بود، و مصنوع و مخلوق قرارداد مردم بود. «بنا به روایت هرودت زمانی که بی‌قانونی در ماد گسترش یافته بود، شخصی به اسم دیااکو بر اسر توافق قبایل و پروتکل قانونی، دولت را از عدم به مرحله‌ی ظهور رساند با پروتکل قانونی و روش اجرای حقوقی» (Muson,2009,459). برای بررسی این امر سر رشته‌ی کلام را ابوالمورخین هرودت می‌سپاریم که می‌نویسد: «مادی‌ها در دهات پراکنده و هیچ‌گونه حکومت مرکزی نداشتند، در نتیجه هرج و مرج در سراسر آن سرزمین شیوع داشت. دیوکس که در دهکده‌ی خود مرد برجسته‌ای بود با غیرت و جدیت بیشتر از پیش به اجرای عدالت در میان هموطنان خود پرداخت... مردم ده، چون فضل و کمالش را بدیدند او را داور اختلافات خود برگزیدند... (دیوکس) چنان اعتباری در نظر هموطنان خود به دست آورد که توجه مردمی را هم که در دهات مجاور می‌زیستند جلب کرد... با خشنودی مرافعات بیشمار خود را پیش او می‌بردند. (هرودت، ۱۳۸۷، ۷۶-۷۷). همان‌طور که هرودت نیز اشاره کرده است، دولت مادی بر اساس حکمیت و نیاز به داوری (میرزایی، ۱۳۷۹، ۲۳۳)، مقبولیت و انتخاب مردمی، نهایتاً دفع دشمن خارجی (آشور) بود. بر خلاف ایرانیان/اسلام، در دولت مادی هیچ اشاره‌ای به حق‌الهی شاهان (مشروعیت متافیزیکی)، نژاد و تخمه‌ی شاهانه، و عطش دستیابی به ثروت دیگر ملل و کسب غنایم در آن ندارد. در واقع به خاطر احترام در قضاوت توسط افراد قبایل به این عنوان شناخته شد (Bivar,2005,342). مردم دیااکو را به عنوان قاضی انتخاب کردند (Kuhrt,2010,34) و قرارداد بانی دولت مادی شد دولتی که صرفاً با رضایت و توافق مردم از نیستی عدم به مرحله‌ی هستی سیاسی قدم گذاشت، این همان آیین میترا است که گفتیم، برخلاف ادیان در آیین میترا هیچ اصول و قواعد از پیش تعریف شده وجود ندارد و تنها قرارداد است میترا را از نیستی انتزاع وارد هستی اجتماع می‌کند که پایین‌تر به آن می‌پردازیم.

گرارد نیولی که به درستی در شاه گزینی پارسیان و مادها توانسته است روند تحولی را مشاهده کند، به مجمعی (انتخاب عمومی)- گزارش هرودت از ماد دیااکو- و نشانه‌ای خدایی از کوروش (برگزیده شده از طرف خدا) گواهی می‌دهد (نیولی در ویسهوفر، ۱۷۹). در توصیفی که هرودت از گزیشن دیااکو Dieokes به شاهی در میان مادها اظهار می‌کند، از انتخاب واقعی سخن گفته می‌شود (Munson,2009,461). پادشاهی ماد توسط دیااکو انتخابی است، در زمانی که قدرت به حالت تعلیق و بهترین شکل ممکن حکومتی با ضمانت حقوقی بانی نظم دولت می‌شود» (Dewald in Morgan,2003,28). گزارش هرودت از شاه گزینی مادها با آن‌چه استرابون عنوان می‌کند، به خوبی هم‌خوانی دارد: «این هم سنتی مادی است، بی باک‌ترین کس را به شاهی برگزینند اما تنها در میان کوه‌نشینان». (ویدن گرن۱۳۹۰: ۱۴۸). بنابراین، مادها شاه خود را به وسیله‌ی انتخاب دریافت کردند (همان: ۱۴۹). محل این انتخاب

Do Not Distribution

هم هگمتانه بود که به معنی محل اجتماع و توافق است (گیرشمن، ۱۳۸۸: ۱۱۶). بنابراین، دولت مادی از پایین به بالا نتیجه‌ی قرارداد اجتماعی بر مبنای رضایت و با هدف عدالت و دفع غارت/سلطه‌ی خارجی بود. برخلاف ایران/عرب که از بالا به پایین (سلسله مراتبی)، برگزیده از طرف خدا، و با وعده‌ی غارت به آن‌ها بود، و به جای رضایت، با وعده‌ی غارت و با تهدید و پاداش رهبری را تحمیل کردند.

دولت/قرارداد مادها حتی بعد از شکست آشور و قدرتمندتر شدن، به استبداد و سلسله مراتب حول یك قوم یا رهبر مقدس گرایش پیدا نکرد و هم‌چنان سیستمی پلورال و متکثر باقی ماند، که اقوام/قبایل دیگر نه برده و مغلوب بلکه با پیمان/عقد در دولت مادی مشارکت داشتند. برای نمونه «مادهایی که توسط کتیبه آشوری توصیف شده‌اند، ۲۷ شاه مستقل از هم بودند و هیچ سندی در دست نیست که اوضاع داخلی اقوام ماد را، در راستای اتحاد قبایل، در پیرامون سرکِرده‌ای برتر، که بتوان او را شاه ماد نامید تحول یافته باشد (بریان، همان، ۴۱). Liverani حتی دیدگاه هرودت در مورد انتقال به سرکرده‌ای برتر چون دیااکو و هوخشتره را نمی پذیرد چون در تمامی منابع از «بیل الانی» یعنی حاکمان شهر City Lords و به تعدد و تکثر شاهان در منطقه‌ی زاگرسِ ماد اشاره رفته است، حاکمان شهر City Lords در ماد تنها در کوتاه مدت برای مقابله با آشور زیر سرکرده‌ای برتر به توافق و بعد از شکست آشور بلافاصله به نظم متکثرِ قبلیِ تعدد شاهان بازگشته‌اند (Waters,2201,245-46).در تمام طول دوره‌ایی که مادها در اوج شکوفایی بودند، به طور بنیادی انتخاب، تنها قانونی بود که تئوری جانشین امپراطوری را مشخص می‌کرد(Liveranl,2003,2). طبق منابع آشوری در ماد، روسای محلیی city lord حاکم و هیچ سندی که دودمان شاهی که سایر قبایل اقتدارش را قبول کرده باشند، وجود ندارد(Ibid,4). رهبری هوخشتره نیز نه با حذف حاکمان محلی بلکه انتصاب از طرف آن‌ها بود(Ibid,7). سلطه‌ی مادها بر آسیای مرکزی، بیشتر به عقد پیمان با روسای محلی شبیه بود تا تشکیل امپراطوری (بریان، ۱۳۸۰، ۳۵). با انتقال حکومت از دست مادها به پارس‌ها، حکومت از حکمیت و داوری بین مردم به حکومت و حاکمیت بر مردم تبدیل شد (رضایی، ۱۳۸۴، ۱۲)، از حکومت مردمی به حکومت بر مردم تبدیل شد.

موفقیت قیام خشتریته با حمایت توده‌ی قوم آزاد ماد، و شاهان ماد به توده‌های وسیع مردم آزاد بر ضد اشراف عشیرتی متکی بوده‌اند (دیاکونوف، همان، ۲۵۷-۲۵۶). کشور ماد از کشورهای خود مختار و مستقل تشکیل شده بود (رضایی، ۱۳۸۴: ۲۰۴) و شاهکان مادی فعال مایشاء نبوده‌اند (دیاکونوف، همان،۱۸۰)، چرا که به توده‌های وسیع مردم آزاد متکی بودند (رضایی، همان:۲۰۶). همه‌ی امپراتوری‌های تاریخ متمرکز با استبداد شدید و سلسله مراتب اداره شده است، تصور ماد قدرتمند بدون تمرکز شدید و سلسله مراتب برای بسیاری از محققان دشوار است، به این دلیل خیلی‌ها در وجود یك پادشاهی ماد قدرتمند و متحد شك کرده‌اند (استروناخ در کرتیس، ۱۳۹۰: ۱۸۲)، غافل از این‌که نیروی اصلی ماد نه در پادشاهی متمرکز بلکه در مشارکت نیروی مردمی و توافق قبایل بود و نیروی نظامی مادها همانند پیشمرگه‌های

Do Not Distribution

امروز، همان مردم و آزادگان بودند و نیروی نظامی در اختیار جامعه بود نـه دولـت. (رجـوع شود به فصول قبلی: دولت مادی...)

اگر زرتشت بنیان عقل سیاسی ایران بود و اسلام بنیاد عقل سیاسی عرب، بنیان هویتی مادهـا چه آیینی بود که در دورانی که حق الهی شاهان و شاه-کاهنی سکه‌ی رایج زمان بـود، مادهـا بر اساس قرارداد اجتماعی و انتخاب عمومی (نه به معنای امروزی و دموکراتیـك آن) شـاهان خود را انتخاب می‌کردند. آیین باستان مادهـا/کُردهـا، میتـرا بـود، نـه میترایـی کـه مُهـر زرتشتی/ایرانی خورد و به خورشیدپرستی تغییر معنا داد، بلکه میترای متقدم مادی که به معنای قرارداد اجتماعی است. «تیمه» میترا را همسنگ قرارداد اجتماعی روسو و حتی پیشرفته‌تر از آن می‌داند. میترا آیینی مادی/کُردی است (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۱۷۰. هرودت در کریـستن سـن، ۱۳۸۲: ۷۰. هوفر، کلوسکا، ، ۱۳۸۵: ۳۶۵. رستم‌پور، ۱۳۸۱: ۲۶).

«میترا به معنی پیمان و قرارداد است و هیچ مدرکی دال بر این که واژه‌ی میترا در اصـل بـه معنای نور یا آفتاب بوده است، وجود نـدارد». (اشـمیت در کلوسـکا، ۱۳۸۵، ۳۸۸-۳۹۰). «میه» میترا را تجسم پیمان contract دانست، مانند تمیس که در یونان تجسم عدالت است (میـه به نقل از اشمیت، همان، ۳۸۷). سپس «پاول تیمه» Thieme از نظریه‌ی «میه» که میترا مفهـومی خنثی به معنی پیمان است، دفاع کرد (هوفر، کلوسکا، همان، ۳۶۱). «مفهـوم میتـرا... تقـدس قول‌های رسمی مبادله شده، پیمان، میثاق و قرارداد است... همان‌طور که میه نیز اثبـات کـرد، میترا خدای خورشید یا هر پدیده‌ی طبیعی دیگر که خدا تلقی شود نیست، بلکه تجـسم مفهـوم مقدس پیمان است» (تیمه، کلوسکا، همان، ۵۵۴). (رجوع شود به مبحث میتـرا، قـرارداد یـا خورشید)

زرتشت در مقابل نظم پیمانی و عدالت توافقی میترا، نظم کیهانی و عدالت طبقـاتی «اشـه» را گذاشت. نظم سیاسی منشعب از زرتشت، سلسله مراتب و حق الهـی (فـره ایـزدی) هخامنـشیان می‌شود و نظم سیاسی منشعب از میترا، نظم افقی و قراداد اجتماعی مادها می‌شود. این دو آیـین اگر چه در فارس به اسلام شیعی و در کُرد به خلاء فکری برخورده اسـت، امـا در ناخوداگـاه تاریخی آن‌ها باقی است، تبلور سیاسی امروزی آن جمهوری اسلامی در تقابل با باشور زمینـی و برنامه‌های احزاب روژ هه‌لاتی (شرق کردستان) است.

سیاست در آیین میترا برحسب قوانین آسمانی و عرفی از پیش تعریف شـده نیـست، خـودِ توافق جمعی (هگمتانه) مبنای قانون است، این در حالی است که افلاطون در تقابل با نظریـه‌ی قرارداد اجتماعی سوفسطائیان، که احتمالاً از مادی‌ها گرفته باشند، نظریه‌ی قوانین دائمی دولت و سیاست را ارائه داد. «دولت مبتنی بر قانون در نظریه‌ی افلاطون، دارایـی جـاودان فرهنـگ انسانی شد. دولت ایده‌ال افلاطون، سرمشق و معیـار و انگـاره‌ای بـرای اعمـال انـسانی بـود» (کاسیرر، ۱۳۷۷، ۱۵۶ - ۱۵۷). در جامعه‌ی مورد نظر افلاطون/یونان، چیزی به اسـم فـرد و زیست شخصی معنی نداشته و منافع فرد همان منافع دولت است، (لمبتون، ۱۳۸۷، ۳۱) دولت نیز طبق قوانین از قبل تعریف شده‌ی مُثُل نظم می‌یابد نه توافق مردم. فلسفه قرون وسطی و امثال اگوستین نیز، با جایگزینی اندیشه‌های خدا به جای عالم مُثُل (کاسیرر، همان، ۱۵۷)، شـهرخدا

Do Not Distribution

به جای دولت فیلسوف شاه، دولت را بر اساس قوانین و اصول آسمانی از پیش تعریف شده، تعریف می‌کنند. در اندیشه‌ی یهود نیز از قبل قانون گذاری است که انسان باید از خدا و وحی ارادی او، خوب و بد را بیاموزد (کاسیرر، همان، ۱۶۱). حتی نظریه‌ی مدرن قرارداد اجتماعی به معنای واقعی کلمه قرارداد اجتماعی نبود. قرارداد اجتماعی «جان لاك» صرفاً برای تضمین اجرای قوانین از قبل موجودِ طبیعی بود. در نظریه‌ی «هابز» اگر چه برخلاف «لاك» قوانین از پیش موجود و طبیعی/الهی، وجود نداشت اما قرارداد به حاکمیت مطلق و در نهایت مردم حق قانون‌گذاری را به شاه واگذار می‌کنند. «روسو» نیز اراده‌ی عام را بر زیست شخصی فرد قالب کرد. بنیاد دولت/امپراطوری ایرانی نیز بر مبنای تقسیم بندی خیر و شر، نمایندگی شاه از طرف خیر مطلق، و حذف و نابودی مخالفان با نیروی خیر بود. دولت ایرانی بر مبنای شاه استوار بود. منشاء قانون همیشه به اراده‌ی یك شخص بستگی دارد و بدون این شخص قانون نمی‌تواند وجود داشته باشد. اصل از پیش مسلم حاکمیت مطلق شاه، به نمایندگی از قانون اهورا/الله، از کوروش تا خمینی، هم‌چنان با وجود گسست‌های تاریخی، صورت خود را بر ماده‌ی تاریخ قالب کرده است، اما در آیین میترا و مصداق عینی آن در گوتی/ماد، چون هیچ قانون از پیش تعیین شده موجود نیست، دولت هر لحظه و هر آن باید بر اساس توافق و رضایت مردم تأسیس و بازبینی شود. قرارداد و رضایت مردم، تنها قانون موجود است. بر خلاف «اهورامزدا (که) نظم را بر اساس فرمانبرداری برقرار می‌کند، در راه رسیدن به اهورامزدا، فرمانبرداری از همه چیز برتر است» (هینلز، ۱۳۸۵: ۷۶) «میتره بر اساس پیمان جامعه را نظم می‌بخشد» (همان:۱۱۹). تفاوت دولت توافقی مادها با حق الهی ایرانیان، ناشی از تفاوت آیین و فرهنگ آن‌هاست. اگر زرتشت دینی اشرافی و سلسله مراتب دولتی است برعکس میترا، دینی برابری و عدالت محور است «آیین میترا که برادری را می‌خواهد و ستایش می‌کند وقعی به بزرگان و اشراف نمی‌گذارد و دولت عدل می خواهد» (بهار، ۱۳۸۴: ۴۵۳). پس در مقابل اسطوره‌ها و حماسه‌های کهن که اثبات ساختار اشرافی است اسطوره‌هایی هم هست که نسبت به ساختار موجود بدبین و عصیانگر است مانند میترا (همان:۴۵۴).

عصیان میترا، عصیان توافق و عقل عمومی بشر در برابر عقل الهی و شریعت متافیزیکی است چون در میترا توافق، خودِ قانون و قبل از توافق هیچ قانونی وجود ندارد «در مورد پیمان تنها یك چیز مقدس وجود دارد و آن وثوق آن‌هاست. ایزد میترا تنها بر عدم تخطی از پیمان نظارت می‌کند، این که عهد به روش معهود بسته شده یا نه، این که کلمات به کار رفته حق است یا نه، به او مرتبط نیست. او تنها در پی آن است که پیمان به حق یا ناحق حفظ شود اگر دشمن پیمان را نگاه دارد مهر با او صلح، اگر دوست پیمان شکند مهر را به خشم می‌آورد» (تیمه، عالیخانی، همان، ۳۷). همان‌طور که تیمه اشاره کرده است میترا کاری به حق بودن یا نبودن، نحوه‌ی بستن پیمان و اهورایی و اهریمنی بودن آن ندارد. خود پیمان حق و عدالت را به وجود می‌آورد هیچ حق و عدالتی مسبوق به پیمان و قرارداد بین افراد نداریم. حتی در رابطه جنسی هم هیچ تابو و اصول از پیش تعیین شده نداریم. آثار میترا پرستی به این معنی را می‌توان در مزدکیان و خرم‌دینان کُردی مشاهده کرد. که مورخان اسلامی چون مقدسی و ابن الندیم به رابطه‌ی آزاد جنسی در آن‌ها، به شرط رضایت زن اشاره کرده‌اند[۷۳] و شکل سیاسی آن

Do Not Distribution

را هرودت در مورد دیااکوی مادی و کتیبه‌های آشوری و بابلی درباره‌ی مانایی‌ها و گوتی‌ها اشاره کرده‌اند که قبلاً گفته‌ام.

احتمالاً همانند دولت قانونی افلاطون و قوانین اهورامزدا، نظریه‌ی قوانین بی منشأ و ازلی یونان نیز، واکنشی در برابر قانون مصنوعی میترا باشد. در یونان قوانین اخلاقی هیچ منشایی ندارد چون مانند قوانین هندسه همیشه بوده‌اند. قوانین مطلقی که نه آغازی دارند نه پایانی و همیشه جاودانه‌اند. (کاسیرر، همان، ۱۵۹). در تمدن‌های دینی مانند زرتشت، یهود و مسیح نیز، اراده‌ی تغییر ناپذیر و مطلق و همیشگی خدا منبع قوانین است که جز با خواست خدا تغییر نمی‌یابد. مدرنیته نیز بر اساس قوانین طبیعی، زیست شناسی و... قوانین/حقوق کلی اخلاقی/عقلانی را تعریف کرد. عقل و سوژه را جایگزین خدا در دین و عالم مُثُل در یونان کرد. در هر سه مورد قوانین و اخلاق مقدس‌تر از زیست شخصی فرد بوده و فرد باید خود را با قوانین مقدس از پیش موجود تطبیق دهد. اما در میترا خوب و بد مطلقی وجود ندارد «میترا سرور آشتی و ناآشتی...» (مهریشت، بند ۲۹) که قوانین مطلق و فرا انسانی بر اساس آن تعریف شود. تمامی تمدن‌ها زمینه‌ی سلطه‌ی اصول کلی را بر ذهنیت شخصی فرد داشته‌اند اما در میترا که هیچ قانون از پیش تعیین شده و هیچ خوب و بد از قبل تعریف شده ندارد، و تمامی روابط اجتماعی از شخصی‌ترین روابط جنسی تا کلان‌ترین روابط سیاسی بر اساس رضایت و قرارداد می‌داند، در سطح مفهوم، امکان هر گونه سلطه‌ی کلیات غیر شخصی بر زیست شخصی فرد و امکان سلطه‌ی سیاسی و استبداد به اسم قوانین مقدس را، از بین می‌برد. رضایت و توافق طرفین مهم‌تر از هر خوب و بدی است، رضایت و توافق خوب را می‌سازد و عدم رضایت همان را بد می‌کند. به غیر از توافق و قرارداد هیچ خوب و بدی نداریم خوب و بد برساخته‌ی ذهن افلاطون و زرتشت و... در مقابل میترا است که آشتی و ناآشتی، خیر و شّر در وی از هم جدا نیستند.

قرارداد معمولاً میان دو انسان، گروه، قوم یا دولت برابر (از نظر اخلاقی)، بسته می‌شود. قطعاً یکی از پایه‌های اساسی میترا، عدالت است، نه عدالت افلاطونی/هندسی، بلکه عدالت رواقی/برابری، چون اگر فرض برابری میان انسان‌ها نبود، این همه تأکید به قرارداد که مبتنی بر رضایت اشخاص، جای خود را به فرمانبرداری فرودست به بالا دست و یا اتحاد و اطاعت می‌داد. در اندیشه‌ی رواقی/مسیحی نیز عدالت برابری خواهانه اصل بود، اما با وجود حقیقت مطلق متافیزیکی، که شهریار/پاپ، قدرت خود را از خدا می‌گرفت و قدرت وی قدرتی معنوی/الهی بود، نظم دنیوی دارای جاودانگی حقیقی می‌شد که عصیان بر علیه آن، فتنه و قیام علنی در مقابل اراده‌ی خدا بود (کاسیرر، همان، ۱۸۸ – ۱۸۹)، مفهوم برابری را خنثی و به سلسله مراتب منجر می‌شد که ناشی از تأثیر آیین میترا اما از فیلتر زرتشت/افلاطون است.

بنابراین، برخلاف اسلام و ایران، اساس دولت مادی نه بر اساس غارت و تجاوز یا سلطه و سرکوب، بلکه نتیجه‌ی انتخاب عقلانیت جمعی و بر اساس قرارداد اجتماعی و دفع یورش خارجی (آشور) بوده است. اگر عقل سیاسی اسلامی در وهابیت و داعش امروز بازتولید می‌شود و عقل سیاسی ایرانی در صفویان وشاهنشاهی پهلوی و...، عقل‌سیاسی کُردی نیز به شکل

Do Not Distribution

ناقصی در دموکراسی توافقی باشور و کانتون‌های امروزی روژآوا و... بازتولید شده است که بر اساس توافق داخلی و دفع یورش‌خارجی است.

این‌که کُردها در تاریخ صاحب امپراتوری‌های بزرگی نبودند به این دلیل است که ماهیت و – به قول ارسطو – صورت دولت‌کُردی با تجاوز و غارت در تضاد است. شاید اسم کانتون‌های امروزی از سوئیس و مفاهیم مدرن غربی را برای توصیف آن به کار ببرند، اما ماهیت آن ریشه‌ی عمیقی در عقل سیاسی کُردی /مادی، و بازتولید همان حکمیت مادها است، داعش هم همان آشور. آیین کُردی میترا، برخلاف اسلام و زرتشت، نه ابزار هژمونیك سلطه و مشروعیت دادن به کشتار و غارت، بلکه آیینی اجتماعی به معنی توافق که پیام‌آور رضایت و تعاون و برابری است. میترا/قرارداد در ضدیت با سلطه و سلسله مراتب است چون شرط توافق رضایت و آزادی انتخاب است.

نتیجه گیری:

آن‌چه در این فصل بیان شد؛ مقایسه‌ی اصل و ماهیت سه دولت ایرانی (امپراتوری)، عربی (خلافت) و کُردی (قرارداد اجتماعی) با هم بود، که ناشی از فرهنگ و درك دینی آنان (زرتشت، اسلام و میترا) است. روش کار تطبیقی و مدل تحلیل جامعه‌شناسی مارکس بود که با دود کردن مقدسات، نقد آسمان به نقد زمین، نقد دین به نقد حقوق و نقد تئولوژی را به نقد سیاست تبدیل کردیم. واقعیت حقیقت دین اسلام و زرتشت، سلطه‌ی قومی عرب و پارس است. حقیقت دین و فرهنگ ایرانی و عربی، ابزار قدرت و روابط سلطه‌ی قومی عرب و پارس است. تکوین دولت/دینِ عربی/اسلامی و ایرانی/زرتشتی، ریشه در خشونت و مبارزه‌ی نظامی داشت. ادیان اسلام و زرتشت با قصد هدایت جهانیان به دین حق و مبارزه با دِگر دینان، قصد تسخیر جهان و کشورگشایی و لاجرم سر از امپراطوری درآوردند، اما آیین مادها/کُردها، نه قصد تسخیر جهان و نه هدایت جهانیان را دارد، بلکه به معنی قرارداد اجتماعی و مبنای تشکیل دولت‌کُردی شد که نه مبتنی بر سلسله مراتب و کشورگشایی بلکه با رضایت و توافق و دفع تهاجم خارجی است، اما ادیان اسلام و زرتشت با قداست دادن به قدرت و حاکمان (فره ایزدی، اطیعوالله و...) و تکفیر کردن مخالفان سیاسی (با تبرزین بکش، جاهدو فی سبیل الله و قاتلو فی سبیل الله و...) زمینه‌ی دولت سلسله مراتبی و اقتدارطلب و کشورگشا را فراهم آوردند.

بعد از سلطه که با قدرت نظامی و عصبیت قومی کسب شده بود، دولت و دین و قانون، ابزار حفظ سلطه شد. در واقع سیاست ایرانی و عربی، تداوم جنگ و خشونت قومی بود و کل قوانین و دین و فرهنگ آنها، نهادینه شدن خشونت قوم/طبقه‌ی حاکم پارسی/عربی است. زیربنای دولت، دین و فرهنگ و حقوق ایرانی/عربی، نیروی تولید غارت سرمایه‌ی دیگران و فتح سرزمین آنان است که در قالب زکات و جزیه و خراج و مالیات قانونی شد، در حالی که اساس دولت ماد/کُرد نه بر اساس تاراج، بلکه حفظ خود از تاراج و ماهیت آن قرارداد اجتماعی بود.

Do Not Distribution

چون برخلاف ایران/عرب نه به قصد غارت/فتح، بلکه عدالت و دفاع بوده است، نیازی به امپراطوری نظامی قدرتمند و ایدئولوژی توتالیتر آسمانی نداشته است. بنابراین، برخلاف ایران/عرب که به امپراتوری طبقاتی و نظامی تبدیل شد نتیجه‌ی منطقی دولت مادی/کُردی، دموکراسی بدوی و ضدطبقاتی است.

بنابراین، نتیجه‌ی تحقیقات ما این است که: دولت نه تنها در غرب بلکه در خاورمیانه (ایران/عرب) هم، نه جانشین خدا و نه پدیده‌ای طبیعی و نه نماینده‌ی منافع عمومی، بلکه بازتولید یا ابزار سلطه‌ی گروه برتر صاحب نیروی تولید است. گروه صاحب نیروی تولید، قوم/قبیله عرب/پارس است و نیروی تولید، نه کار و سرمایه، بلکه غارت و چپاول (غنیمت، زکات، مالیات و...) دیگران است که ادیان زرتشت و اسلام به آن مشروعیت دادند. در نتیجه‌ی غارت‌های اقوام مغلوب، قوم/قبیله‌ی غالب عرب/قریش و پارس/هخامنش، به طبقه‌ی برتر و اشرافیت امپراطوری چندقومیتی شدند که در رأس هرم دولت جدید و اقوام مغلوب در نتیجه‌ی غارت شدن، به طبقه‌ی تحتانی که در پایین هرم سلسله مراتب قرار گرفتند. برای حفظ سلطه و تداوم غارت‌ها و جلوگیری از شورش اقوام مغلوب که طبقه‌ی تحتانی و برده‌ی نظام جدید شدند، حکومت و نیروی نظامی قبیله‌ای را به دولت سلسله مراتبی و قدرت نظامی نهادینه شده یعنی امپراتوری/خلافت تبدیل کردند که سیمان آن اسلام/زرتشت بود. بنابراین، زیربنای بدنه‌ی تمدن ایرانی/عربی، منافع شکم/زیرشکم، غارت/فتح است، امپراتوری/خلافت بازوی اجرایی آن و دین (اسلام و زرتشت) ابزار هژمونیك و ایدئولوژی مشروعیت بخش آن. اگر ادیان کشورگشا و مشروعیت بخش اسلام و زرتشت نبود دولت‌های عربی/ایرانی به راحتی قادر به توسعه طلبی و یا حداقل فاقد مشروعیت لازم در کشورگشایی می‌شدند و اساساً این ادیان زرتشت و اسلام بود که باعث اتحاد پارس‌ها و اعراب زیر یك پرچم و حمله به دیگر اقوام شد.

چون کُردها در درازنای تاریخ نه قوم حاکم و فاتح، بلکه مغلوب و محکوم بوده‌اند و همان‌طور که اشاره کردیم به دلیل غارت انباشت سرمایه، قوم مغلوب به طبقه‌ی فروتر نیز تبدیل می‌شد، کُردها از گئوماته و مزدك و خرم‌دینان تا به امروز محکوم به مبارزه به شکل کمونیستی بوده‌اند. دولت‌های غالب به دلیل تاراج و تبدیل شدن به طبقه‌ی برتر، این شکل مبارزه را بر ما تحمیل کرده‌اند. شیوه و شکل مبارزه‌ی کُردها کمونیستی است اما نه آرمان آن. هدف همان مبارزه‌ی قومی و امر سیاسی ما و دیگری است. شکل مبارزه‌ی کمونیستی فقط ابزار احیای رهایی قومی و بازپس گرفتن منابع قومی است که متاسفانه امروزه گاهاً شکل و روش بر آرمان و هدف غلبه یافته و مبارزات قومی/ملی فدای توهمات کمونیستی و بین المللی شده است. کُردها به دلیل غارت مازاد انباشت سرمایه‌ی قومی، به طبقه‌ی فروتر و ناگزیر از مبارزه به شکل کمونیستی هستند، اما آرمان اصلی و نهایت مبارزه‌ی کُردها، همان رهایی قومی است. در مقابل دفاع کُردها از مبارزه و ایدئولوژی کمونیستی (نه حتماً به معنای مدرن و مارکسی آن)، اقوام غالب بر کُردها (ایران/عرب)، به دلیل این‌که به طبقه‌ی برتر و رأس هرم سلسله مراتب قرار گرفته‌اند در عالم اندیشه از عدالت به معنای قدیم آن، اعتدال، یعنی حفظ سلسله مراتب اجتماعی/طبقاتی در عالم اندیشه دفاع کرده‌اند. همچنین، چون قوم برتر به دلیل فراغتی که از طبقه‌ی برتر بودن به دست آورده بود، به تولید اندیشه و دین پرداخته است، اندیشه و دینی که

Do Not Distribution

نه با هدف معرفت بلکه روغنی است که چرخ‌دنده‌ی تولید قدرت را روان‌تر کند، قوم تحتانی کُرد که برده و بیشتر وقت خود را صرف عقل قید معاش و کار یدی کرده است فراغتی برای تولید اندیشه نداشته است. به همین‌دلیل مبارزه‌ی قوم/طبقه‌ی تحتانی کُرد با قوم/طبقه‌ی برتر پارس/عرب، مبارزه بر علیه کل تمدن بوده است. چون مؤلفه‌های تمدن مانند حقوق و قانون و فرهنگ نهادینه شدن و تلطیف شدن سلطه‌ی قومی پارس/عرب است و سیاست آن‌ها ادامه‌ی جنگ و سلطه‌ی قومی آنان است. همان‌طور که دین و دولت به ترتیب ابزارهای نظامی و هژمونیك سلطه‌ی قومی دو قوم برتر عرب/پارس است.

بنیان هویتی جامعه‌ی کُردی میترا است. البته میترا نه به معنای دین و قابل پرستش، بلکه به معنی توافق و قرارداد. قرارداد میترا را از نیستی انتزاع به هستی اجتماع وارد می‌کند. قرارداد و توافق، مقدم بر خوب و بد و مبنای تشخیص خوب از بد و درست از نادرست است. هیچ خوب و بد از پیش تعین شده و مقدسی قبل از رضایت و توافق وجود ندارد. سیاست هم باید مبتنی بر گفتگو و به قول هابرماس عقلانیت ارتباطی باشد که حقیقت همان اجماع و توافق است که ریشه‌ی همچنین سیاست آرمانی که نه مبتنی بر سلطه و حذف، بلکه توافق و گفتگو است را می‌توان در فرهنگ سیاسی کُردی انتزاع کرد. مشارکت همه‌ی گروها و افکار و گفتگو و توافق نهایی آن‌ها که به نظر می‌رسد احیای آیین میترا بنیان هویتی مناسبی برای این کار است. فرضیه‌ی تحقیق بنده به معنی سرکوب و یا طرد گروه‌های اسلامی در امر سیاسی و دولت‌کُردی نیست. بلکه نباید از هیچ حق و اصول از پیش تعیین شده در دنیای سیاست دفاع کنند. اصول و ماهیت دولت را توافق همه‌ی گروه‌های اجتماعی تعریف می‌کنند نه اصول از پیش تعیین شده‌ی متافیزیکی. اصل در امر سیاسی کُردی منافع قومی/ملی بر اساس توافق داخلی و مبارزه با دیگری‌ها است. متأسفانه امروزه احزاب کُردی، که بازتولید قبیله‌گرایی هستند، در دشمنی نسبت به هم و از دوستی و توافق با دیگری‌ها می‌گویند. فدرالیسم federalism، از واژه‌ی لاتین foedus به معنی عهد و پیمان و قول و قرار است که ترجمان غیرمستقم همان میترا می‌باشد. اما پیمان contract در میان مادها میان قبایل خودی بود برعلیه آشوریان. درحالی که احزاب کُردی به جای توافق و به کار بردن فدرالیسم در میان خود، در دشمنی نسبت به هم و از فدرالیسم و توافق با آشوری‌های زمان می‌گویند. این چنین سیاستی گسست و عارضه‌ای از هویت سیاسی کُردی است و صحبت از فدرالیسم و توافق با دولت‌های حاکم بر کُرد، مانند آن است که قبایل مادی به جای توافق و اتحاد با هم و انتخاب دیاکو، با آشور متحد و یك آشوری را به رهبری بر می‌گزیدند، در حالی که اساس فدرالیسم مادها انتخاب یك مادی، دیاکو، به شاهی بود نه تن دادن به قدرت و شاهی دیگری‌ها. هوخشتره هم در تلفظ مادی به معنای شاه بر خود است (هینتس، ۱۳۸۶: ۵۵).

قوم کُرد، قبل از تشکیل حاکمیت مادها، همانند پارس‌ها و اعراب به قبایل پراکنده و متکثری تقسیم شده و هر کدام زیر سلطه‌ی اقوام دیگر مخصوصاً آشوریان بودند. ظاهراً هم کُردها/مادها و هم پارس‌ها/ایرانی‌ها و هم اعراب موفق به تشکیل دولتی فراتر از پراکندگی قبایل شدند با این تفاوت که حاکمیت مادی متکثر و بدون حذف کثرت قبایل بود. یعنی

وحدت در کثرت بود و بیشتر شبیه توافق با رؤسای قبایل و مشارکت همه در سیستم قدرت بود. اما حاکمیت اعراب و پارس‌ها، نه وحدت در کثرت، بلکه سلطه‌ی واحد بر کثرت و انتظام در پراکندگی بود، نه بر مبنای توافق بلکه با ایجاد استبداد و سلسله مراتب و حذف کثرت‌ها بود. خدایان متکثر را در خدای واحد الله/اهورامزدا هضم کردند، که نشان از هضم و حذف قدرت‌های متکثر در قدرت واحدی بود. وحدت ایرانی/عربی با سلطه و حذف تکثرها و رقبا حاصل شد، اما وحدت مادها که نه وحدت بلکه توافق بود با توافق تکثرها ایجاد شد. این از اسم هگمتانه که به معنای توافق و محل اجتماع (گیرشمن، ۱۳۸۸: ۱۱۶) و هخامنش که به معنی اتحاد است (هینتس ، ۱۳۸۶، ۵۵) به خوبی هویداست. تفاوت دو واژه‌ی اتحاد با اجماع، به اندازه‌ی تفاوت دو سیستم مادها با ایرانی‌ها است. در اسلام هم مانند پارس‌ها وحدت و واحد مفهوم اصلی است. بخشی از این امر به ریشه‌ی در خواست و انگیزش تشکیل حکومت بر می‌گردد. چون هدف تشکیل حکومت در اعراب و ایران دست اندازی و تاراج دیگران بود، و لازمه‌ی آن تشکیل حکومت متمرکز و سلسله مراتب شدید انضباطی بود که توان شکست و فتح سرزمین‌ها را به دست بیاورند، اما هدف مادها نه دست اندازای و تاراج بلکه اجرای عدالت و دفع یورش بود. به همین‌دلیل نیازی به سلسله مراتب و تمرکز استبدادی نداشت.

- الگوی عقل ایرانی و دیگری آن:

جستجو در تاریخ فکری ایران پیش از اسلام، ما را با الگوی قوام یافته‌ای از عقل سیاسی در کشورداری آشنا می‌کند. بی شك ظهور نبوت زرتشت به عنوان اصلی‌ترین واقعه‌ی در ایران باستان، بر همه‌ی ارکان هستی ایران تأثیر گذاشت. اگر چه قبل از زرتشت نیز مزدا از ایزدان آریایی بود، اما به هر حال رفعت و علو مقام خود را به عنوان خیر کامل در مقابل اهریمن به عنوان شرّ مطلق، مدیون آموزه‌های مزدیسنایی زرتشت است. نبرد کیهانی اهورامزدا با اهریمن غایت و نهایت زندگی انسان مزدایی است (راد، ش ۳۰: ۱۴۰). مفهومی که بلافاصله در ذهن متصور می‌شود وجود جهانی سامان‌مند در مقابل جهانی نابسامان است، که جهان سامان‌مند تحت عنوان مفهوم «اشه» تبیین می‌گردد. در تاریخ سیاسی ایران زمین همواره از اشه به عنوان الگویی برای تبیین و توجیه نظام سیاسی ایرانشهر استفاده شده است و هر آن‌چه موجب تزلزل این نظم گردد مذموم و نامقدس است. بنیان‌های اندیشه‌ی سیاسی ایرانشهری عبارت‌اند از آرمان‌شهر، شاه آرمانی و ساختار سه گانه‌ی اجتماعی (ساختار طبقاتی). شاه آرمانی ناظر بر حسن کارکرد نظم کیهانی بر روی زمین است، که در صورت صحت اجرای آن، به آرمان‌شهر مبدل می‌گردد. هر آن‌چه باعث بر هم زدن و اصلاح این بنیان‌ها شود، بدآیینی شمرده می‌شود (همان). فصل ۳۳ نسخه‌ی ایرانی بندهش صحبت از گزندهایی که هر هزاره به ایران‌شهر رسیده است، می‌کند: «نخستین هزاره با حمله‌ی اهریمن به کیومرث و گاو و مشی و مشیانه شروع شد... هزاره‌ی دوم حمله‌ی آژی‌دهاك به جمشید، تا پیروزی فریدون... هزاره‌ی سوم هجوم افراسیاب و کشتن نوذر که منوچهر را عقب راند و ایران‌شهر را غارت کرد تا دوباره کیخسرو بر افراسیاب پیروز گشت

Do Not Distribution

و زرتشت ظهور کرد». دیگری و برهم زننده‌ی نظم ایرانی طبق متون اوستا شورش‌های کُردی بوده است. اهریمن، آژی دهاك و تورانیان که بیان کردیم کُرد بودند. زرتشت از نظر تاریخی متأخر از اهریمن/اهورا و تورانیان نیست، بلکه برسازنده‌ی این تقابل دوگانه و مفاهیم اهریمن و شرّ است، اما در اساطیر زرتشت نباید قبل از اهورا قرار بگیرد.

انقلاب در عقل‌سیاسی مزدایی، در هر شکلی در زمره‌ی بدآیینی و بدعت است. زیرا به اختلال نظم کیهانی و سامان جامعه منجر می‌شود. به همین دلیل انقلاب مزدك از منظر ادبیات رسمی زرتشتی، ادامه دهندگان سنت تازش اهریمن به جهان و آلودن نظم مقدس کیهانی هستند (راد، همان:۱۴۱). فریدون علیه آژی‌دهاك، داریوش علیه گئوماتا و انوشیروان علیه آشوب مزدك به پا می‌خیزند تا حیثیت از کف رفته‌ی نظم کیهانی، یا همان استبداد و ساختار طبقاتی را احیاء کنند. نبرد داریوش و گئوماتا و انوشیروان و مزدك، از منظر ادبیات رسمی زرتشتی تذکری از نبرد فریدون و ضحاك، اردیبهشت واینددرا و یا اصیل‌تر از آن جدال کیهانی اهورامزدا با اهریمن، به طور کلی خیر و شرّ بود (همان:۱۴۲). روشن است طبق چهارچوب نظری که از ارتباط حقیقت و قدرت گفتیم، اشه و نظم کیهانی، ابزار سیاست و روابط قدرت پارسی، و اهریمن و ضحاك مخالفان سیاسی مادی هستند.

زرتشت، میترا را اهریمن، کوروش، آستیاگ را اژدها، داریوش، گئوماتا را دروغ، انوشیروان، مزدك را اشموغ، واژه‌ی اشموغ در نسبت به معنای اشه قابل فهم است، یعنی بر هم زننده نظم اشه و راستی. اشموغ جمع وسیعی از آشوبگران و برهم زنندگان نظم راستی است. در متون پهلوی آمده است که: «هرمزد به زرتشت گفت راه یکی است و آن هم راه اشه است و همه‌ی راه‌های دیگر بیراه است» (همان:۱۴۳). بنابراین، آن‌چه تحت عنوان ایران‌زمین و تاریخ تمدن آن می‌گویند همان مفاهیم شاهی آرمانی/فره‌ایزدی، عدالت طبقاتی، فرهنگ دینی چه زرتشت چه بعد اسلام، مشروعیت متافیزیکی است و آن‌چه به اهریمن و آژی‌دهاك و اشموغ و دروغ مشهور گشته است بر هم زنندگان قداست استبداد شاهی، در جهت دموکراسی عشیرتی. برهم زنندگان عدالت طبقاتی در جهت عدالت برابری، بر هم زنندگان فرهنگ دینی، در جهت رهایی زیستی افراد، بر هم زدن مشروعیت آسمانی در جهت مقبولیت مردمی بوده است. اساس جنگ و جدال خیر با شرّ از اهورامزدا و اهریمن تا انوشیروان و مزدکیان، جدال ایرانیت با کُردیت بوده است. جدال ایرانیت با کُردیت از یك سو، جنگ و جدال سیاسی دو قوم متفاوت با هم استف از سویی دیگر جدال دو دیدگاه و دو رویکرد به انسان و جهان؛ جدال مشروعیت آسمانی با مقبولیت مردمی یا قرارداد اجتماعی، ستیز استبداد شاهی با دموکراسی عشیرتی، ستیز عدالت افلاطونی با عدالت برابری، ستیز فرهنگ آپولونی/دینی با فرهنگ یا ضد فرهنگ دیونیزوسی ضد دینی، که حتی امروزه نیز بازتولید می‌شود. ضحاك مغز خور به کُرد سربُر، عامل اهریمن به عامل امپریالیسم و... تبدیل می‌شود.

Do Not Distribution

مصادره‌ی فرهنگ مادی

ایرانی‌ها کل مفاهیم مادها را حفظ کردند، اما معنای دنیوی آن را به کلی تغییر داده و مفهومی معنوی/متافیزیکی به آن دادند. مفاهیم فره ایزدی، فره‌وشی، خدا/ایزد، و... مفاهیمی مادی/میترایی هستند اما معنای آن‌ها کاملاً وارونه شده است.

برای مثال میترا که در ماد معنای قرارداد contract و خدای تاریکی غار بود، در ایران معنای اطاعت و خورشید به خود گرفت. مهرابه که در آن رقص و ترنم و موسیقی و آواز دسته جمعی و باده خواری و عیاشی برگزار می‌شد، در فرهنگ ایرانی به خور + آباد، بعداً شد خرابات، به معنی خانه‌ی خورشید و مکان ذکر و تزکیه‌ی نفس گردید.[1] یعنی با حفظ ظاهر نام میترا، به کلی معنای آن را وارونه کردند. میترا که در ماد به معنی باغ/پردیس و مکان شادی و رقص بود در ایران معنای بغ/ایزد و مکان عبادت و پرستش به خود گرفت. فره‌وشی که در کُردی/مادی معنای شادی و خوشی و «باروری و آبیاری گیاهان» داشت (یشت ۱۳ به نقل از گیمن، ۱۳۷۸: ۶۰) در ایران معنای روح مردگان به خود گرفت. زامیاد یشت، یشت ۱۹، که یشتی قدیمی و ماقبل زرتشتی بود. به معنی ایزد زمین است که با افزوده‌های متأخر زرتشتی، کلاً آسمانی شد و در مورد فره‌ایزدی است. «در نخستین قسمت زامیاد یشت، از کوه سخن رفته و در باقی داستان بدون ارتباط از فره کیانی... تعلق کوه به زمین طبیعی و تعلق فره با کوه اساطیری است...» (صفا، ۱۳۸۴، ۱۱۶). آن‌چه اصل زامیاد یشت بوده در مورد زمین و کوه بوده است با قالب شدن صورت متأخر زرتشتی بر آن، به طور مصنوعی به بحث فره‌ایزدی و آسمان و... تغییر معنا یافته است. خودِ واژه‌ی فره ایزدی، کُردی است فره به معنای زیاد و تکثر مانند فره‌وشی که واژه‌ای کُردی/هورامی به معنای شادی زیاد است یا انواع شادی است. فره ایزدی در ماد به معنای تکثر ایزد است، البته همان‌طور که درباره‌ی پردیس و بغ گفتیم که واژه‌های زمینی بودند و سپس در فرهنگ ایرانی به آسمان منتقل شدند و با مصادره‌ی کلمه از بار معنایی مادی/میترایی تهی، و بار معنایی ایرانی/زرتشتی به آن دادند، فره ایزدی نیز مفهومی زمینی به معنای فره شاهی یا تکثر شاهان دارد که در ایران معنایی آسمانی خدا را به خود گرفت و به فرح ایزدی یا نشانه‌ی الهی تغییر معنا یافت. فره ایزدی همان تکثر شاه یا امیرهاست که زمینه‌ی مفهوم شاهنشاهی است. همان‌طور که بنونیست گفته است خشایثیه یا شاهنشاهی هم معنای سرزمین و قدرت نیز دارد یعنی قدرت شاه، از مقبولیت مردمی است نه مشروعیت آسمانی و مردم خالق شاه یا مشروعیت دهنده‌ی قدرت شاه هستند که در ایران، ایزد به آسمان رفت و مشروعیت دهنده‌ی قدرت و خالق سرزمین شد.

خلق عربی از واژه‌ی خلك (مردم) کُردی ریشه گرفته است. یعنی در ماد، خلك یا مردم، مشروعیت دهنده و خالق قدرت شاهی بودند. این همان مشروعیت و انتخاب شاه به شکل میترا/پیمان است و مردم خالق ایزد/شاه هستند، اما در ایران شاه/خدا به آسمان رفت و از مخلوق مردم و مشروعیت گیرنده از مردم، به خالق مردم و مشروعیت دهنده به قدرت تغییر یافت. «در جای جای یشت دهم، که از یشت‌های کهن است، اشاره‌هایی هست که در کهن بودن

آن تردید نمی‌گذارد که میترا بزرگ‌ترین خدا معرفی شده و خبـری از اهـورامزدا نیـست، بـا واژه‌ی دامی داته DATEM - DAMI به معنای آفریده هست که این واژه در وندیـداد لقبـی است که به اهورامزدا داده شده است» (رضی، ۱۳۸۱: ۶۳). میترا بـه معنـای آفریـده و خـالق منظور، مصنوع بودن نظم سیاسی و تقدم میترا/پیمانِ مردم بر نظم سیاسی و حق و قـانون اسـت. میترا همان توافق خلك/مردم است، اما خالقِ زمینی/قراردادی میترا، مصادره و به اهـورامزدا و الله با معنایی متفاوت داده شد. خالقی که ماقبل مردم و ماقبل نظم سیاسی که مردم و نظم سیاسـی باید مطابق با آن تنظیم و نه همه‌ی مردم بلکه نخبگانی چون زرتشت و محمد و افلاطـون بـه آن دسرسی دارند، در حالی که میترای خالق نه ماورا مردم است نه مقدم بر مردم، بلکه توافق خـود مردم است و مردم مقدم بر نظم سیاسی نه ابزار و ماده‌ی نظم سیاسی بودند، بنابراین، مردم خـالق نظم سیاسی و تعیین کننده‌ی ماهیت و قوانین دولت هستند. زمانی که خلك/خالق مردمی میتـرا را به آسمان بردند، نظم سیاسی نه نتیجه‌ی توافق مردم بلکه مخلوق اراده‌ی الهی و بهشت نیز نـه پردیس زمینی ماد بلکه بهشت خدایی در آسمان است که، تنها مطیعان نظم سیاسی الهـی/شـاهی جواز ورود به آن را می‌یابند. واضح است که ریشه‌ی این به آسمان بردن‌ها و متافیزیکی شدن-ها، عدم مقبولیت مردمی است که با ابزار الهی و بهشت آسمانی مردم را وادار به اطاعت کنند.

فرهنگ امروزی فارسی نیز، ریشه در زبان مادی دارد، فر همان فـره/very کُـردی اسـت و هنگ که بی شباهت به هگ ریشه‌ی واژه‌ی هگمتانه نیست، به معنای توافـق یـا همـان مفهـوم میترا/contract است، چون هگمتانه به معنای هنگ و متان یا ماد است، محل توافق مادی‌هـا و فرهنگ به معنای توافق جمعیت یا توافق همگان است که پارس‌ها با مـصادره‌سـی ظـاهر واژه، معنای آن را دگرگون و به فرِه یا آیت و نشانه تفسیر کردند و چون فقط شاهان داری فره الهـی بودند، عامی فرهنگ تهی فرض می‌شدند یعنی از معنای زمینی/میترایـی آن خـالی کردنـد و معنایی الهی/روحانی به آن دادند. فرهنگ با توجه به تغییر واژه‌ها امکان دارد فره سه‌نـگ نیـز باشد همان‌طور که میثر شد مهر، فرهنگ شاید فره‌سنگ یا فره‌سان باشد. سان امروزه و تا چنـد دهه پیش در هورامان به معنی خان و شاه بوده است پس فره سان، به معنی فره شاهی یـا همـان فره very ایزدی است یعنی تکثر شاهان. امروز یارسان کـه بـه همـراه ایـزدی‌هـا، از معـدود بازمانده‌های آیین قدیم میترای کُردی است، ریشه در همان کلمه دارد. یارسان به معنی یار سان یا یار شاه است در کتاب «سرانجام» یارسانان، به جای سلطان اسحاق/زحاك، نوشـته شـده سـان زوحاك، یعنی یارسان به معنی یار شاه و یار سلطان زوحاك است. در واقع سان بـه معنـی ایـزد است و ایزدی و یارسان یك معنی را می‌دهد چون گفتیم که ایزد در ماد به معنای خان و یا میـر بوده است، میر نیز از مهر سرچشمه گرفته است به معنای میر/شاهی که با توافق/میترا به قـدرت رسیده است و خلك/مردم خالق شاهی هستند که در فرهنگ ایرانی برعکس شده، شاه ستون بین آسمان و زمین و مشروعیت خویش را نه از مردم و پیمان بلکه از خدا می‌گیرد. خـدا مفهـومی مادی است، در ماد xwaday به معنی خود توانا است از خود یا فـرد ریـشه مـی‌گیـرد، فاقـد هرگونه معنای متافیزیکی است، در فرهنگ ایران به خدای خالق مطلق تغییر یافت. یارسـان بـا پیرشالیار نیز یك معنی می دهد. پیرشالیار مراسمی است هر ساله در هورامان برگزار می‌شـود و

Do Not Distribution

سرنمون گاوکشی میترا را به جای می‌آورند. شالیار یعنی شهریار یا همان خشایثیه که گفتیم چه معنی می‌دهد. یارشالیار همان یارشاه یا یارسان است. فرهنگی که در ماد معنایی زمینی به معنی توافق جمعی و عقلانیت ارتباطی می‌دهد در ایران، نشانه و فرستاده‌ی الهی شد. بنابراین، در دوران ماد/میترا خدایی به معنای متافیزیکی و خالق آسمان و زمین وجود نداشته‌است. خدا مفهومی مادی به معنای میر/شاه و مخلوق مردم/قرارداد بوده است. فرهنگ متافیزیکی ایرانی/تاریخی واژه‌ی خدا/بغ را مصادره و آن را به خدا بردند. یعنی خدا/شاه یا نظم سیاسی که مخلوق مردم/خلك در ماد بود به خالق مردم و نظم سیاسی تبدیل شد و به آسمان رفت به همین دلیل پردیس زمینی ماد نیز به آسمان رفت. پارس در نبود مقبولیت مردمی، خدا را به آسمان و خود را نماینده‌ی وی معرفی کردند تا نداشتن مقبولیت زمینی را با مشروعیت آسمانی پُر کنند. در فرهنگ ایرانی/تاریخی دوره‌ی محوری نظم سیاسی نه نتیجه‌ی قرارداد مردم، بلکه در تداوم نظم کیهانی الهی است که نه توده‌ی مردم بلکه تنها شاهان و فیلسوف شاهان امکان ارتباط با خدا و لاجرم توانایی تحقق نظم سیاسی راستین را دارند.

مستشرقین بدون توجه به تغییر محتوایی معانی واژها، چون ریشه بسیاری از واژه‌های ایرانی را در ماد یافته‌اند، حکم به هم فرهنگی، هم دینی، و حتی مثلاً در مورد واژه‌ی شاهنشاهی حکم بر تداوم مفهوم و ساختار سلطنت مادی در پارس داده‌اند. هم‌چنین این نشان می‌دهد که بخش اعظم زبان، مفاهیم و فرهنگ به اصطلاح ایرانی، مادی/کُردی بوده است که آن را مصادره و بار معنایی زرتشتی/متافیزیکی به آن داده‌اند. حتی می‌توان این فرضیه را مطرح ساخت که نه تنها مفاهیم بلکه کل زبان فارسی با اضافه کردن حروفی، مصادره‌ی زبان کُردی بوده است برای مثال دَس کُردی می‌شود دست فارسی، مَس به مست، با به باد و... .

«کتیبه‌های فارسی باستان با عناصر بیگانه آمیخته است، واژه‌های بسیاری است که هویت غیر ایرانی خود را آشکار می‌کند...تعدادی از واژه‌ها از ریشه شناسی هنداروپایی مطمئنی برخوردار نیستند... اما در این میان نفوذ اصلی عنصر بیگانه از آن گویش مادی است، چه از نظر آوایی چه از نظر واژگانی و از نظر صورت‌های مختلف دستوری دارای تمایزاتی است» (کنت، ۱۳۸۴: ۶۲).

Do Not Distribution

Do Not Distribution

بخش سوم:

تکوین تاریخ و اقوام تاریخی در تقابل با کُرد

Do Not Distribution

فصل هفتم:

ضدیت عقل یونانی سامی با کُرد میترا

Do Not Distribution

مقدمه:

این صرفاً عقل ایرانی و زرتشت نیست که در مقابل و نفی آیین میترا تکوین یافته است، بلکه اساس فلسفه‌ی افلاطون و عقل سیاسی سامی/عربی (میان رودان)، ارمنی و حتی یهودی/مسیحی نیز در نفی میترا و در عین حال تداوم آن تکوین یافته است. در واقع سه تمدن آغازگر تاریخ، یونان، سامی و ایرانی، در تقابل و غیرسازی، میترای مادی، تکوین یافتند. حتی مسیحیت و محققان معاصر نیز در حق مهر/میترا بی مهری کردند. «دین‌های شرق و غرب زیر نفوذ دین مهری بودند، پژوهندگان شرق و غرب همیشه تا آن‌جا که توانستند در پوشاندن حقیقت دین مهر و نابود کردن یادگارهای آن فروگذار نکردند... زندگی مهر هر چی بوده است به کوشش عیسویت در غرب و نوزرتشتیگری در شرق از میان رفته است... اندیشمند انگلیسی – م روبرتسون: «در ویرایش تازه‌ی دانشنامه‌ی بریتانیکا نیم صفحه بیشتر درباره‌ی مهر نوشته نشده است... با این همه نشان که از مهر در سده‌ی آغاز عیسویت مانده، هزار سال درپی آن می‌آید که هیچ‌گونه آگاهی از این دین در دست نیست... حتی سده ۱۶ باستان شناسان بزرگ یادمان‌های مهری را نمایانگر خدایان و قهرمانان افسانه‌های روم می‌دانستند» (مقدم، ۱۳۸۰: ۲و ۹۷). مقدم به درستی از یك سو نفی و بی‌مهری به مهر/میترا و از سوی دیگر تأثیرپذیری تمامی ادیان شرق و غرب را اشاره کرده است. میترا امر واقعی است که نظم نمادین تاریخ و ادیان بر اساس نفی آن شکل گرفته است. امر واقعی که تن به نظم نمادین تاریخ/متافیزیك نمی‌دهد اما نظم نمادین تاریخ بر اساس نفی آن تکوین یافت. امر واقعی که در ظاهر نیست اما هستی تاریخ در نفی آن ظهور یافت. می توان به طرح این فرضیه خطر کرد که آغاز تاریخ و «دوره‌ی محوری» تاریخ با شخصیت‌هایی چون افلاطون و زرتشت و... در نفی و غیرسازی مادها/میترا تکوین یافت. بنابراین، دیگری تاریخ، کُرد/میترا است که در فصل بعدی به آن می‌پردازیم اکنون به دیگری یا «غیر» دو قوم بزرگ آغازگر تاریخ یعنی سامی/ یونانی و ادیان بزرگ می‌پردازیم که فرضیه‌ی تقابل و ضدیت عقل سیاسی ایرانی با کُرد را به دیگر اقوام تاریخی تعمیم دهیم و در فصل بعدی به نظریه‌ی عمومی تقابل تاریخ با کُرد برسیم.

Do Not Distribution

عقل یونانی: آپولون /دیونیزوس

تمدن یونانی در شکوفایی بی نظیر خود در قرن ۶ ق. م، دنیایی مبتنی بر عقل مردانه، نظم، قانون و اخلاق بود. در فلسفه سه فیلسوف بزرگ هم اصل بر عقل و اخلاق و نظم و فدا کردن احساسات در پای منطق است. خدایان آثار هومر خدایان اشراف فاتحند نه خدایان مردمی (راسل، ۴۲). «دنیای هومری نیز مبتنی بر نظم و قانون و اخلاق و سلسله مراتب اشرافی/کیهانی بود. جهان هومری قبل از ورود دیونیزوس/ زاگرس – به قول وینکلمان – سادگی والا و عظمت آرام داشت. سپس بحران عمیقی در حیات دینی یونانی و فرهنگ یونانی فرا رسید که همه‌ی برداشت‌ها و تصورات هومری را به نابودی کامل تهدید می‌کرد. به نظر می‌آید که سادگی و آرامش خدایان المپ به طور ناگهانی از میان رفته باشد. زئوس و خدای تابان و آپولو خدای آفتاب، آن توانایی را نداشتند که در برابر نیروهای اهریمنی که در پرستش دیونیزوس ظاهر می‌شوند مقاومت کنند و آن‌ها را بیرون برانند» (کاسیرر. ۱۳۷۷: ۱۱۱). «دیونیزوس، نام دیگر زاگرس است. دیونیزوس در شعرهای هومر در میان خدایان المپ جایی ندارد، وی به عنوان غریبه و دیر آمده‌ای راه پیدا کرد و به احتمال قوی در کیش‌های آسیایی ریشه دارد» (کاسیرر، ۱۳۷۷: ۱۱۱). در کیش دیونیزوس به دشواری می‌توان خصوصیت ویژه‌ی نبوغ یونانی را یافت، آن‌چه در این‌جا ظاهر می‌شود، احساس بنیادی نوع بشر است. (کاسیرر، همان). کیش یونانی مبتنی بر عقل‌گرایی و مفاهیم انتزاعی است و میانه‌ای با بروز احساسات و مستی و رقص دیونیزوسی نداشت. «اخلاق موجود تأیید شده در یونان بروز غرایز پرشور کیش دیونیزوس را متحمل نمی‌کرد، اما احساسات باطنی که اخلاق و معقول بودن را چون طوقی بر گردن احساس می‌کرد و برایش خسته کننده بود زمینه‌ی پذیرش کیش پرشور دیونیزوس را فراهم می‌کرد، بی جهت نیست کیش دیونیزوس با تمام مخالفت‌ها در یونان قبول عام یافت» (راسل، همان:۴۸). به خصوص این آیین (دیونیزوس/باکوس) جانب‌دار حقوق زنان بود و زنان دسته دسته بر فراز تپه‌ها به شکل برهنه به رقص و پایکوبی می‌پرداختند (همان). «زمانی که جذبه‌ی وحشی و جنون آمیز زنان مرید دیونیزوس به اوج خود می‌رسید، آنان خدا را فرا می‌خواندند و در استغاثه به او می‌گفتند: ای دیونیزوس ظاهر شو، همچون اژدها یا هیولای صد سر یا به صور شیر ژیانی که شعله‌های آتش از دست و پاهایش زبانه می‌کشند، ظاهر شود» (کاسیرر، همان:۱۱۳). این توصیف از دیونیزوس همان میترای شیر سر و اژدها است. تمدن با دور اندیشی و عرف و دین و اخلاق جلوی تمایلات و هوس‌ها را می‌گیرد، اما پرستنده‌ی دیونیزوس در مقابل حرم و عرف و دین عکس العمل نشان می‌دهد. در حالت مستی با شور و شوق دنیا را پر از شادی و زیبایی می‌بیند (راسل، همان: ۵۰). اما دین یونانی نمی‌توانست به سادگی به این احساسات بدوی بازگردد. ذهن یونانی، ذهنی کاملاً منطقی بود (کاسیرر، همان: ۱۱۲). تمدن یونانی، همانند ایرانی، ناتوان از طرد و راندن دیونیزوس/میترا ناچار از پذیرش آن، اما به شکل تغییر یافته شد. برای ذهن یونانی غیر عقلانی ترین عناصر کیش دیونیزوس را بدون نوعی تبیین و توجیه تئوریك نمی‌توانست بپذیرد (کاسیرر، همان)، چون هیچ چیز نباید بیرون از قلمرو عقل بماند زیرا نفس ایده‌ی بیرون منشأ

Do Not Distribution

اصلی ترس است (هورکهایمر، ۵۰). این رسالت را متکلمان ارفئوسی ارائه دادند. «آنان کیش دیونیزوسی را که در اصل صرفاً توده‌ای از خام‌ترین و وحشی‌ترین مناسك و مراسم بدوی بود، به سیستم مبدل کردند. الاهیات اورفئوسی داستان دیونیسوس زاگروس را خلق کرد که، زئوس را پدر دیونیزوس و سمله را مادرش کردند. در الاهیات اورفئوسی، جذبه را دیگر دیوانگی محض نمی‌دانستند؛ بلکه آن را «شیدایی مقدس/hieromania» یا جنون مقدس می‌شناختند که در آن روح کالبد را ترك می‌گوید و به سوی وحدت با خدا پرواز می‌کند... که انسان فردیت خویش را قربانی و به وحدت جاودانه خدایان باز گردد... کثرت این جهانی شرّ ناشی از شورش تیتان‌ها را خنثی می‌سازد» (کاسیرر، همان:۱۱۲ - ۱۱۴). در کیش اورفئوسی ریاضت معنوی جای مستی روحانی یا جسمانی را گرفت، اورفئوس در وهله‌ی اول روحانی و فیلسوف بود که اصلاحات او باعث واکنش زنان باکوسی و خشم آنان که اورفئوس را پاره پاره کردند (راسل، همان: ۵۱ - ۵۲). «اورفئوسیان فرقه‌ای ریاضت کش بودند. در نظر آنان شراب فقط یك رمز بود، چنانچه بعدها در شعائر کیش مسیحی نیز شد. آن هستی که افورفئوسیان در پی آن بودند جذبه و یکی شدن با خدا بود، به دنبال معرفت عرفانی بودند این عنصر عرفانی به وسیله-ی فیثاغورث وارد فلسفه یونانی شد. فیثاغورث مصلح کیش اورفئوسی بود، همان‌طور که افورفئوس مصلح کیش دیونیزوسی بود. عناصر اورفئوسی از طریق فیثاغورث وارد فلسفه‌ی افلاطون شد و از طریق افلاطون در قسمت عمده‌ی فلسفه دینی بعد از افلاطون نفوذ کرد» (راسل، همان:۵۵ - ۵۶).

بنابراین، همان بلایی را که دین زرتشت بر سر آیین میترای قرارداد و رقص و جذبه میترائیان آوردند و آن را به خورشید پرستی عرفان تغییر معنا دادند، در تمدن یونانی نیز تکرار شد بعد از ورود به تمدن یونانی، دست کاری شده و تفسیر عرفانی/ریاضی از آن شد. با واسطه‌ی اورفئوس و فیثاغورث در افلاطون و کل فلسفه؛ به شکل عرفان و از احساسات جسمانی به جذبه‌ی معنوی تفسیر و ابزاری در خدمت صعود معنوی دین و فلسفه گشت. همان‌طور که آیین مهر با واسطه‌ی زرتشت و مغان در ایران/اسلام، به عرفان و صعود معنوی تفسیر گشت. در تمدن یونانی نیز از مستی جسمانی به جذبه‌ی روحانی و از احساس به منطق تغییر یافت. البته همان‌طور که رگه‌هایی از آیین میترا و دنیاگرایی و هویت تراژیك آن در شاهنامه‌ی فردوسی، اما با رنگ و لعاب ایرانی/زرتشتی باقی مانده است، در تمدن یونانی نیز رگه‌هایی از آن باقی و تأثیرگذار بود. «یکی از عناصر ماندگار دیونیزوس در یونان جذبه‌ی زنانه‌ی آن بود که در فلسفه‌ی فیثاغورث اهمیت و در فلسفه‌ی یونان به حدی تأثیر گذاشت... که افلاطون مدعی برابری حقوق زن و مرد بود... تراژدی یونانی از مناسك کیش دیونیزوسی ریشه می‌گیرد، به خصوص اوری پیدس به دیونیزوس و اروس Eros ارادت می‌ورزید و به انسان مودب و خود پسند نظر خوبی نداشت. در تراژدی‌های وی انسان در نتیجه‌ی خشم خدایان یا دیوانه می‌شود یا دچار غم و اندوه می‌گردد» (راسل، همان: ۵۶ - ۵۵). آن تراژدی و رقص دیونیزوسی که نیچه در فغان از دست دادن آن توسط سقراط می‌سوخت؛ نه یونانی بلکه ریشه در آیین میترا و کُردها داشت.

Do Not Distribution

افلاطون و میترا

افلاطون نظریه‌ی معرفت خود را به وسیله‌ی تمثیل مشهور غار شرح داده است که عروج ذهن از نقطه‌ی تاریك غار به طرف مدخل غار که محل تابش نور خورشید است، نشانه‌ی پیشرفت شناخت شناسی است. «زندانیان غار که در تاریك‌ترین نقطه‌ی غار هستند و دور از تابش نور خورشید، که از نظر افلاطون نماینده‌ی اکثریت نوع بشرند، تنها سایه‌های واقعیت را می‌بینند نه خود واقعیت را. نظر آن‌ها در باره‌ی عالم بسیار ناقص است و به سبب شهوات و تعصبات خود و دیگران به کجی و انحراف گرائیده‌اند. اگر آن‌ها را مجبور به دیدن واقعیت کنند به سبب درخشندگی زیاد نور، کور می‌شوند. سایه‌های روی دیوار غار را واقعی‌تر از واقعیت‌ها می‌دانند. افلاطون تصویر سایه‌های روی دیوار غار را عالم تعصبات و شهوات و سفسطه‌ها می‌داند و گذار از تاریکی غار به روشنایی آتش و نور را عالم معقولات و حقیقت می‌داند و جهان منور به نور خورشید را نماینده‌ی واقعیات معقول می‌داند» (کاپلستون، ج. ۱، ۸۸، ۱۹۰ – ۱۹۱).

افلاطون هم‌چنین در کتاب جمهوری، که غیر انسان خوب را تعریف می‌کند آن را شبیه دال شیرسر با اژدهای دور آن توصیف می‌کند. بدی و ارتکاب گناه را عامل رشد هیولای اژدها منش و سر شیر در انسان می‌داند (افلاطون، جمهوری، ۵۹۰).

در واقع دو «غیر» دستگاه فلسفی افلاطون، تاریکی غار و انسان شیرسر و اژدها است. آیا این نمادها نتیجه‌ی منطقی و ناشی از خلاقیت شخصی افلاطون است یا ریشه در فرهنگ و آیین خاصی داشته است؟

همان‌طور که قبلاً بیان کردیم مهریان مراسم آیینی و رقص و جشن خود را درون تاریکی غار، دور از نور خورشید انجام می‌دادند و نمادهایی میترایی که در سرتاسر جهان کشف شده‌اند، «میترا» را به صورت «شیرسر» با اژدهای دور آن نشان می‌دهد. به عبارتی دو نماد اصلی آیین میترا، تاریکی غار و دوری از نور خورشید، و تقدیس به حیواناتی مانند مار، عقرب، کلاغ و شیر است که در تمامی فرهنگ‌های متافیزیکی نماد شر، و کشتن آن‌ها صواب دینی دارد. این دو نماد اصلی آیین مهری، دقیقاً همان دو «غیر» و ضد فلسفه‌ی افلاطون است. افلاطون غار را نماد جهالت و شهوات و عامه‌ی مردم بی سواد می‌داند و شیر سر و اژدها را نماد غفلت انسان و انسان شهوت‌ران و جاهل که دور از سعادت است می‌داند. غار و مار و شیر میترا که در زرتشت نماد اهریمن و دیو و آژی‌دهاك می‌شود، در افلاطون نماد جهالت و بخش پلید روح انسان می‌گردد.

ما قبلاً بیان کردیم که میترای متقدم اصیل، با سر شیر و مار حلقه زده به آن، نه تنها هیچ سنخیتی با فرهنگ دینی ایران ندارد، بلکه به اهریمن ایرانیان مبدل شد. در تأیید این‌که فرهنگ یونانی نیز، نه تنها هیچ سنخیتی با میترا ندارد و حتی میترا «غیر» فرهنگ آنان است، می‌توان به افلاطون که سمبل فرهنگ یونان است رجوع کرد. افلاطون تعادل میان نیکی و بدی را اساس تعریف خود از انسان/شهروند خوب می‌داند. وی گذار از این تعادل و ارتکاب بدی و

Do Not Distribution

گناه را عامل رشد هیولای اژدهامنش، و شیر اژدهامنش را نمادی از بدی و گناه در ما می‌داند. (جمهوری افلاطون، ۵۹۰ به نقل از هنسمن، کلوسکا، همان، ۲۵۹). وی مار و شیر را نماد بخش پلید روح انسان و وسوسه‌های شیطانی می‌داند. این مطالب زمانی اهمیت دارد که – به قول بنونیست – شاگردان افلاطون، زرتشت را پیشوای افلاطون، یا افلاطون را تجسم دگرباره زرتشت می‌دانستند (هنسمن، همان، ۲۶۴ – ۲۶۶). افلاطون خود با احترام ویژه از زرتشت نام برده و دوئالیسم وی متأثر از زرتشت است (ثاقب فر، کلوسکا، همان، ۲۵۹). بنابراین، افلاطون نیز مانند زرتشت، بُعد شیطانی و «غیر» انسان خوب را، میترا می‌داند. قبلاً گفتیم که شیر و مار در آیین میترا و مادها، نه نماد زشتی و پلیدی، بلکه نماد خوبی هستند. این به تفاوت دو دیدگاه هستی شناسانه‌ی ایرانی/یونانی/سامی از یك طرف – که شیر و مار را پلید می‌دانند – و کُردی/میترایی از طرف دیگر، که شیر و مار را نماد انسان واقعی، نه انسان پلید می‌دانند، بر می‌گردد. در فرهنگ‌های متافیزیکی یونانی/ایرانی/سامی، تأکید بر روح، معنویت، آخرت و خدا است و جسم و غرایز را قفس رهایی انسان و نماد بعد پست انسان می‌دانند. اما در کُردها (ماد/میترا)، اعتقادی به روح و آخرت و معنویت نبوده است. اساس انسان را همان جسم و غرایز وی، در همین دنیای خاکی، دانسته‌اند. در همه‌ی فرهنگ‌ها نیز گاو و عقاب نماد روح و آسمان، و شیر و مار نماد زمین و غرایز است. به همین دلیل کُردها زمینی/جسمانی، در فرهنگ‌های آسمانی/روحانی یونانی/ایرانی و سامی به ترتیب به مدوسای گیسومار، آژی‌دهاك و جن، تخمه تیامات و بی عقل ملقب گردیدند. بنابراین، فرهنگ کوماژن، نه یونانی است نه ایرانی، بلکه کُردی/مادی است. پادشاه که صرفاً برای خود درخواست آخرت و جاودانگی می‌کند اما برای عامه‌ی مردم درخواست خوش گذرانی و شهوت‌رانی و زندگی خوب می‌کند. شاه از طرف ایران حکمرانی داشته است پس فرهنگ ایرانی داشته است، اما عامه‌ی مردم کوماژن کُرد بوده‌اند، اعتقادی به آخرت و... نداشته‌اند لاجرم پادشاه، طبق فرهنگ آنان، به زندگی این دنیایی و خوش گذرانی و رقص دیونیزوسی دعوت کرده است.

نکته‌ی دیگر که باید متوجه آن شد این است که هنسمن در این مقاله که تصاویر شیرسر با مار حلقه زده... را متأثر از فلسفه‌ی افلاطون، برای نشان دادن بخش پلید و شیطانی روح انسان دانسته است. اما باید توجه داشت که از نظر افلاطون این تصاویر نماد بخش پلید روح انسان است. نمادهای میترایی را باید از زاویه‌ی خود میترائیان نگاه کرد، نه فلسفه روحی/متافیزیکی افلاطون. اصل انسان از نظر میترائیان جسم و غریزه و زندگی این دنیایی است که نماد آن شیر و مار هستند. فرهنگ یونان حتی قبل از افلاطون نیز چنان فرهنگی عقلانی با قواعد سخت‌گیرانه‌ی اخلاقی بود که «با ورود نیروهای اهریمنی کیش دیونیسوس – که خدای رقص و مستی وشراب است – ، بحرانی عمیق در حیات دینی یونانی و فرهنگ یونانی ایجاد کرد، تمام تصورات هومری را به نابودی کشاند، آرامش خدایان المپ را به طور ناگهانی از بین برد، زئوس خدای آسمان تابان و آپولون خدای آفتاب، قادر به مقاومت در برابر نیروی اهریمنی که در پرستش دیونیسوس – زاگرس بود، نبودند (کاسیرر، ۱۳۷۷، ۱۱۱). این دیونیسوس که چنان اساس فرهنگ یونانی را به لرزه در آورد یونانی شده‌ی همان میترای زاگرسی است. پس شرّ شدن میترا، از زاویه‌ی ذهنیت اخلاقی/عقلانی/متافیزیکی افلاطونی/یونانی است.

Do Not Distribution

پس این تصاویر در آیین میترا نه تصویر بخش پلید روح انسان، بلکه نشان دادن اصل انسان نیك است که بعداً در فرهنگ متافیزیکی/روحی، ایرانی/یونانی، نماد پلیدی گشت و کُردها به آژی‌دهاك و مدوسا و... توصیف شدند. آن چه در فرهنگ ایران و یونان به «نام شرّ توصیف می‌شود در میان کُردها، مظهری از آزادی است که با جدایی خداوند از اراده و اختیار به وجود آمده و پایان آن وقتی است که به طور کلی با خدا آشتی کند» (نیکیتین، **۱۳۷۷**، **۴۵۷**). یعنی آن چیزی که در فرهنگ یونان/ایران مظهر شرّ و بخش پلید روح انسان است در کُردها، آزادی اراده و رهایی است. یعنی رهایی در میان کُردها/میترائی‌ها، همان رهایی جسم و تن معنی می‌دهد، نه رهایی روح و رستگاری آخرت. تنها راه از بین رفتن دوئالیسم تن/زمین با روح/آسمان، آشتی خدا با آزادی اراده است. خدا باید آزادی اراده‌ی بشر را بپذیرد، نه بشر اصول و شریعت خدا را. بشر هر طور میلش است رفتار می‌کند حتی در خوردن میوه‌ی معرفت، خدا باید بپذیرد رهایی جسمی و آزادی معرفت بشر را، نه این‌که وی را از بهشت طرد کند. ژ. مار و بارتولد به درستی ریشه‌ی مذاهب بت پرستی (نه بت سنگی بلکه منظور ضد دینی/خدایی بودن و اروتیك بودن است، قادری) دنیای اسلام و آسیای صغیر را در افراط در هرزه‌گری کُردها می‌دانند. (به نقل از نیکیتین، همان، **۴۵۹ - ۴۶۱**). نمود عینی هرزه‌گری (زمینی/اروتیك) بودن فرهنگ کُردها را می‌توان در جنبش‌های تاریخی مزدکیان و خرم‌دینان نیز مشاهده نمود.

متفکران دینی از سیر روح انسان به سوی خدا، و فلسفه‌ی افلاطونی و نئو افلاطونی، از صعود روح به جهان معقول، دم می‌زنند (کاسیرر، **۱۳۷۷**، **۱۶۴**). در فلسفه‌ی مدرن نیز کانت، تعارض غریزه (نفسانیت) و عقل/اخلاق را ذاتی دانست، - که انسان اخلاقی باید از طبیعت وجودی خویش فراتر برود و در واقع تن به طبیعت زدایی دهد. (اسمیت، ص**۵۱**، **۱۳۷۹**). از صعود روح به سوی اخلاقیات و عقلانیت دم می‌زنند. در فرهنگ ایرانی نیز «**اول روح آفریده** شد و بعد تن... تن برای روح آفریده شد و تن **ابزار روح است**» (پیرنیا، **۱۳۷۶**، **۱۴**)، که «نباید از بهر تن روان را فراموش کرد» (زنر، **۱۳۷۷**، **۳۱**). اما در آیین میترا، اصلاً روحی وجود ندارد که قابلیت صعود یا هبوط را داشته باشد. واقعیت و محدودیت انسان پذیرفته شده و به دنبال رویا و توهم معقولات، معنویات، اخلاقیات و... نمی‌رود. انسان همان جسم و غرایز و حس تعاون و همکاری است و هیچ فیلسوف شاه، روحانی، فره‌ایزدی، مدینه‌ی فاضله، پیشرفت تاریخ، جامعه‌ی بی‌طبقه و... ای نمی‌تواند انسان را به نام توهمات رهایی روح و بهشت و... ابزار قرار دهد. چون پیش فرض همه‌ی توهماتی که - به قول نیچه - هزاران سال بشر را سر کار قرار داد، توهم روح است. در میترا روحی خارج از جسم/تن وجود ندارد، که تن به منطق فیلسوف/روحانی دهد. هفت‌خوان میترایی گذار از روح به جسم و از آسمان به زمین است. بنابراین، در آیین میترا/کُردها، امکان هرگونه سوء استفاده از از انسان از بین می‌رود، و به این معنی نیست هیچ حس فراجسمانی در انسان نیست بلکه - به قول دیلتای - احساس زندگی یك فرد اصیل و تجربیات احساسی جزئی زندگی او را نمی‌توان در هیچ شناخت مفهومی و نظام منطق علمی/عقلانی و دینی متجلی کرد.

Do Not Distribution

بنابراین، کل فلسفه افلاطون – که کل بشریت به دور افکار او می‌چرخد – بر اساس نفی نمادها و مفاهیم آیین مهری مادها می‌گردد. افلاطون تراژیك بودن هستی و تاریکی آن را درك نکرده یا با پناه بردن به رویا و توهم عالم مُثُل، توان درك و برخورد با آن را نداشت. اما مهریان با رقصی دیونیزوسی حقیقت تراژیك هستی را پذیرفته و در تاریکی غارها دور از خورشید به رقص و پایکوبی و ارضای شهوات خود پرداخته و اگزیستنس می‌شدند. اما افلاطون و زرتشت، در فرار از حقیقت تراژیك هستی، به توهم عالم مُثُل و نور خورشید پناه بردند. افلاطون و زرتشت دست به دعای توهم، عالم مُثُل و اهورامزدا برداشتند. غافل از این که حیات در زمین است نه آسمان. بنابراین، این جمله‌ی نیچه: «افلاطون با ساختن یك عالم متعالی بر اساس پیش فرض‌های اخلاقی خود... با این جهان و حیات انسانی دشمن بوده است» نیچه به نقل از کاپلستون، ۸۸، ج. ۱، ۲۳۷)، را می‌توان در مورد زرتشت و کل تاریخ متافیزکی بشر مقرون به صحت دانست. تاریخ متافیزیکی که در تقابل با میترا/کُرد تکوین یافت. همچنین افلاطون نظریه‌ی قوانین ابدی و دولت مُثُل را در تقابل با نظریه‌ی قرارداد اجتماعی سوفسطائیان ارائه داد که ریشه‌ی نظریه‌ی قرارداد یونان نیز به میترا بر می‌گردد.

این فقط «غیر» دستگاه فلسفی افلاطون نیست که در ضدیت با ماد و میترا بنیان نهاده شده است، بلکه در اساطیر یونانی نیز – در ادامه بیشتر به آن خواهیم پرداخت – پارس‌ها به پرسئوس مقدس و مادها به مدوسای اژدها مانندی که در دنیای تاریکی می‌زید، توصیف شده‌اند. اگر افلاطون درکی از آزادی توافقی و مراسم شادی در غار مادی‌ها را نمی‌شناخت، اساساً قادر به طرح ریزی فلسفه‌ی خویش نمی‌شد. پرسش و بحرانی که بوم مینروای افلاطون را به پرواز درآورد، آداب و رسوم میترای کُردی بود. اگر کل تاریخ فلسفه مشتی افکار است که دور و بر افلاطون می‌چرخد کل افلاطون و لاجرم فلسفه، حیرت و واکنشی است به زیست زندگانی میترا که بر خلاف فلسفه دشمنی باحیات انسانی افلاطون، میترا خودِ فلسفه‌ی حیات است.

پرسیوس و مدوسا:

یونانیان پارس‌ها و مادها را تجلی و نماد این دو شخصیت اسطوره‌ای خود می‌دانند. «مدوسا و پرسئوس دو تن از شخصیت‌های افسانه‌ای اساطیر یونان که با مشرق زمین ارتباط داشته‌اند و گفته‌ان که «مده آ» به ماد سفر کرد و پرسئوس نیای هخامنشیان است». (کوك، ۱۳۸۳: ۱۹ – ۲۵). گزنفون کوروش پسر کمبوجیه شاه پارس را از نژاد پرسئوس یعنی از تخمه‌ی پرسئوس پهلوان نامی یونان می‌داند (شهبازی، بی تا:۹۶). اگر تصاویر مدوسا را در اساطیر یونانی بنگریم متوجه شباهت زیاد آن با شمایل شاه‌ماران، اسطوره‌ای که در میان کُردها رواج دارد، می‌شویم. سری شبیه انسان اما بدن هردوی آن‌ها به شکل مار است در عین حال هم شاه‌ماران و هم مدوسا مونث هستند.

Do Not Distribution

تعدادی از محققان کلاسیك، اسطوره‌ی مدوسا را به عنوان یك شبه تاریخی تفسیر می‌کردنـد که بازتابی از یك حمله‌ی واقعی تاریخی بوده است (Robert,1955,17). این حملـه‌ی واقعـی می‌تواند بازتابی از حمله‌ی پارس بر ماد باشد. از نظر شاعر رومی اوویـد، مدوسا در اصـل زنـی زیبا بوده که حسادت بسیاری از خواستگاران را برانگیخته است، اما با تجاوز آتنا خدای دریـا به وی، موهای زیبای وی به مار و صورت وی بسیار وحشتناك می‌شـود (Philip,30). زشـت تصویر شدن مدوسا برساخته‌ی دیگری‌های وی است، همانند پئریکا که در ماد زنی بسیار زیبـا و از نظر جنسی جذاب بود که با حاکمیت پارس‌ها به پری دیو و زشت تغییر داده شـد. زشـت شدن بعد از تجاوز آتنا می‌تواند نمادی از خشن شدن مادها بعد از تجاوز پارس‌ها به خاك آن‌ها باشد.

در این اسطوره نجات شهر آراگون منوط است به آوردن سر مدوسـا یکـی از گـرگن هـا، گرگن‌ها سه هیولا بودند که سرشان را ماران تشکیل می‌دادند که دو تا از آنان نـامیرا و گـرگن سوم که مدوسا نام داشت میرا و آسیب پذیر بود (برن، ۱۳۷۵، ۸۶). مدوسا که با نگاه خـویش می‌توانست تماشاچیان به خـود را بـه سـنگ تبـدیل کنـد توسـط پرسـیوس سـربریده شـد (Bullfinch,2007,9). پرسئوس که مرد است به راهنمایی هرمس و با کمك کاردی داس مانند وی، و آینه‌ای مفرغی که خدای آتنا به وی داد، توانست سـر مدوسـا را از تـن جـدا کنـد. پرسئوس اولاً که مرد است، فرزند زئوس است، صاحب فره‌ایزدی است چون با کمـك شمـشیر زئوس، کارد هرمس، آینه‌ی آتنا و... پیروز می‌شـود. امـا مدوسـا اولاً زن اسـت، نـه ماننـد پرسیوس متولد شده از زئوس آسمانی، بلکه ساکن دنیای زیر زمین (هادس) و تاریـك اسـت. موهای او از مار و بدن او اژدها است. در حالی که پرسیوس با کمك عقـاب بـه آراگـون بـر می‌گردد، عقاب نیز هر روز جگر پرومته را م‌خورد. بنابراین، در این اسـطوره پرسـیوس نمـاد آسمان، روشنایی، عقاب، خدایان، هرمس و.. است و مدوسـا نمـاد اژدهـا، زمـین، تـاریکی، شیاطین و... است. به عبارت دیگر، پیروزی پرسیوس بر مدوسا، پیروزی ساختار طبقاتی یا نظم کیهانی بر ساختار برابری و نظم زمینی، پیروزی لوگوس آسمانی بر عقل بشری است.

در عالم فلسفه عقاب نماد افکار الهی و متافیزیکی است و مار و اژدهـا نمـاد افکـار و عقـل زمینی. وقتی نیچه می‌گوید «عقاب و ماری را دیدم چون دو دوست» (نیچه...) در واقـع مـی-خواهد بنیاد دوئالیسم (زمین آسمان) را در هم بشکنند. بنابراین، در ایـن اسـطوره هـم ماننـد پرومته مفهوم زمینی/غریزی و شورشی بودن کُردها مشخص و آسمانی/دینـی و مطیـع بـودن پارس‌ها روشن است. مدوسای گیسو مار همان ضحاك ماردوش است.

اسطوره‌ی مده‌آ و یاسون نیز حاوی مفاهیمی است که برگرفته از مد/ماد است. مده‌آ کـه بـا خیانت یاسون، شوهرش در ازدواج با کرئوزا دختر شاه کرئون می‌شود، میلی کنشگر است کـه تن به هیچ نظم نمادین و تعریفی نمی‌دهد، وی ذهنیت/فرهنگ را در هـم مـی‌آشـوبد. مـده‌آ تناقض اولیس است. قبلا گفتیم که اولیس در مقابل آواز سیرن‌ها، ندای زیست بشری، عقل مقید متافیزیکی را حاکم کرد و شکافی بین عقل و زیست غریزی بشر ایجاد کرد. مده‌آ همان سـیرن-هایست که اولیس با پنبه فرو کردن به گوش یارانش، نمی‌خواهد اسیر وی شوند. مده‌آ سوژه‌ها

Do Not Distribution

را در کام خویش فرو می‌برد. مده‌آ ماقبل سوژه‌ی متافیزیکی و ماقبل دوئالیسم غریزه/عقل است.

تراژدی یونانی و میترای کردی

همان‌طور که در بالا طبق گفته‌ی راسل اشاره کردیم، تراژدی یونانی از دیونیزوس/میترا سرچشمه گرفته است. تراژدی، فغان روح دور افتاده از بهشت میترایی است، همان‌طور که مُثُل افلاطون و بهشت و اشه‌ی زرتشت، مسکنِ روح آرام گرفته و دور افتاده از میترا است. فلسفه و دین، در مقابل توافق جنسی و عقل زمینی و بهشت/پردیس زمینی مادها، عقل الهی، مُثُل و بهشت آسمانی را برساختند که در عین نفی فرهنگ آزادی مادی، حسرت نداشتن آن فرهنگ را به فردوس آسمانی بردند. ژیژك می‌نویسد نژادپرستی واکنشی به نداشتن میل جنسی و حسرت نداشتن آن است. اگر آزادی جنسی میترا که مبنی بر رضایت و توافق دوطرفه بدون هیچ مقیدات از پیش تعریف شده بود و مصداق عینی آن را در مزدکیان و خرم‌دینان در نظر بگیریم، شاید پاسخ نفرت تاریخی و فلسفی ایران و زرتشت و افلاطون و شنگال و انفال نسبت به کُردها را دریابیم. واکنش تاریخ به ماد/میترا، که اساساً این واکنش باعث زایش تاریخ با زرتشت و... شد، واکنش به آزادی جنسی توافقی و شادی و رقص و زمینی بودن مادها بود، در حسرت و فقدان آن از سویی به سرکوب و کشتار آنان پرداختند؛ از قتل عام مزدکیان تا شنگال، از سویی دیگر، در مقابل آن مقیدات عقلی فلسفی و اخلاقی دین را بنیاد گذاشتند و در حسرت نداشتنِ پردیس زمینی مادها، فردوس آسمانی خدا را برساختند. در مقابل مقیدات عقلی افلاطون و مقیدات دینی زرتشت، واکنشی هم در برابر این مقیدات و بازگشت به آزادی و خوشی میترا، در تراژدی‌ها عصیان می‌کند مانند ادیپ و آنتیگونه فراتر از قانون شهری. در سلطه‌ی متافیزیك، شادی تراژدی می‌شود.

تفکر یونان، تفکری منطقی و ریاضی‌وار است. تلفیق تفکر منطقی و مردانه‌ی ریاضی با عشق و شیدایی دیونیزوس/میترا، با فیثاغورث شکل گرفت، اما میترایی که از فیلتر اورفئوس، جذبه و شیدایی آن به روحانیت عرفان تبدیل شده بود. پیوند عرفان/اشراق با ریاضی که وامدار افلاطون می‌دانند، و کل فلسفه‌ی غرب بر بنیاد آن می‌چرخد، راسل به درستی یادگار فیثاغورث می‌داند. این تفکر از یك سو تداوم میترا و از سوی دیگر گسست از میترا است. یعنی کل تاریخ فلسفه، گسست در تداوم میترا است. یونان تنها فلسفه‌ی عرفانی افلاطون و فیثاغورث نیست بلکه تمدن تراژدی‌ها و پرومته و قرارداد سوفسطائیان و فاوست و سیزیف و ادیپ و والتر بنیامین نیز است. اما جدا از تراژدی‌هایی چون پرومته و سیزیف و کرونوس که الگوبرداری از میترا/ضحاك مادهاست، تفاوتی بین تراژدی‌های یونان و میترا/ماد وجود دارد. ما قبلاً به تفصیل در بحث از چرایی رفتن میترائیان به غار تاریك، درك تراژیك آن‌ها از هستی را بیان کردیم و حتی اشاره کردیم که درك تراژیك والتر بنیامین برگرفته از نگرش تراژیك تصویر میترا است. اما تراژدی صورت متأخری است که ما میترا را با آن توصیف می‌کنیم و تراژیك شدن رخدادهایی

Do Not Distribution

چون ادیپ و آنتیگونه ناشی از سلطه‌ی تفکر متافیزیکی در یونان است، که شکل آن پایان تراژیك میترا/ضحاك به دست زرتشت/فریدون است. اما قبل از ظهور زرتشت/فریدون، در خودِ ماد تراژیك یا کمدیك نبوده است، فلسفه‌ی زندگی بدون نام‌گذاری بوده است همان‌طور که عنوان‌های اهورا/اهریمن نیز نبوده است. دال متأخر زرتشت/پارس، دال مقدم میترا را اهریمن/شرّ و خودِ متأخر را اهورا خیر نامید. در دال مقدمِ میترا/ماد تقسیم بندی خیر/شرّ و خوب/بد در افق معنا ظهور نیافته بود که تضاد آن منجر به تراژدی چون ادیپ و آنتیگونه شود و یا چون سیزیف به پوچی زندگی آگاهی یابد. در ماد/میترا، آگاهی که ناشی از فرار از بحران با مُسکن‌های خدا و بهشت و مدینه‌ی فاضله است، ظهور نیافته بود. خود زندگی، همین زندگی زیسته شده بود. در ظهور فلسفه‌های متافیزیکی و ظهور خدایان بازیگوشی چون زئوس است که سیزیف درك می‌کند بازیچه‌ی خدایان و به پوچی زندگی آگاهی می‌یابد، در ماد متافیزیك و خدایی نبوده است که میترا با درك ظلم خدایان به تراژدی زندگی آگاهی یابد. میترا/ماد مرحله‌ی قبل از آگاهی است. مرحله‌ی قبل از تقسیم‌بندی هستی به خیر و شرّ است که در برابر تصویر خیر، زندگی را تراژدی درك کنند. میترا مرحله‌ی قبل از سوژه و خود کنش زندگی است. ادیپ و سیزیف و آنتیگونه در فرهنگ متافیزیکی، تراژدی می‌شوند همان‌طور که ضحاك با ظهور فریدون تراژدی می‌شود. ادیپ برگرفته از ضحاك مادی است طبق روایت بندهش: «مادر ضحاك تجسم اهریمن و یکی از هفت گناهکار بزرگ، نخستین روسپی، زناکار با محارم بر خلاف قانون است» این قانون برساخته‌ی بندهش/زرتشت است که مادر ضحاك را روسپی و گناهکار می‌داند همان‌طور که اهورا جهی را روسپی تعریف کرد. داستان کشتن پدر توسط ضحاك برساخته‌ی ذهن ایرانی است، چون همین بندهش پدر ضحاك را زنده تصویر می‌کند «در حالی که می‌داند شوهرش هنوز زنده است» (بهار، ۱۳۶۹، ۱۴۹). روایت متافیزیکی یونان نیز پدرکشی ادیپ را برساخته تا گناهکار، ادیپ، دچار عذاب وجدان شده و خود را کور و شهر قانون، قانون برساخته‌ی الهی، وی را طرد کرد. تراژدی بازمانده‌ی میترا، اما نه تراژدی بلکه پردیس بوده است که با ظهور قوانین فرا انسانی زرتشت/افلاطون، و منع رابطه‌ی قانون توافقی، توافق، گناه و افسوس به شمار می‌آید. در میترا توافق مقدم بر هر قانونی است، هیچ قانونی قبل از توافق وجود ندارد، چه قانون شهری چه خانوادگی. اما در ظهور قوانین فرا انسانی و جایگزینی رضایت بشری با قانون الهی/شاهی، تضاد آنتیگونه و کرئون پیش می‌آید و تراژدی آنتیگونه خلق می‌شود. در میترا، قانون توافقی و مبتنی بر رضایت است. شاه نیز با توافق و رضایت مردم سرکار می‌آید، شاه هیچ قانونی مقدم بر رضایت و خواست مردم ندارد، اما میترای گذار کرده از فیلتر زرتشت/افلاطون، قانون شهری فرابشری کرئون را می‌زاید که منجر به تضاد با خواست خانوادگی دفن برادر توسط آنتیگونه می‌شود. همان‌طور که قانون منع رابطه با توافق و رضایت را خلق می‌کند و روایت ادیپ/ضحاك به پدرکشی و خلاف قانون تفسیر می‌شود و این خلاف قانون، باعث تراژدی می‌شود. بنابراین، میترا/ضحاك، هم دیگری است که باعث زایش تمامی ادیان و فلاسفه شده‌است، هم ریشه‌ی کل تراژدی‌ها و روایت‌هایی چون پرومته، کرونوس، فاوست و دیونیزوس نیچه است. نظریه‌ی قرارداد اجتماعی سوفسطائیان نیز که افلاطون در برابر آن نظریه‌ی دولت همیشگی و فرابشری

Do Not Distribution

مُثُل را ارائه داد، ریشه در میترا contract دارد. اگر زایش فلسفه با افلاطون است، گفتیم که فلسفه‌ی وی در تقابل با میترا ظهور یافته است و اگر ادیسیوس روایت ظهور عقل فلسفی غرب است، عقل ادیسیوسی در تقابل با سیرن‌ها که همان پری‌های میترایی است، ظهور یافته است، در عین حال ضد افلاطون، یعنی دیونیزوس، از پرومته تا ادیپ و فاوست، نمادی از بازگشت میترا است. تاریخ، گسست در تداوم فرهنگ کُرد/میترا است.

مسیح/آگوستین و میترا

این فقط فرهنگ یونانی نیست که در ضدیت با میترا و مادها تکوین یافت، بلکه در فرهنگ رومی/مسیحی نیز دشمنی با میترائیان و نابودی آثارآنان چنان بوده است که تا قرن‌ها بعد اگر اثری از معابد و غارهای میترایی کشف می‌شد، آن را مربوط به پهلوانان و مراسم‌های ماقبل تاریخ می‌دانستند. دشمنی مسیحیان با میترائیان در داستان اصحاب کهف بازتاب یافته است. در این داستان «تعقیب از سوی مسیحیان و زنده به گور کردن مهردینان را در غارها می‌یابیم که با قبولی مسیحیت از طرف کنستانتین مهردینان تعقیب و قتل عام شدند و غارها یا مهرابه‌های آنان غارت شده و در غارها یا کهف زنده به گور می‌شدند» (جوردن، ۱۹۳۸. به نقل از رضی، ۱۳۸۰: ۲۰۹ –۲۱۰). البته همان‌طور که خود میترا تحریف شد، داستان اصحاب کهف هم توسط کتب آسمانی تحریف، و آن را مسیحی کردند. اساساً خودِ دین مسیح که بر روح و معنویت و ملکوت اعلی و شرع الهی تأکید دارد، واکنشی است به تأکید آیین مهر بر زمین و جسم و رهایی غرایز و عقل بشری که در قالب شهر آسمانی و زمینی آگوستین تجلی نهایی یافت. «غیر» شهر آسمانی آگوستین، شهر زمینی، همان میترا و آیین مهر است که نفوذ زیادی در امپراطوری روم داشت. آیین میترا در روم بیشتر با الحاد و بت‌پرستی در ارتباط بود تا خدایان قابل پرستش (Clauss,1990,158) البته واضح است در دیدگاه متافیزیکی منظور از الحاد و بت‌پرستی، زمینی بودن و ضد متافیزیك است. در مورد ارتباط میترا با مسیحیت نظریه‌های متفاوتی وجود داد؛ جاستین مارتیر، کشیش قرن دوم مسیحی، میترائیسم را متهم به تقلید اهریمنی از مراسم مسیحیت می‌داند (Martyr,Wikipedia). ارنست رنان در کتاب «مبدأ مسیحیت» خود به سال ۱۸۸۲ میلادی عنوان داشت: «اگر واقعه‌ی مهلکی سد راه پیشرفت مسیحیت می گردید، دنیا میترایی می‌بود» (Renan,1882,572) یاماوچی در نقد رنان می‌نویسد، اطلاعات رنان مربوط به صد و پنجاه سال پیش است و نمی‌تواند منبع خوبی برای اظهار نظر درباره‌ی آیین میترا باشد (Yamauchi,2007,175) و پاترسون کلاً منکر ارتباطی بین میترا و مسیحیت است (Patterson,1921,94) در حالی کومون مسیحیت را شدیداً متأثر از میترائیسم می‌داند که حتی بعد از پیروزی مسیح بر الحاد میترایی، هنر مسیحیت به شدت متأثر از هنر و سمبل‌های میترایی است (Cumont,1956,227-8.Vermassern,1963,104). شك برخی از محققین در عدم وجود میترا قبل از مسیح و عدم تأثیرپذیری مسیح از میترا، به قیاس میترای رومی با ایرانی بر می‌گردد که منطقی است چون مراسم گاوکشی و غار و شمع، هیچ

Do Not Distribution

ارتباطی با میترای ایرانی ندارد، این محققین غافلند از میترای مقدم اصیل مادی که قبلاً گفته‌ام و حتی مراسم گاوکشی و غار و... امروزه نیز در میان کُردها باقی مانده است. اما به هرحال موارد بسیاری چون شام آخر، نان و شراب، غسل تعمید، شمع و موسیقی، حوضچه‌ی آب، پیر و... در مسیحیت برگرفته از میترا است. به عبارت دیگر، مسیح و مسیحیت از یك سو، در نفی مهر به وجود آمد و از سویی دیگر، در تداوم آن است، چون نان و شراب مسیح، تولد مسیح و پدر و... کپی مفاهیم میترایی اما با معنای وارونه است. پیر در میترا رهایی از روح و شریعت/توهمات متافیزیکی و عقل سیاسی زمینی با قرارداد اجتماعی است اما در مسیح، پدر که همان پیر میترا است، نماینده‌ی شرع الهی که نیازی با قرارداد با مردم ندارد، چون طرف وی خدا است نه مردم. همان‌طور که در ایران، فره ایزدی (تنوع شاه) مادی را مصادره اما به نشانه‌ی الهی و تك شاهی تفسیر کردند، در مسیح نیز پیر پیمان به پدر نشانه‌ی خدا وارونه شد. در مقابل پردیس و غار شادی میترایی است که مسیح، بهشت آسمانی و ملکوت اعلی را بر می‌سازد. بهشت آسمانی که متأثر از دین زرتشت در نفی پردیس زمینی میترا است. میترا که در ماد توسط پارس‌ها نابود شد در روم نفوذ فوق‌العاده‌ای یافت و همچنان‌که نفوذ میترا در ماد باعث واکنش زرتشت شد، نفوذ در روم نیز باعث واکنش مسیح شد، حتی خود «مفهوم مسیح/منجی، مفهومی زرتشتی است که آن را پروراندند تا در آینده با ظهور خویش ریشه‌ی ظلم ضد خدایی میترا/شیطان را نابود کند و مغان زرتشتی که میترا را در حوزه‌ی نفوذ خویش در امپراطوری پارس نابود کرده بودند، نگران از نفوذ آن در امپراطوری روم بودند به همین دلیل انجیل متی از آمدن مغان به بیت‌اللحم و دادن مژده‌ی ظهور مسیح، توسط آنان را بازتاب داده است(Gnoli,1986,81)که خوشحالی مغان از ظهور دینی ضد میترایی را نشان می‌دهد مسینا نیز، مفهوم مسیح در انجیل متی را الهام گرفته از سوشیانت زرتشتی می‌داند (Messina,1933,170-185).

در مقابل پردیس و غار شادی میترایی است که مسیح، بهشت آسمانی و ملکوت اعلی را بر می‌سازد. میترا هم‌چنان با وجود سرکوب ادامه یافت و با زوال دوباره‌ی متافیزیك در نظریه‌ی قرارداد اجتماعی هابز و بهشت زمینی انقلاب فرانسه و فاوست گوته تبلور جدیدی یافت، هابزی که عنوان کتاب/دولت خویش را لویاتان، دجال مسیح، و فاوستی که روح خود را به شیطان می‌فروشد همان بازگشت میترای کُردی است.

هراکلیتوس/رواقیون و میترا

همان‌طور که گفتیم عقل قدیم در قالب سمبل‌های طبیعی مفاهیم فلسفی را بیان می‌کردند و برجستگی آتش در فلسفه‌ی متافیزیکی یونان، سرخود برساخته نشده است. قبلاً اشاره کردیم غار جهالت افلاطون نمادی از غار گاوکشی میترایی/مادی و عالم مُثُل روشن وی نمادی از روشنایی آتش و خورشید زرتشت است. هراکلیتوس قبل از افلاطون از اولین کسانی است که قوانین کلی فراتر از زندگی شخصی انسان در قالب آتش را، برجسته می‌سازد. وی زندگی

Do Not Distribution

شخصی و زمینی را نمادی از تری و آب می‌داند و در مقابل آن فراروی از غرایز و زندگی شخصی را در قالب آتش بیان می‌کند. «از نظر او روحِ انسان از آتش و آب تشکیل شده، و روح با رفتنِ به دنبالِ شهوات، مرطوب شده، و از عنصرِ آتش‌اش کاسته می‌شود. به عبارتی وی معتقد بود رفتن به دنبالِ شهوات، مساوی با مرگِ نفس است». آب و تری‌ای که هراکلیتوس آن را نمادی از پستی و غرایز می‌خواند(رجوع شود به فصل میترا)، نمادی از آب و غارهای آبی و نمناك میترایی است، گفتیم که میترا پس از زایش با بازوی خویش آب را از زمین می‌جوشاند و در غارهای میترایی، حتی غار امروزی لالش ایزدی، چشمه‌ی آب است. مسیر آب برخلاف آتش که رو به سمت بالا و آسمان دارد، به سمت زمین/زیر زمین است، به همین دلیل در گاوکشی میترا، مار و عقرب که با خاك و در زیر خاك می‌زیند، حضور دارند و گاو آسمانی را می‌کشند. آب نمادی از زمین و زیست و عقل بشری و آتش نمادی از آسمان و روح و شریعت الهی یا قوانین فرابشری مثل/خدا است. امکان تاثیرپذیری هراکلیتوس از دین زرتشت در تقدیس آتش و گذار به معنویت هست. احتمالاً هراکلیتوس با مغان ملاقات داشته است چون در قدیمی‌ترین متن یونانی که اشاره به مغ رفته، متن هراکلیتوس است (Yamauchi,2007,469) مغان بعد از تسخیر آسیای میانه توسط ارتش پارسی کوروش به منطقه‌ی تمدن هلنیسم مهاجرت کرده‌اند (Bidez,1938,90-92).

رواقیون

رواقیون که در ادامه‌ی سوفسطائیان بنیانگذاز نظریه‌ی قرارداد اجتماعی و قوانین عدالتِ جهانی هستند، برای بیان قوانین جهانی و برابری خویش از سمبل آتش هراکلیتوس/زرتشت بهره می‌گیرند. غافل از آن که در فلسفه‌ی رواقیون پارادوکسی وجود دارد که این پارادوکس، قرارداد اجتماعی از یك سو و قوانین آسمانی از سویی دیگر، کل پارادوکس قرون وسطی را شکل داد. این پارادوکس ناشی از دو آبشخور متفاوت است. قرون وسطی و رومی که از یك سو از قوانین و حقوق و قرارداد اجتماعی بهره دارد و از سوی دیگر شریعت و قوانین خدایی و متافیزیکی. این پارادوکس و آبشخور متفاوت ریشه در تضاد میترا/زرتشت است. نظریه‌ی قرارداد اجتماعی رواقیون از میترا، اما برساختن قوانین جهانی و فرابشری در قالب آتش، از زرتشت/هراکلیتوس است. این پارادوکس باعث شد که آیین مهر در روم دچار پارادوکسی تفسیرناپذیر شد. از یك سو، در غار تاریك با حیوانات اهریمنی چون مار و عقرب، گاو مقدس آسمانی را می‌کشتند از سویی، دیگر نمادهای خورشیدی و روحی در آن رسوخ یافته بود که قبلاً گفته‌ام. نظریه‌ی قرارداد اجتماعی توماس هابز که کاسیرر آن را بازگشت رواقیون می‌داند، بازگشت مهر/میترا است و فداکردن قرارداد در پای استبداد لویاتان و قوانین پیش‌قرارداد جان لاك، بازمانده‌ی قرارداد رواقی که با زرتشت/افلاطون آلوده شده است، چون در میترا هیچ قانونی پیشاقرارداد وجود ندارد. همان‌طور که گفتیم آیین مهر بخش اعظم اروپا را در زیر سلطه‌ی خود داشت و نظریه‌ی شورا و قرارداد که برخی به اشتباه ناشی از رسوم قبایل نیمه

Do Not Distribution

وحشی آلمانی می‌دانند، ریشه در میترا/قرارداد دارد. قوانین زمینی و ارزش بشر/اومانیسم نیز که با رنسانس احیا شد، ریشه در میترا دارد. همین تأکید بر زمین و بشر و قوانین بشری بود که عیسی را به واکنش برای طرح‌ریزی ملکوت اعلی و قوانین خدایی کرد و آگوستین در مقابل شهر زمینی میترا، شهر آسمانی/مسیحی را برساخت. بنابراین، به جرأت می گویم کل تاریخ و فلسفه‌ی بشری، گسست در تداوم آیین میترا است.

سوفسطائیان و عصیان سقراط /افلاطون

قبل از هر چیز اشاره شود فاکت‌های لازم برای بازسازی تأثیرات سبك میترا بر سوفسطائیان وجود ندارد، اگر برعکس آن یعنی تأثیرات زرتشت بر سقراط/افلاطون هم طبق اشارات خود افلاطون و هم محققین وجود دارد، اما بر اساس مطالبی که قبلاً از زبان کاسیرر و راسل از تأثیر دیونیزوس (میترا) در فلسفه‌ی یونان و الگوبرداری پرومته از میترا داشتیم، می توان در حد یك فرضیه‌ی تحلیلی وام‌گیری سوفسطائیان از میترا را در نظر بگیریم که نتیجه‌ی آن درك این مسئله است، عصیان سقراط/افلاطون در برابر میترا با واسطه‌ی سوفسطائیان است.

از موارد اهم فلسفه‌ی سوفسطائیان، انسان معیار همه چیز، تقدم فرد بر حقیقت و نفی حقایق متافیزیکی و فرابشری، ظرفیت تمامی انسان‌ها برای آموزش فضیلت و سیاست و مهم‌تر از همه‌ی آن‌ها نظریه‌ی قرارداد اجتماعی است.

از مواضع مهم سوفسطائیان که افلاطون در برابر آن نظریه‌ی دولت و قوانین ازلی مُثُل را ارائه داد، نظریه‌ی قرارداد اجتماعی سوفسطائیان و نفی حقیقت و قوانین فرابشری آنان بود. لازم به یادآوری نیست که نظریه‌ی قرارداد اجتماعی، از میترا و در واقع خود میترا/پیمان است. سوفسطائیان محصول جامعه‌ی آتن بعد از جنگ‌ها و آشنایی یونانی‌ها با فلسفه‌ی به اصطلاح شرق بودند. قبلاً نیز از ورود میترا به نام دیونیزوس و ورود فیلترینگ شده‌ی میترا با اورفئوس و فیثاغورث و آشنایی فیثاغورث با مراسم غار میترائیان که افلاطون با الگو برداری از آن نظریه‌ی مشهور غار را ارائه داد، اشاره کردیم.

سوفیست‌ها، سیاست را مصنوع و محصول قرارداد اجتماعی می‌دانستند و فضیلت و سیاست را برای همگان قابل آموزش و همگان قابلیت مشارکت سیاسی و آموختن فضیلت را دارند. مقدمه‌ی منطقی نظریه‌ی قرارداد اجتماعی، نفی قوانین و حقایق متافیزیکی و ازلی و هم‌چنین کات کردن ارتباط زبان و هستی است، اگر مروری بر مطالب قبلی که در باره‌ی میترا گفتیم داشته باشیم که نیازی به تکرار آن نیست، شباهت آن را با سبك زیستن میترا خواهیم یافت، که با توجه به تقدم میترای مادی و آشنایی یونان با فکر به اصطلاح شرقی (مادی) منطقی است که برگرفته از میترا و مادها باشد، همان‌طور که غار افلاطون خطاب به میترا و مُثُل نیز متأثر از زرتشت است. به ویژه در رساله‌ی پروتاگوراس افلاطون که مناظره‌ی مابین سقراط و پروتاگوراس است، پروتاگوراس در اشاره به داستان پرومته/میترا روشن کرده است که فضیلت و سیاست و عدالت حق همگان و مردم به یك اندازه توانایی فضیلت‌مند شدن و مشارکت سیاسی

Do Not Distribution

و کسب عدالت را دارند که باعث واکنش سقراط با نظریه‌ی یك فضیلت، یك معرفت و نظریه‌ی تخصصی سیاست و علم با مثال طبیب شد. در مقابل سوفسطائیان، سقراط عصیان و با تداوم افلاطون بنیاد فلسفه گذاشته شد. در مقابل تکثر فضیلت و حقیقت سوفیست‌ها، نظریه‌ی یك حقیقت و یك فضیلت داده شد و حقیقت زمینی به متافیزیکی تبدیل شد که با توجه به تقسیم‌بندی انسان به طلا، نقره و آهن، فقط معدود طلاهایی چون سقراط و افلاطون به آن دسرسی دارند. در مقابل نظریه‌ی قرارداد اجتماعی و مصنوع بودن سیاست/دولت سوفیست‌ها، نظریه‌ی دولت و قوانین ابدی مُثُل ارائه شد و در مقابل برابری و امکان آموزش همگان، نظریه-ی تقسیم بندی کار یدی و کار فکری، که اهل فکر حق مشارکت و بحث فلسفی و امکان یافتن حقیقت را دارند که شکل کامل آن نظریه‌ی طبیب است و سیاست و حقیقت نیز نه حق همگان بلکه طبیبان یا همان فیلسوفان که مابقی باید از آن اطاعت کنند. سقراط خود را الهام گرفته از آپولو می‌دانست و در زمان دموکراسی سوفیستی، آپولو چندان محبوب نبود شاید در اعدام سقراط هم بی تأثیر نبود، لاجرم شاید سوفیست‌ها طرفدار دیونیزوس/میترا بودند.

در ادامه‌ی عصیان زرتشت در برابر قرارداد میترا که نظم سیاسی را نه مصنوع بلکه ذاتی و در ادامه‌ی نظم اهورایی تعریف می‌کرد، افلاطون نیز در مقابل قرارداد سوفیست‌ها، نظم سیاسی را نه مصنوع و متأخر بر اراده و توافق انسان‌ها بلکه در ادامه‌ی نظم کیهانی و سرچشمه گرفته از مُثُل/خدا با واسطه‌ی شاه/فیلسوف و لاجرم برابری و عدالت میترا به سلسله مراتب یا همان عدالت افلاطونی تبدیل می‌شود. در مقابل تأکید بر جسم و زمین‌گرایی نظریه‌ی روح و مُثُل و آسمان را ارائه دادند. سوفیست‌ها در فلسفه‌ی افلاطون/سقراط، نمادی از سفسطه و جهالت شد همانند غار جهالت میترایی در حالی که منشاء اصلی دانایی بودند.

اپیکور و تقدیر مرگ

از دغدغه‌های اصلی اپیکوریان، رهایی مردم از رنج و درد ناشی از فروپاشی دولت یونانی بود. دولت یونانی همانند خدا، معنی بخش و فلسفه‌ی زندگی یونانی‌ها بود. با زوال دولت‌شهر یونانی، دو مسئله‌ی خدا و مرگ به شکل عریان باعث فشار روحی انسان یونانی می‌شد. در مقابل تراژدی مرگ، سقراط و افلاطون مسئله‌ی باقی ماندن روح و دنیای پس از مرگ را برای توجیه مرگ ارائه دادند. این‌که افلاطون می‌گوید فلسفه تمرین مردن است، یعنی یافتن معانی برای توجیه مرگ.

کل فلسفه‌ی معنا –به قول افلاطون– تمرین مردن و راهی به سوی جاودانگی است. کل فلسفه، دین و هنر آمده است که پوچی زندگی‌ای که آخرش مرگ است را، توجیه کنند. دین در پاسخ به مسئله‌ی مرگ با زندگی ابدی اخروی آن را توجیه می‌کند. دین می‌گوید با مرگ، تازه از خواب بیدار شده و زندگی واقعی بعد از مرگ، در بهشت و جهنم آغاز می‌گردد. دنیا مزرعه‌ی آخرت و مرگ فصل برداشت آن است نه پایان آن. دین با آینه‌ی خدا به زندگی انسان

Do Not Distribution

معنا، و خدا فضیلت و حسن و قبح وی را تعریف می‌کند. دین در مقابل نابرابری زندگی و تراژدی‌های آن، آنچه بایدِ مطلوب را دنیای دیگری تعریف کرده است.

فلسفه در مقابل نقص آنچه هست و پاسخ به مسئله‌ی مرگ، مدینه‌ی فاضله‌ای را به عنوان افقی برای اصلاح این دنیا می‌سازد. فلسفه‌ی مدینه‌ی فاضله و مطلوب را در همین دنیا می‌جوید و غفلت و انحطاط را ذاتی انسان نمی‌داند، بلکه آن را اصلاح پذیر می‌داند. به همین دلیل است که با اولین فیلسوف به معنی واقعی کلمه (افلاطون) یوتوپیا زاده شد، تا افقی باشد برای اصلاح دنیا و معیاری برای تحول آن. فلسفه‌ی یونان در پاسخ به مسئله‌ی مرگ، به جای خدا، دولت شهر را واجد معنادهی به زندگی انسان می‌دانست. اصل را زندگی جمعی دولت - شهر تعریف می‌کرد نه فرد. بنابراین مرگ در راه آرمان‌های عدالت و حفظ تمدن دولت - شهر یونانی، نه پایان زندگی بلکه شهادت در راه تمدن و دستاوردهای دولت - شهر محسوب می‌شد. قبل از تشکیل دولت - شهر که به زندگی یونانی‌ها معنای زندگی و تمرین مردن را می‌آموخت، قبل از نام گذاری عدالت به عنوان ارزش اصلی و جمع بندی تمامی فضایل، این شجاعت و نام‌آوری بود که مرگ را توجیه و به زندگی انسان‌ها معنا می‌داد. مثلاً آشیل نه به خاطر تمدن هلنی یا عدالت، بلکه صرفاً به خاطر شجاعت و شهرت است که می‌جنگد که شاید شهرت او در شجاعت، در تاریخ ماندگار شود و با دست یافتن به جاودانگی به پایان‌پذیری مرگ غلبه کند. زمانی هم خدایان المپ این معنا را به زندگی انسان‌ها می‌دادند. با زوال دولت - شهر، افلاطون با طرح عالم مُثُل و مدینه‌ی فاضله که افقی برای هدای زندگی دنیوی بود، سعی داشت آیینه‌ی دیگری برای معنادهی به زندگی انسان‌ها طرح ریزی و مسئله‌ی مرگ را توجیه کند. هر آن چه که توجیه مرگ و معنادهی به زندگی به یك آیینه برای هویت دهی نیاز دارد با فروپاشی آیینه دولت - شهر و آیینه‌ی مُثُل افلاطون، اپیکوریان با آیینه‌ی لذت سعی در توجیه مرگ و معنادهی به زندگی داشتند و رواقیون با خلق عقل جهانی. آیینه آرایش روحی زندگی انسان در قرون وسطی نه «دولت - شهر»، نه «شجاعت» و نه «مُثُل» و «لذت» بلکه این «خدا» و زندگی اخروی بود که به زندگی انسان معنا و مسئله‌ی مرگ را توجیه می‌کرد. رنسانس با لوله کردن متافیزیك و جایگزینی عقل به جای شریعت و اراده به جای تقدیر، به خلق آیینه‌های دیگری به جای خدا در توجیه مسئله‌ی مرگ پناه برد. مثلاً مارکسیست‌ها مرگ در راه آرمان‌های طبقه‌ی کارگر و تحقق کمونیسم را فلسفه‌ی وجودی پیشرفت تاریخ و توجیه مسئله‌ی شرّ و مرگ دانستند. ماکس وبر در دنیای بی خدای افسون زدا شده، ناسیونالیسم و سیاست را توجیه‌گر مرگ و معنای زندگی می‌دانست. هانا آرنت کنش سیاسی را و دیگران فاشیسم و راسیسم و... . در کل، فلسفه با اخلاق جمعی و عدالت پیوند دارد، و بهشت گمشده یا اصل اولیه در مقابل انحطاط را، قابل دستیابی در همین دنیا می‌داند، این رسالت فلسفه است از افلاطون گرفته تا هگل و مارکس.

در مقابل فلسفه، عرفان قرار دارد. عرفا اساس و پایه‌ی دنیا را بر جهل و غفلت و شهوت و عدم قناعت و انحطاط استوار می دانند و ذات چرخه‌ی دنیا را بر پایه همین جهل و غفلت می دانند که اگر جهل و غفلت نباشد، چرخه‌ی دنیا نیز از کار می‌افتد؛ یعنی آنها انحطاط و غفلت را ذاتی و اصلاح ناپذیر می‌دانند به همین دلیل معتقد نه به آزادی انسان بلکه مهار انسان بودند و

Do Not Distribution

امیدی به نجات انسانیت از انحطاط نداشتند. پس برای عرفا مدینه‌ی فاضله به عنوان یك واقعیت معنی نداشت. آنها نسبت به سرشت انسان و روابط اجتماعی بدبین بودند و دنیا را موجی ناپایدار، گذرا، پوچ و اصلاح ناشدنی می‌دانستند و مرگ ابزاری برای تحقیر این زندگی و معنازدایی از آن شده است. عرفا نه مانند فلسفه به تحقق مدینه‌ی فاضله و هویت‌های جمعی دولت و ملت و طبقه اعتقادی دارند، نه بهشت و جهنم را هدف قرار داده‌اند، آنها صرفاً عشق به خدا و حل شدن در اسم اعضم و یا گم شدن در خلوت خویش را تنها معنای زندگی و توجیه مسئله‌ی مرگ می‌دانند. دنیا نه مزرعه‌ی آخرت است که به کشت و کار آن برای آخرت بپردازند و نه مکان تحقق انسانیت که به هویت‌های جمعی پناه ببرند. دنیا مبتنی بر غفلت و جهل یا – به قول شوپنهاور – اراده‌ای ماقبل تصور است و گریزی از این اراده‌ی کور نیست.

نظریه‌ی نیچه در مقابل انحطاط و بحران هستی، متفاوت از دو پاسخ قبلی است. نیچه نه مانند فلسفه و دین، نابرابری و رنج را انحطاط می‌داند که، سعی در اصلاح آن داشته باشد و در مقابل آن ارزش‌ها ومدینه فاضله‌ای را مطرح کند و، نه مانند عرفان در مقابل تراژدی زندگی، به ترك دنیا وخلوت و زهد پناه می‌برد. راهکار نیچه به طور کلی متفاوت است. یعنی زهد و دنیا گریزی «عرفان»، و ارائه‌ی مدینه‌ی فاضله‌ی «فلاسفه»، ناشی از بدبینی و منحط دانستن دنیا و آن چه هست بود. اما نیچه واقعیت موجود زندگی و نابرابری روابط اجتماعی را انحطاط نمی‌-دانست که سعی در اصلاح آن یا ترك آن داشته باشد. نیچه اگر نفی می‌کرد، نفی واقعیت را نفی می‌کرد که نفیِ نفی واقعیت، خود پذیرش واقعیت است. شعار نیچه بازگشت و پذیرش زندگی، همین زندگی است. پاسخ فلسفه و دین همان چیزی است که نیچه به نام گرایش آپولونی و حاکمیت خرد و اخلاق، به آن می‌تازد. راهکار فلسفه و آپولون از مسیر اخلاق مسیحی به مدرنیته منجر شد که، نیچه با مفاهیم دیونیزوس و اراده‌ی معطوف به قدرت به نفی آن می‌-پردازد. پاسخ عرفان هم همان چیزی است که نیچه آن را نیهیلیسم منفعل شوپنهاور می‌داند که، قصد دارد نیهیلیسم فعال را جایگزین آن کند. نیچه با رقص دیونیزوسی تراژدی مرگ زندگی را می‌پذیرد، نه مانند دین به آخرت پناه می‌برد نه مانند فلسفه در توهم تغییر و نابودی تراژدی است و نه مانند عرفا به دوری از دنیا پناه می‌برد. راهکار پذیرش همین دنیا بدون توهمات روح و دنیای دیگر، آن هم با رقص دیونیزوسی همان پردیس میترایی است و خدای میترایی که به زندگی انسان معنی می‌دهد، نه خدای خالق و متافیزیکی بلکه خود خلك، خود قرارداد و خود دولت/شاه است به این دلیل گفتیم فره ایزدی در ماد یعنی فره very شاهی و ایزد و خدا در ماد معنی شاه، آن هم شاهی که با قرارداد انتخاب شده است. در ماد شکاف روح/جسم، خدا/بشر شکل نگرفته بود زندگی، همین زندگی بود و خدا/شاه در صورت ظلم عزل می‌شد. چیزی که هگل درباره‌ی وحدت جامعه و خدا در یونان می‌گوید شکل کامل‌تر آن در ماد/میترا است که کلیت خدا/دولت نه مانند یونان بر پایه‌ی نفی فرد که مجبور به اعدام سقراط شود، بلکه خودِ کلیتِ دولت/خدا بر اساس توافق افراد (میترا/قرارداد) شکل گرفت، کلیت، از قرارداد اجتماعی ریشه می‌گرفت و پردیس/بهشت (میترا/قرارداد) در همین دنیا بود، یعنی گسست

روح/جسم، خدا/بشر و آسمان/زمین شکل نگرفته بود چیزی که به شکل ضعیف‌تری در نظریه‌ی اصحاب قرارداد و انقلاب فرانسه دوباره تحقق یافت.
بنابراین، میترا (قرارداد/پردیس) پاسخی به تراژدی زندگی و مسئله‌ی مرگ، اما نه با پناه بردن به توهمات آخرت و روح یا خوردن مسکن‌های مدینه‌ی فاضله، بلکه رقص دیونیزوسی/هه‌لپرکی کُردی یا همان میترا/پردیس و خدای معنی بخش در زندگی همان میترا/قرارداد است. زروان خدای تقدیر مرگ، در روایات، شمایلی شبیه میترا دارد و گفتیم که حاکمیت را به میترا داده است نه اهورا، یعنی میترا با آگاهی بر تراژدی مرگ و زندگی با رقص دیونیزوسی آن را می‌پذیرد، چون خدا در همین زندگی است. بنابراین، افلاطون و زرتشت از سویی در تقابل با میترا/پردیس نظریه‌ی فلسفه‌ی روح را ارائه دادند و اپیکور با گسست‌هایی بازتولید میترا است. اپیکور در قالب فلسفه‌ی مادیگرا پاسخ متفاوتی به مسئله‌ی مرگ می‌دهد، به این معنی که روح نیز مادی و بعد از مرگ جسم زوال می‌یابد. بنابراین، زندگی پس از مرگ و روح مستقل از جسمی وجود ندارد. پس باید در همین دنیا لذت برد و از رنج دوری گرفت، اگرچه لذت اپیکوریان جنبه‌ی روحانی یا بهتر بگوییم سلبی داشت در سیرنایسیتها جنبه‌ی مثبت و لذت دنیوی در نبود روح و دنیای پس از آخرت به خود گرفت. مقایسه شود با بحثی که از میترا (روح یا جسم) داشتیم و رقص و مستی و زندگی دنیوی میترا.

عقل‌سیاسی سامی:

در اینجا مجال تفسیر عقل سیاسی سامی را نداریم و نیازی هم به این کار نیست چرا که بحث ما مربوط به عقل سیاسی ایرانی است. اما برای این‌که ثابت شود که این صرفاً عقل سیاسی ایرانی نیست که در نفی و ضدیت با عقل سیاسی ماد/میترا تکوین یافته است و عقل سیاسی یونانی و سامی نیز به دلیل متافیزیکی بودن و ضدیت با زمین و حیات، بر اساس نفی و غیر سازی ماد/میترا تکوین یافته، مختصری نیز از عقل سیاسی سامی در یکی از کتیبه‌ها را مثال زده که به خوبی هر چه تمام‌تر همسانی آن با عقل سیاسی ایرانی و ضدیت آن با عقل سیاسی مادی/کُردی به خوبی مشخص می‌شود. تا روشن شود که ضدیت اعراب و ایران امروزی با کُردها و همکاری آن‌ها با تمام دشمنی‌هایی که با هم دارند، بر علیه کُردها، صرفاً ناشی از منطق سیاست خارجی و اعمال سیاستمداران نیست، بلکه در ذات عقل سیاسی آنان و نتیجه‌ی منطقی تفکر و هویت ملی آنان است. عقل سیاسی عربی پیشاسلامی کُردها را به نرگل/اهریمن، تخمه تیامات/شیطان و گوتیان بی‌خرد ملقب می‌کرد که در اسلام در قالب جن و کافر بازتولید شد.

الحضر:

دریج ورس در مقاله‌ی بسیار زیبایی که در دومین کنگره‌ی مهرشناسی، تحت عنوان «مهر در الحضر» نکاتی درباره‌ی التقاط دینی میان ایران و میان-رودان (سامی، قادری)» ارائه داد.

Do Not Distribution

همان‌طور که از عنوان مقاله پیداست به درستی به همسانی عقل سیاسی ایرانی و سامی و ضدیت آن با آیین میترا سخن رانده است. که مطالب ذیل برگرفته از مقاله‌ی ایشان است.

فرانتس کومون معتقد است که مغان ایرانی متأثر از کاهنان بابلی بودند و الهیات فاضلانه‌ی بابلی خود را بر مزداپرستی تحمیل کرده است. ایزدان دو مذهب همسان گشتند افسانه‌های آن‌ها به هم نزدیك شد، اخترشناسی سامی بر اسطوره‌های طبیعت گرایانه‌ی ایرانیان غلبه کرد؛ اهورامزدا با بعل، آناهیتا با ایشتار و مهر با شمس همسان شد (دریبج ورس، گلوسکا، ۱۳۸۵: ۱۸۱). همان‌طور که کومون اشاره کرده است دین ایرانی با سامی همسان و متحد گشته است. التقاط یا هم اندیشی دینی ایرانی – بین‌النهرینی را اصل گرفته است (همان:۱۸۲). ویدن‌گرن مدافع نظریه‌ی کومون بارها به «الحضر» اشاره می‌کند که در آن «نرگل» همراه با کژدم، مارها و سگ‌ها – که ویدن‌گرن گرگ‌ها می‌داند – ترسیم شده است... که آن‌ها را نمادهای مهرپرستی می‌داند (همان:۱۸۲). نرگل در عقل سامی همان نقش اهریمن در عقل ایرانی و هادس در عقل یونانی را دارد. خدای پلیدی و زشتی و دنیای تاریکی و زیر زمین. ویدن‌گرن نیز به درستی اشاره کرده است که سامی‌ها نیز اهریمن/نرگل خود را با نمادهای میترایی نشان داده‌اند. یعنی «غیر» آن‌ها نیز میترا است. قبل از این‌که به ادامه‌ی بحث بپردازیم باید توجه داشته باشیم که اساساً سامی‌های بین‌النهرین نرگل را در اشاره به کوه نشینان زاگرس به کار برده‌اند و ریشه‌ی لغوی نرگل، «کوه» است که خطاب به کوه نشینان زاگرس یا همان مادها و گوتی‌ها به کار رفته است. چرا که در زبان سومری به جای کلمه‌ی هادس یونانی Hades و شول sheol عبری کلمه‌ی kur آمده است، این لغت در اصل به معنی «کوه» بود، ولی رفته رفته به معنی سرزمین بیگانه در آمد چون سرزمین‌های کوهستانی اطراف سومر پیوسته منبع خطر و تهدید بودند (کریمر، ۱۳۸۵: ۱۳۵). واژه‌ی کور هم به معنی کوه و خطاب به رشته کوه‌های زاگرس است و هم به معنی سرزمین بیگانه یا خارجی است، زیرا کشورها یا سرزمین‌های بیگانه‌ای که سومری‌ها جنگ یا مراوده داشتند، در کوهستان زاگرس بودند (Black,1992,114) از نظر جهان شناسی سومری کور خلئی میان سطح زمین و دریای اولیه است که ارواح مردگان بدانجا می‌روند، برای رسیدن به کور باید بر قایقی سوار شد و از رودخانه‌ای گذشت که آدمی را در کام خود می‌کشد (کرامر، ۱۳۹۱: ۱۳۵). اور– نمو پادشاه بزرگ پس از مرگ روانه‌ی کور می‌شود، کور نماد جهان زیرین، اقامتگاه مردگان است کور خاصِ انسان‌های فانی است (همان، ۱۳۶). کور از نام‌های دنیای واقع در زیرزمین است یعنی دنیای زیرین یا دنیای مردگان (Black,Ibid) تنها خطر سومر و بابل در کوهستان‌ها، از طریق گوتی‌ها و کاسی‌ها و مادها بوده است. گوتی‌ها در ۲۳ ق. م به میان رودان هجوم بردند و کاسی‌ها در ۱۸ ق. م، وبعداً هم بابل همیشه با هجوم مادها و تهدید آن‌ها طرف بود که اطراف بابل را حصار کشید که به دیوار مادی مشهور گشت. جالب است بدانیم ساموئل کریمر ریشه‌ی واژه‌ی کُرد را از واژه‌ی کور kur می‌داند.

بروسوس مورخ بابلی که در قرن ۳ ق. م. می‌زیسته است، که فقط قطعاتی از کتاب او در مولفین بعدی به جا مانده است، به نقل از ابیوس، از نخستین بشر و... طوفان خیستروس – نوح،

می‌نویسد پس از طوفان، ۸۶ شاه، در مدت ۳۳۰۹۱ سال، شهریاران بابل بودند پس از آن مادها این مملکت را گرفتند... هشت تن شاه ماد درمدت ۲۲۴ سال در بابل پادشاهی کردند. پس از آن ۴۹ شاه کلدانی، ۴۵۸ سال سلطنت کردند. این خبر مطابق وقایع تاریخی است در ۲۳۰۰ ق م، گوتی‌ها بابل را تصرف کردند (پورداوود، دهباشی، ۱۳۸۸: ۱۵۵). غرض از آوردن این مطلب این بود که از زبان یك مورخ قدیمی بابلی بیان شود که کوه نشینان زاگرس از گوتی و کاسی تا ماد همیشه برای میان رودان تهدید بوده‌اند، که نرگل را خطاب به آنان تعریف کرده‌اند. اکنون به ادامه مطالب اصلی بازگردیم.

بیوار، مذهب مهرپرستی رومی - که در غارهای تاریك به اجرای مراسم و ستایش اهریمن می‌پرداختند - را آمیزه‌ای از عناصر ایرانی کهن ماقبل زرتشتی (میترایی، قادری) با آیین هولناك نرگل بابلی می‌داند. این التقاط دینی ایرانی - میان رودان از دوره‌ی مادها آغاز شد هنگام تسلط آشور (ورس، همان: ۱۸۴). بیوار نیز معتقد به التقاط دین ایرانی و میان رودان است که به درستی اشاره کرده است این التقاط از دوره‌ی مادها اغاز شده است، چرا که مادها دشمن مشترك هر دو طرف بود. دشمن مشترك با آیین زمینی میترا، زمینه‌ی اتحاد و التقاط دو فرهنگ دینی ایرانی و سامی را باعث شد که می‌تواند دلیل اتحادهای سیاسی امروزی نیز باشد.

در هترا به عربی الحضر، به معنی مکان مقدس، شمس یا خدای خورشید و عقاب اهمیت زیادی دارد (همان:۱۸۹). اعراب عقاب را می‌پرستیدند (همان:۱۹۶). در الحضر از سه خدای مرن، برن‌مرن و مارتن نقش نگاری شده است. مرن همان خدای شمس است. برمرن پسر او، خدای عقاب است و مرتن که در کتیبه، همان دیونیزوس است، با دو مار ریش‌دار مجسم شده است که از شانه‌هایش برخاسته‌اند (۱۹۶ - ۱۹۷). نویسنده به اشتباه برن‌مرن را دیونیزوس و مرتن را الهی ماه می‌داند که «وقیق السلیجی» به درستی به تصحیح اشتباه وی می‌پردازد و برمرن را اله ماه و مرتن را دیونیزوس می‌داند. این ماه است که نورش را از خورشید می‌گیرد وقتی برن‌مرن فرزند مرن است پس مرن الهه‌ی ماه است. مرتن با دو مار، اشاره‌ای به همان ضحاك ماردوش است.

مهم‌ترین خدای اعراب شمس خدای خورشید و عقاب هستند که در الحضر در دو سوی شمس، دو عقاب ایستاده‌اند و سر یك گاو نر (همان:۱۹۹ - ۲۰۰). عقاب نماد گنبد آسمان و گاو نر نماد آسمان و افلاك است (همان:۲۰۰).

«درگاه معبد که از برجسته کاری‌های مذهبی الحضر است و در موزه‌ی برلین می‌باشد: تمام نعل به سه بخش تقسیم می‌شود در مرکز بخش، نیم تنه‌ی شَمَش خدای خورشید و در دو سوی آن دو عقاب، در کنار عقاب سمت راستی، سر یك گاو نر است و در سوی دیگر یك شیر دال که، چنگالش را به سمت گاو چرخانده است. هم‌چنین در همین سمت یك مدوز، یکی از گورگون‌ها است که درکنار شیر دال است (مدوسای گیسو مار یونانی و شیردال میترایی، قادری). عقاب و گاو نماد آسمان و محافظان خدای خورشید و، گورگون‌ها و مدوسا که سری بسیار وحشتناك و جهنمی دارند، متعلق به جهان زیرزمین هستند، ترکیب نیم تنه‌ی شَمَش با دو عقاب روشن است بدان معنا است که گنبد آسمان که نماد آن عقاب‌ها هستند، خدای خورشید را محافظت می‌کنند... . گاو نر معرف آسمان و افلاك، نماد ایزدان آسمانی بعل و ژوپیتر و

هلوسیوس است... . گورگون‌ها، سمت چپ خدای خورشید معرف جهان زیرزمین است، جایگاهی متقابل با گاو آسمانی... . کل صحنه‌ی مرکزی معرف وضع کیهانی است، خورشید در میان آسمان و زیر زمین... شیر دال هم در جهان زیرزمین است. (همان: ۲۰۱). پس این تصاویر مرتبط هستند با مرن و مرتن و برن‌مرن... . سمت راست خورشید که گاو و عقاب هستند، نماد مرن و برن‌مرن که، همان شَمَش و عقاب هستند و مرتن که دو مار روی شانه دارد همان مدوسا و شیر دال است. ما قبلاً از اهمیت گاو و عقاب و خورشید در فرهنگ ایرانی سخن گفتیم «آموزه‌ی راستین را تباه می‌کنند ادعا می‌کند که گاو خورشید بدترین چیزی هستند که برای چشم دیدنی است» (گات‌ها: ۳۲/۱۰)، که نماد افکار متافیزیکی و آسمان هستند و مار و شیر نماد زمین و غریزه. بنابراین، همان‌طور که مادها و میترا در فرهنگ ایرانی به اهریمن، در فرهنگ یونانی به مدوسای گیسو مار که توسط پرسئوس (پارس) کشته می‌شود، در فرهنگ سامی/عربی نیز نماد نرگل خدای تاریکی و به همان شکل اژدها و شیرسر که از نمادهای مادی/میترایی است، نشان داده شده‌اند.

در این تصویر شیر دال، روی درگاه مشغول کشتن گاو است. شیردال چنگالش را به سمت گاو بالا برده است (همان: ۲۰۲). در گاوکُشی، این شیر نماد مهر است (بهار، ۱۳۸۴: ۱۸۰). شیرسر، مدوسا و نرگل همان میترا و ضحاك ماردوش هستند. نرگل یا هادس که با کژدم و مار و سگ (گرگ، ویدن‌گرن) است که، نشان از ارتباط آن با مهرپرستی دانسته‌اند (ورس: همان: ۲۰۳). یگانه خدایی که در بین‌النهرین با دومار برخاسته از شانه نشان داده شده است «نین‌گیزیدا» است، خدایی که در جهان زیرین است و موجب حاصل‌خیزی است (همان: ۲۰۸) و با نرگل یا هادس پیوند دارد (همان: ۲۰۹). نین‌گیزیدا، سامی/عربی شده‌ی همان آژی‌دهاك یا ضحاك ماردوش است. خصوصیات «نین گیزیدا» در نقش نرگل نیز دیده می‌شود که دو مار یا یك مار و یك عقرب که از شانه‌هایش برخاسته‌اند، یا نیزه به دست و ماری به دورش با نیزه‌ای در دست راست که ماری به دو ران پیچیده و دو شیر در کنار قرار دارند (همان: ۲۰۹). شیر و مار از همراهان همیشگی میترا و توتم مادها هستند. عقاب و گاو و خورشید نیز در فرهنگ‌های سامی/عربی، ایرانی و یونانی و یهودی، مقدس و توتم هستند. بنابراین، عقل سیاسی ایرانی، سامی، یهودی و یونانی در دوره‌ی محوری که دوره‌ی گذار به معنویات بود، با نفی و غیر سازی هویت سیاسی مادها/کُردها تکوین یافته است، که در فرهنگ سامی، به نرگل/بی‌عقل، در فرهنگ یونانی به شیرسر و مدوسای گیسو مار، و در فرهنگ یهودی به جِن و ایرانی به آژی‌دهاك و اهریمن ملقب گشتند. اتحاد عقل سامی با ایرانی در ضدیت با هویت‌خواهی کُرد در اسطوره‌ی ذوالقرنین نیز به خوبی مشهود است.

ذوالقرنین و یأجوج و مأجوج:

«از تو درباره‌ی ذوالقرنین می‌پرسند، بگو: اکنون درباره‌ی او با شما سخن خواهم گفت: او را در زمین پادشاهی دادیم و همه‌ی وسایل حکمروائی را برایش فراهم کردیم، بدین وسیله تا

Do Not Distribution

آن‌جا راند که محل غروب خورشید و چنان می‌نماید که خورشید در چشمه‌ای که آب تیره رنگ دارد فرو می‌رود، در آن‌جا قومی یافت، به او گفتیم اکنون می‌توانی درباره‌ی آن‌ها به عذاب و ستم رفتار کنی و یا اینك به رفتار نیکو گرائیی. گفت کسی که بیداد کرد زود خواهد بود که عذاب ببیند و پس از آن که به سوی خدا رفت باز عذابی شدید دامنگیر او شد، اما کسی که ایمان آورد و رفتار نیکو کرد سزای او نیك است و از طرف خدای نیز در کار او گشایشی حاصل، سپس راهی پیش پای او گذاشتیم و او تا بدان‌جا رفت که خورشید طلوع می‌کند و قومی در آن‌جا یافت که میان ایشان و آفتاب حجابی و پوششی نبود، بدین طریق آن‌چه لازم بود از او آگاه شدیم. باز هم‌چنان رفت تا رسید به جایی که میان دو دیوار عظیم بود و در آن‌جا قومی یافت که زبان نمی‌فهمیدند، آن قوم گفتند یا ذوالقرنین یأجوج و مأجوج در این سرزمین دست بر فساد و خرابکاری زده‌اند، پول و مال لازم در اختیار تو می‌نهیم تا میان ما و ایشان سدی بنا کنی. گفت: خدای آن قدر به من توانائی داده که از مال شما بی نیازم فقط به نیروی بازو مرا یاری کنید تا بین شما و آن‌ها دیواری به پا کنیم. تخته‌های آهن بیاورید آن قدر که به توان با آن دو کوه را به هم بر آورد، پس گفت آن قدر در آن دمیدند تا همچو آتش گردید و بعد به کمك آب آن را به شکل مطلوب در آورده سد را ساختند، که آن قوم - یأجوج و مأجوج - نمی‌توانستند از آن بگذرند یا در آن رخنه ایجاد کنند. ذوالقرنین گفت این خواست و رحمت خدا بود و چون خواست خدای فرا رسد، آن را ویران خواهد ساخت. خواست و وعده‌ی خدا حق است...» (سوره‌ی کهف آیه ۸۲).

این آیه در جواب یهودیان که خواستند ادعای محمد را دال بر خاتم الانبیاء بودن وی آزمایش کنند نازل شده است. این سؤال به وسیله‌ی یهودیان از تورات استخراج شده که آیا محمد از کتب پیامبران سلف چون تورات چیزی می‌داند یا نه (فرشادمهر، ۱۳۸۸: ۲۴۷). بسیاری از محققان اسلامی سعی در کشف هویت ذوالقرنین داشته‌اند. اکثر محققان اسلامی از جمله ابن سینا و فخر رازی و ابوریحان بیرونی و... ذوالقرنین را اسکندر مقدونی دانسته‌اند. طبری معتقد به دو ذوالقرنین، اولی را فریدون و دومی را اسکندر می‌داند (عرفان منش، ۱۳۸۸: ۲۸). نگارنده (قادری) نیازی نمی‌بیند خود را درگیر نظریات گوناگون در مورد هویت ذوالقرنین بکند، که محدودیت این بحث اجازه نداده و نیازی هم به آن نیست. هم‌چنین من (نگارنده) اصراری بر تعیین و شناسایی مصداق ذوالقرنین ندارم چون نه توانایی علمی این کار را دارم و نه عدم اثبات آن، خللی در کار من ایجاد خواهد کرد. اما در مطالعه‌ی مباحث مربوط به آن متوجه اشتراکات بسیاری مابین کوروش و ذوالقرنین و یأجوج و مأجوج با مادها شدم. چون بسیاری از محققان فریدون (کوروش) را ذوالقرنین دانسته‌اند. باید دانست که اگر وزنه‌ی ترازو به نفع اسکندر سنگینی می‌کند به این دلیل است که در دوران اسلامی، کسی از کوروش شناختی نداشت. نام و هویت کوروش تا کشفیات جدید علم تاریخ پوشیده مانده بود. شاید اگر مانند اسکندر در دوران اسلامی هویت کوروش شناخته شده بود اکثریت مورخان اسلامی، به جای اسکندر، کوروش را ذوالقرنین می‌داستنند. ابن اثیر نیز فریدون را ذوالقرنین دانسته است و نوح را نیز فریدون می‌داند که آژی‌دهاك را سرکوب کرده است (ابن اثیر، روحانی، ۹۰)، که اگر فریدون باشد دشمن - یأجوج و مأجوج - همان آژی‌دهاك است.

Do Not Distribution

توصیفاتی که از یأجوج و مأجوج و فتوای کشتار آن‌ها توسط قرآن نیز تأیید شده است، بی شباهت به توصیفات اوستا از مادها و فتوای کشتار آن‌ها نیست.

اولاً باید در نظر داشت که سؤال ذوالقرنین توسط یهودیان از پیامبر اسلام پرسیده شده است و کتب مقدس یهودیان قبلاً، توصیفاتی شبیه به ذوالقرنین را خطاب به کوروش بیان و حتی وی را مسیح خود قلمداد کرده‌اند. در رویای دانیال نبی هنگام فتح بابل، از پادشاه پارسیان و مادها (کوروش) به عنوان قوچ صاحب دو شاخ نام برده شده است که شاید معنی ذوالقرنین یعنی قوچ دو شاخ باشد. درکتاب عذرا، کوروش به عقاب شرق تشبیه شده است.

قرآن به عنوان کتابی آسمانی با تورات و اوستا از یك آبشخور سیراب شده‌اند. بسیاری از مفاهیم قرآنی مانند بهشت و جهنم و شیطان و... از اوستای زرتشتیان و تورات یهودیان انتزاع شده است. در اوستای زرتشتیان و تورات یهودیان، توصیفاتی شبیه ذوالقرنین از کیخسرو و فریدون و کوروش و توصیفاتی منفی شبیه به یأجوج و مأجوج از مادی‌ها و میترائیان شده است. اگر اوستائیان کُردها/مادها را دیو و اهریمن و اژدها خواندند، یهودیان نیز کُردها را حرامزداگانی کوهستانی ناشی از آمیزش کنیزگان سلیمان با جنیان دانستند. تورات که از فرزندان نوح نام می‌برد مادها را برادران یأجوج و مأجوج، از نسل یافث می‌داند (به نقل از کهلان، ۱۳۷۵: ۱۷۲).

یوحنای نبی می‌نویسد که در آخر زمان شیطان از زندان آزاد می‌شود و یأجوج و مأجوج را برای نبرد آماده می‌کند که از نظر حزقیال نبی قوم پارس با آن‌ها مقابله می‌کند (به نقل از عرفان منش، همان:۳۷ – ۳۸). در خواب یوحنا در اصحاح بیستم می‌گوید: «فرشته‌ای دیدم که از آسمان نازل می‌شد و با او است کلید دوزخ و سلسله و زنجیر بزرگی بر دست دارد، پس می‌گیرد اژدهای زنده‌ی قدیمی را که همان ابلیس و اهریمن باشد، و او را هزار سال زنجیر می‌کند، و به جهنمش می‌اندازد و درب دوزخ را به رویش بسته قفل می‌کند، تا دیگر امت‌های بعدی را گمراه نکند، و پس از همه شدن هزار سال البته باید آزاد شود، و مدت اندکی رها گردد». آن‌گاه می‌گوید: «پس وقتی هزار سال تمام شد اهریمن از زندانش آزاد گشته بیرون می‌شود، تا امت‌ها را که در چهار گوشه‌ی زمینند یأجوج و مأجوج همه را برای جنگ جمع کند، در حالی که عددشان مانند ریگ دریا باشد، پس بر پهنای گیتی سوار شوند و لشکرگاه قدیسین را احاطه کنند و نیز مدینه‌ی محبوبه را محاصره نمایند، آن‌گاه آتشی از ناحیه‌ی خدا از آسمان نازل شود و همه‌شان را بخورد، و ابلیس هم که گمراهشان می‌کرد در دریاچه‌ی آتش و کبریت بیفتد، و با وحشی و پیغمبر دروغگو بباشد، و به زودی شب و روز عذاب شود تا ابد الا بدین». از این قسمت که نقل شده بهره‌گیری می‌شود که «یاجوج و ماجوج» امتی و یا امت‌هائی سترگ بوده‌اند، و در قسمت‌های بالای شمال آسیا از آبادی‌های آن روز زمین می‌زیسته‌اند، و مردمانی جنگجو و سرشناس به جنگ و تاراج بوده‌اند.

ما قبلاً گفتیم شیطان/اهریمن انتزاع میترای مادی در دین زرتشت است که به دیگر ادیان توحیدی راه یافته است. این‌که اهریمن در آخرزمان از زندان آزاد گشته و سپاهیانش (یأجوج و مأجوج) را برای جنگ آماده می‌کند، همان رهایی میترا/اهریمن از زندان اهورامزدا، و ضحاك از زندان فریدون است و یأجوج و مأجوج نیز لابد همان کُردها هستند. دجالی هم که

Do Not Distribution

در ادیان مسیح و اسلام در آخر زمان به عنوان ضد خدا ظهور می‌کند ریشه در همـان میتـرا و ضحاك ایرانیان دارد. در روایت نیشابوری دجال در آخر زمان نیك مردان را گرفتار و با اره بـه دو نیمشان می‌کند که تمثیلی از چیرگی ضحاك که جمشید را با اره دو نیم کرد، است. از دهـان ضحاك آتش بیرون می‌جهد در تورات نیز از دهان دجال آتش بیرون مـی‌آیـد. ضـحاك دارای هزار نیرنگ و زشتی است، دجال نیز در اوستا یکی از نام های ضحاك، دروغ است، دجال نیـز از نظر لغوی به معنای دروغ است اصل آن دگال Deggal از فعل دگل زان آرامـی (دغـل زان) که در عربی دجل شده و به معنی دروغ که ریشه‌ی دجـال بـه معنـی بـسیار دروغگـو اسـت. (حسی‌زاده، ۱۳۸۴، ۱۱۳). بنابراین، یأجوج و مأجوجی که در آخر زمان به عنوان سپاه شیطان (میترا) ظهور خواهند کرد، انعکاسی از ظهور ضحاك و میترا در آخـر زمـان اسـت. فرهنـگ دینی/عربی اسلامی تا حدی ریشه در اساطیر بین‌النهرین دارد، سرود آشور بانی پال خطـاب بـه مردوك از لشکرکشی اومان ماندا و توگدامی نوشته و توگدامی پادشاه اومـان مانـدا را فرزنـد تیامات (تیامات ضد مردوك همان آژی‌دهاك ایرانی است، قادری) می‌دانـد (علـی اف، ۱۳۸۸: ۳۹۹). ما قبلاً گفتیم که اومان ماندا همان مادها و گوتی‌ها هستند - رجوع شـود بـه کلیـات تاریخی - و منظور از اومان ماندا یأجوج و مأجوج است (نیکیتین، ۱۳۷۷: ۴۶).

عبدالله بن خداد از مترجم دربار معتصم نقل می‌کند که: «معتصم در خواب دید که ایـن سـد شکافته وگروهی را برای بازدید آن فرستاد که آن را بـاب الابـواب و الان و... نـام گرفتنـد (همان: ۲۰۹). محمد بن نجیب بکران مؤلف جهان نامه :ص ۱۱۰- ۱۱۲ نقـل مـی‌کنـد متوکـل عباسی گروهی را برای معین کردن سد یأجوج مأجوج فرستاد و آن‌ها را به نـواحی تفلـیس و ارمنستان از سامره فرستاد...» (همان). بیضاوی سد باب الأبواب در کنار دربند را سد ذوالقرنین می‌داند. بنابراین، یأجوج و مأجوج در شرق و مربوط با ماساژت‌ها و وحشی‌های شرقی نبـوده است، بلکه مربوط به مکان قدیم ماد کوچك جایی که بعداً ماوای خرم‌دینان و... شـد. مـا قـبلاً کُرد بودن ساکنان آن‌جا را تا قرن ۵ هجری یعنی تا زمان هجـوم سـلجوقیان و مغـولان بیـان کردیم. ناحیه‌ای که محل سکونت قبایل مادی چون کاسی‌ها و کادوسیان بوده است.

قرآن یأجوج و مأجوج را «قومی کوهستانی و وحشی که از مـدنیت و فهـم و سـخنگویی نصیبی نداشته‌اند» توصیف می‌کند. بلعمی می‌نویسد: از سوی کوه‌ها خلقی بودن همانند آدمیـان ایشان را یأجوج و مأجوج... به دو گروهند یکی فرزندان یأجوج و دیگـری مـأجوج. جبلـین محل یأجوج و مأجوج است (بلعمی به نقل از عرفان‌منش، ۱۳۸۸: ۶۲). عرب‌ها بعد از فتح ماد، آن‌جا را جبلین یا جبال نامیدند.

در توصیف قرآن کسی زبان یأجوج و مأجوج را نمی‌فهمد یا آن‌هـا زبـان نمـی‌فهمیدنـد. اشپولر می‌نویسد در قرون اولیه‌ی اسلامی به کسانی که زبان نمی‌فهمیدند و زبان آن‌ها مغـشوش و کسی زبان آن‌ها را نمی فهمید کُرد می‌گفتند (اشپولر، ۱۳۸۶: ۴۳۶). توصیفات دیگری نیـز که از قوم یأجوج و مأجوج شده است مانند این‌که «زنانشان اشتراکی و مردانشان قـوی و بـی بند و باری و فساد و...» همان توصیفاتی است که توسط کتیبه‌های هخامنشی و اوستا و شاهنامه

Do Not Distribution

از جنبش‌های ماد/ضحاك ماردوش، گئوماتا و مزدکیان و خرم‌دینان شده است که نشانگر زمینی/دیونیزوسی بودن آن‌هاست.

هم‌چنین اشاره شده که مردمان شکایت از قوم یأجوج و مأجوج را با ذوالقرنین مطرح کردند که انعکاسی از همان دروغ برساخته، شکایت مادی‌ها از آستیاگ، به کوروش یا شکایت کاوه از ضحاك است.

اسلام

فرهنگ اسلامی که از سرچشمه‌های قرآنی سرچشمه گرفته است، کُردها را از نسل جِن و شیاطین می‌داند. محمد افندی در کتاب تاج العروس، اصل کُردها را از جنیان می‌داند بنابراین، از نظر او از هر کُردی یك چهارمش از جنیان است و آن‌ها از نسل بلقیس زن سلیمان هستند که مادرش از جنیان بوده است. ابومعین نسقی در کتاب بحر الکلام می‌نویسد: جنیان به حرمسرای حضرت سلیمان حمله کردند و آن‌جا را به تصرف در آوردند. بعضی از زنان حرم حضرت سلیمان از رابطه با جنیان حامله شدند، فرزندانی به دنیا آوردند که همین کُردها می‌باشند. شرفخان بتلیسی در شرفنامه از قول مورخان اسلامی می‌نویسد که دیو با انسان ازدواج کرده و طایفه‌ی کُرد از آن ازدواج حاصل شده است. مسعودی در کتاب مروج الذهب جلد سوم می‌نویسد حضرت سلیمان وقتی از قدرت افتاد، شیطان در جلد آدمیان بر کنیزکان سلیمان دست یافت و آن کنیزانی که مؤمن بوده و به خدا پناه بردند نجات یافتند، ولی کنیزکان منافق و کافر، به شیطان تن دادند و بار گرفتند سلیمان به آن کنیزان کافر گفت کُردها را به کوه‌ها طرد کنید و از فرزندان آن‌ها کُردها به وجود آمدند. تاج العروس کُردها را مردمی می‌داند که قبل از حضرت آدم بوده‌اند. جعفر صادق کُردها را از نسل جن «الاکراد من الجنی» می‌داند. در روایتی از امام صادق وارد شده که فرمودند: معامله نمودن با جماعت کُرد مکروه است. در ادامه برای فرمایش خود چنین دلیل آورده اند: کُردها طایفه‌ای از طوایف جِن هستند که خداوند پرده‌ی حیا را از رویشان برداشته است. در حدیث مزبور از آمیزش و معاشرت با آنان نیز نهی شده است. ((عن أبی الربیع الشامی قال: سألت ابا عبدالله (ع) فقلت:ان عندنا قوما من الاکراد و انهم لا یزالون یجیئون بالبیع فنخالطهم و نبایعهم، فقال: یا ابا ربیع لا تخالطوهم فان الاکراد حی من احیاء الجن کشف الله عنهم الغطا فلا تخالطوهم)). ابی ربیع شامی می‌گوید ((از امام صادق (ع) پرسیدم: نزد ما گروهی از مردم کُرد می‌آیند و با ما معامله می‌کنند، آیا می‌توانیم با آن‌ها معاشرت کنیم؟ حضرت فرمودند: ای ابا ربیع! با آنان معاشرت نکن چرا که کُردها از نسل جِن می‌باشند و خداوند پرده‌ی حیا را از ایشان دور نموده است)). (http://yafatah.blogfa.com).
دور نمودن پرده‌ی حیا، انعکاسی از همان فساد و گناهکاری یأجوج و مأجوج می‌تواند باشد. فرهنگ اسلامی از روح و عصبیت عربی نشأت گرفته است، چون این اتهامات از زبان اسلام بازگوکننده‌ی همان اتهامات قبل از اسلام توسط سامی‌های بین النهرین است که خطاب به گوتیان و مادها، آن‌ها را: «مارگزنده‌ی کوهستان و متجاوز به حریم خدایان می‌نامند»

Do Not Distribution

(دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۱۰۸) پادشاهان گوتیوم در افسانه‌ها به صورت هیولای هراس انگیز تصویر شده است (۳۴). اقوام گوتیوم به وحشی و بی عقل معرفی شده که از توانای پابرجای پادشاهی قانونی و راستین بی‌بهره بودند (کامرون، ۱۳۸۷، ۳۷).

شرفنامه روایاتی دال بر دعای پیامبر، مبنی بر محرومیت همیشگی کُردها از حکومت و نفرین آن‌ها را نقل کرده است. اگر فرهنگ دینی/اخلاقی اسلام در ادامه‌ی دین زرتشت است و همان‌طور که قبلاً گفتیم مفاهیم بهشت و جهنم و شیطان را از آیین زرتشت وام گرفته است، پس قرآن نیز در ادامه‌ی وندیداد است، که جِن و شیطان خواندن کُردها در فرهنگ اسلامی، بازتولید دیو و اهریمن خواندن کُردها در نزد زرتشتیان است، چون جنبش‌های کُردی ضحاك و گئوماتا در دوران اسلامی در قالب خرم‌دینان بازتولید شد همان‌طور که امپراطوری سلسله مراتبی ایرانیان در قالب صفاریان و عباسیان بازتولید شد و فره‌ایزدی ظل السطان شد. پس بعید نیست که توصیف قرآن از یأجوج و مأجوج، که فتوای قتل آن‌ها را صادر می‌کند، منشعب از اهریمن و دیو زرتشتیان و جِن یهودیان، خطاب به کُردها نباشد. سدآهنی ذوالقرنین نیز که با آن جلو پیشروی آن‌ها را می‌گیرد انعکاسی از کاوه‌ی آهنگر و غل و زنجیر آهنی است که با آن ضحاك و میترا را در غار در بند کرده‌اند. بستن دهانه بین دو کوه، نمادی از بستن در غار است. ذوالقرنین همان‌طور که قرآن گفته است به کمك خدا بر یأجوج و مأجوج پیروز گشته، همان‌طور که فریدون به کمك فرشته بر ضحاك؛ کیخسرو به کمك هوم، از ایزدان، بر افراسیاب و کوروش - به قول گزنفون - با قربانی به خدایان، بر آستیاگ، و پرسیوس - به قول یونانی‌ها اجداد پارس‌ها است - به کمك خدای هرمس و معبد آتنا بر مدوسا - به قول یونانی‌ها اجداد مادها است - غالب گشت.

حتی اسلام در برابر گرازکشی پارسانان/میتراییان و تقدیس سگ در میترا، گوشت و خوردن آن دو را حرام و در مقابل گاوکشی سوره‌ای را به بقره/گاو اختصاص داد. اما نفی میترا به معنی الگوبرداری از آن نیست. محراب مسجد همان مهرابه‌ی میتراست با این تفاوت مهرابه جایگاه رقص و مستی است اما محراب جایگاه نماز و دعا شد. تصویر اسلام از بهشت با شراب و لذت و...، همان پردیس زمینی میترایی است که فردوس آسمانی شد. بدون تصویری از پردیس مادی و رقص و مستی و زن دوستی آن، پیامبران قادر به خلق تصویری از بهشت آسمانی نمی‌شدند.

Do Not Distribution

Do Not Distribution

فصل هشتم:

کرد و تاریخ: تاریخ، گسست در تداوم کُرد-میترا است.

Do Not Distribution

با ظهور تاریخ در «دوره‌ی محوری» با شخصیت‌هایی چون زرتشت و افلاطون و پیامبران یهودی و امپراتوری ایران، کُرد از گردونه‌ی تاریخ حذف و به حوزه‌ی ماقبل تاریخ و حوزه-ی نااندیشیده شده‌ی تاریخ رانده شد. با توجه به منطق تاریخ – که در متن به آن مفصل اشاره کردم – کُرد از تاریخ حذف و تاریخ و اقوام تاریخی، اساساً در تقابل با کُرد و با حذف و غیرسازی کُرد، ظهور یافت. بنابراین، کُرد دیگری تاریخ شد. بنابراین، فقط با پایان تاریخ امکان ظهور دوباره‌ی کُرد خواهد بود و کُرد همچنان که قومی ماقبل تاریخ است، قومی پساتاریخی نیز خواهد بود. کُرد به چیزی عمل کرده است که اندیشه‌های پساتاریخی و پسامدرنیستی به آن اندیشیده‌اند و فقط با اندیشه‌های پساتاریخی می‌توان نوزاد کُرد را به دنیا آورد. نبرد امروز داعش و جمهوری اسلامی با کُرد، نبرد تاریخ و آخرین رمق‌های تاریخ با پساتاریخ است که موضوع جلد بعدی کتاب است. تاریخ آغازیده با دوره‌ی محوری و شخصیت‌هایی چون زرتشت، افلاطون، فیثاغورث، متأخرتر از هویت میترا/ماد و در تقابل با آن زایش یافت. دال متأخرِ تاریخِ آغازیده با زرتشت/کوروش، که هگل آغاز تاریخ را با ایران و کوروش/زرتشت می‌داند، متأخرتر از دال متقدم ماد/میترا است. دال متأخر در تقابل و تداوم یا گسست در تداوم میترا است. دال متأخر در تقابل با میترای متقدم، خودِ متأخر را خیر و نیکی نامید و میترای متقدم را شَّر و بدی نامید. یعنی میترا/ماد از یك سو در ادیان و فلسفه‌های جهان به شر، اهریمن، غار جهالت و شهر زمینی ملقب گردید از سویی دیگر، زیربنای فلسفه و ادیان جهان مفاهیم میترایی است و اساساً در تقابل با بحران میترا ظهور یافت. اگر بحرانی نبود، فلسفه و دین برای پاسخ‌گویی به بحران زایش نمی‌یافت. به قول هگل، بوم مینروا هنگام غروب آفتاب به پرواز در می‌آید. هایدگر می‌گوید تاریخ با پرسش آغازید تا مسئله و بحرانی نباشد، پرسشی پیش نمی‌آید. قبلاً درباره‌ی فلسفه ظهور زرتشت گفتیم که بحرانی که زرتشت برای رفع آن ظهور کرد، گاوکشی و مراسم میترایی بود. شکل ساده‌ی آن این است تقدیس گاو از هند تا مصر، واکنشی به گاوکشی میترا و مادهاست که امروزه هم در مراسم پیرشالیار هورامان و ایزدی‌های لالش باقی مانده است. اهورا و اشه‌ی زرتشت، پاسخی است در مقابل پیمان/میترا که به شرّ و اهریمن ملقب گشت. عالم مُثُل و نیکی افلاطون پاسخی است در مقابل غار گاوکشی میترای مادی و قرارداد زمینی آن. تأکید بر آتش هراکلیتوس پاسخی است بر تأکید بر آب مادی‌های میترایی. شهرآسمانی آگوستین و ملکوت اعلی مسیح واکنشی در

Do Not Distribution

برابر زمین‌گرایی و شهرزمینی میترا بود، در عین حال از تراژدی‌های یونان تا تولد و شام آخر مسیح، مصادره‌ای از میترای مادی است. در واقع تاریخ متافیزیك، گسست در تداوم میترا (پردیس/قرارداد) است. بهشت‌های ادیان و مدینه‌ی فاضله‌های فلاسفه، همان مصادره‌ی میترا، پردیس/قرارداد است. بهشت‌ها، میترا/پردیس را مصادره اما آن را به آسمان بردند، فلاسفه، میترا/قراردا را الگو و افقی برای اصلاح سیاسی کردند در عین حال میترا (قرارداد/پردیس) را نماد شیطان و گناه و شّر کردند و نظم سیاسی فیلسوف - شاه و پیامبر - شاه، واکنشی در مقابل میترا/قرارداد بود. این پارادوکس محرك تاریخ شد. از یك سو در برابر میترا/پردیس، اخلاقیات متافیزیکی را بنیاد گذاشتند و پردیس مادی را مصادره و از زمین به آسمان منتقل کردند از سوی دیگر در مقابل میترا/قرارداد، نظم سیاسی کیهانی و سلسله مراتبی را بنیان گذاشتند.

کرد کرول شد یا کرمول؟

راز عدم کامیابی و شکست‌های پیاپی شورش‌های کُردی و پیروزی‌های سیاسی ایرانی‌ها، در درازنای تاریخ چیست؟ چرا همیشه شورش‌های کُردی ناکام و در عوض الگوی نظم سیاسی ایرانی همیشه توان بازتولید داشته‌است؟ در پاسخ به این سؤال ما دو واژه‌ی کرمول و کرول را که دو مفهوم کُردی است که به سختی بتوان در قالب مفاهیم فارسی معنای آن‌ها را بیان کرد، استفاده کردیم، تا بهتر عمق مطلب را بیان کنیم. کرمول به چیزی که از درون دچار انقراض و فروپاشی بشود، اما کرول به چیزی که با وجود صلابت درونی به دلیل نامساعد بودن شرایط از بیرون محروم شود، گفته می‌شود.

کُردها/مادها در دنیای باستان خلاف آمد عادت بودند چرا که منطق متن عقل ایرانی، سامی، یونانی و یهودی، در دوره‌ی محوری تاریخ بر اساس متافیزیك نهاده شد و کُردهای زمینی به حاشیه‌ی متن عقل تاریخی طرد شدند. بنابراین، تکوین متن عقل سیاسی ایرانی/سامی و یهودی/یونانی، با به حاشیه راندن و غیر سازی منطق عمل کُردها (شورشیان بی‌خرد) تکوین یافت. عقل نامعقول تاریخ، شورشیان بی عقل عاقل را، از تاریخ محروم کرد. کُردها در فرهنگ ایرانی/ زرتشتی به اهریمن و آژی‌دهاك، در فرهنگ یونانی به مدوسای گیسو مار و شیر سر، در فرهنگ سامی/عربی به تخمه تیامات و گوتیان بی عقل و یأجوج و مأجوج، در فرهنگ یهودی به جِن و شیطان‌زاده و حتی خورنی مورخ ارمنی بنیان گذاری ارمنستان را با پیروزی تیگرانان بر آژی‌دهاك پادشاه ماران مربوط می‌داند. بنابراین، کُرد نه تنها با عقل سیاسی ایرانیت، بلکه با کل تاریخ و اقوام حامل تاریخ در تضاد بوده و لاجرم تاریخ هیچ سهمی از خود را به آنان نبخشیده است. تاریخ با گذار به طبقاتی شدن جامعه و گذار به معنویت آغاز شد، کُردها چون تن به منطق طبقاتی جامعه و معنویت ندادند از تاریخ محروم گشتند. با تحولات اخیر در غرب که زیست شخصی بر کلیات معنوی ترجیح داده شده و به قول الکساندر کوژو، انسان به حیوانیت قبل از تاریخ برگشته، زمینه برای ظهور و نقش آفرینی کُردها فراهم گشته است.

Do Not Distribution

همان‌طور که آغاز تاریخ با تمدن‌های متافیزیکی ایرانی، یهودی، یونانی و سامی، پایان ما بود، آغاز پایان تاریخ، پایان آغاز محرومیت ما از تاریخ است. غروب تاریخ طلوع آینده‌ی ما است. در واقع نظریه‌ی پساتاریخ یا پایان تاریخ، آغاز کُرد خواهد بود.

علی‌اف نفوذ فرهنگ طبقاتی از کشورهای پیشرفته به ماد را باعث زوال نهایی ماد می‌داند (علی اف، ۱۳۸۸، ۴۰۵). ویسهوفر که تحلیلی اجتماعی از قیام گئوماتا دارد و آن را مقدمه‌ی قیام کمونیستی مزدك می‌داند، همان شرایطی را که باعث زوال ماد شد را همان عوامل زوال گئوماتا می‌داند (ویسهوفر، ۱۳۸۹، ۱۲۰). دیاکونوف نیز از دلایل اصلی شکست جنبش‌های مادی مانند فره‌ورتیش و چیشرتخمه را در مقابل داریوش، تن ندادن مادها به فرهنگ برده‌داری می‌دانست که آن را لازمه‌ی تکامل جامعه و تاریخ می‌داند. کارل یاسپرس در کتاب آغاز و انجام تاریخ، سه ایده‌ی اصلی دوره‌ی محوری را گذار به معنویت، گذار از قفس جسمانیت و تشکیل امپراطوری‌های بزرگ می‌داند. جوامعی که تن به‌ایده‌های دوره‌ی محوری نداده‌اند چون قومی طبیعی و بی تاریخ باقی می‌مانند.

حتی اگر رویکرد مارکسیستی به تاریخ را دیدگاهی ایدئولوژیك و مختص جوامع غربی بدانیم، کسی نمی‌تواند منکر شود که تاریخ گذشته‌ی شرق و خاورمیانه نیز، جوامعی طبقاتی و مبتنی بر برده‌داری و ارباب رعیتی بوده است. حال برده‌دار دولت یا طبقه باشد. انگاری لازمه-ی داشتن تاریخ و تکامل جامعه، گذار از فرآیند برده‌داری/طبقاتی از یك طرف و گذار به فرهنگی دینی/متافیزیکی از طرف دیگر است که در نهایت به هم وابسته‌اند. به این معنی که نابرابری جامعه و تشکیل کاست و طبقه و جدایی فرمانروا و فرمانبردار، باعث شکل‌گیری دین و اسطوره و... برای توجیه نظم طبقاتی جامعه است. بنابراین، از دیدگاه اقتصادی مارکس تا جامعه شناسی آگوست کنت و فلسفه‌ی تاریخ هگل، گذار از فرآیند طبقاتی/دینی، خدایگان/بندگی و متافیزیکی را لازمه‌ی تمدن و تاریخ و زندگی می‌دانند. در واقع طبقاتی شدن جامعه و دینی و متافیزیکی شدن آن لازم و ملزوم یکدیگر هستند.

در فصول گذشته به طور مفصل بیان کردیم که کُردها از دوره‌ی گوتی‌ها تا مادها و از گئوماتا تا مزدك، حتی بعد از آن تا خرم‌دینان، هیچ‌گاه تن به منطق عدالت سلسله مراتبی و فرهنگ طبقاتی و فرهنگ شاه پرستی ندادند و همیشه در مقابل نظم موجود، عصیانگر و شورشی بودند. حتی اگر خود صاحب نظم سیاسی شدند؛ مانند دوره‌ی کوتاه مادها و گئوماتا، به فرهنگ طبقاتی و کاست بندی جامعه و قداست دادن به شاه تن نداده و همان باعث زوال نهایی یا کرول شدن آن‌ها شد. از طرفی هم از نظر فرهنگی، فرهنگ کُردها را آیین میترا تشکیل می‌داد که نه مبتنی بر معنویت و گذار از قفس جسمانیت، بلکه فرهنگی دنیوی و جسمی بود که اتفاقاً روح را قفس جسم می‌دانست، و نه حق الهی شاهان برای تشکیل امپراطوری بلکه قرارداد و توافق عمومی بود. بنابراین، اگر موتور محرکه‌ی تاریخ؛ طبق تفسیر هگلی/مارکسی رابطه‌ی خدایگان/بنده یا ارباب رعیت باشد کُردها چون تن به منطق خدایگان/بنده ندادند و آزادی زیستی در کوهستان را به بندگی زندگی در تمدن ترجیح دادند، از تاریخ محروم و تاریخ آن‌ها را طرد کرد. اگر هم طبق تفسیر یاسپرس/هگل، موتور محرکه‌ی تاریخ، گذار از قفس جسمانیت به معنویت و تشکیل امپراطوری و افکار انتزاعی متافیزیکی است باز کُردها با آیین

Do Not Distribution

میترا، به جسمانیت و زیست زمینی وفادار و تن به کشورگشایی نداده، لاجرم بی‌تاریخ و چـون «قومی طبیعی» باقی ماندند.

راز این‌که ایرانی‌ها برجا و ماندنی شدند و کُردها از تاریخ محروم، همـین اسـت. شـلینگ می‌نویسد: «وقتی می‌گوییم چیزی بر جا و ماندنی است. منظورمان آن است کـه هـستی آن بـا ماهیت و سرستش سازگاری ندارد» (نقل از لوکاچ، فرهاد پـور، ۱۳۸۵: ۳۲). بـرای زیـستن، آدمی‌باید زندگی را انکار کند. زیستن یعنی زیستن چیزی تا به آخر، اما معنی زندگی آن است که هیچ چیز به تمامی و کاملاً تا به آخر زیسته نمی‌شـود (همـان). کُردهـا زیـست کردنـد و ایرانی‌ها زندگی. هستی کُردها با ماهیتشان سازگاری دارد اما هستی ایرانی‌ها نه بـا ماهیتـشان، بلکه با دنیای بیرون سازگاری یافتند. به همین دلیل می‌گوییم ارزش ایرانی‌ها بقاست، اما ارزش کُردها ابراز وجود. ایرانی‌ها برای حفظ بقای خود تن به هر سلطه‌ای دادنـد، از سـلطه‌ی یونـانی گرفته تا اعراب و مغول و تاتار و...، تن به منطق دنیای بیرون دادند. اما کُردها آزادی زیـستی خود را در کوه‌ها به بندگی دیگری در تمدن ترجیح دادند. کُرد به جـای تـن دادن بـه منطـق واقعیت و سازگاری با آن، به ماهیت انسانی خویش وفادار و سعی در سازگاری دنیای بیرون با خود داشت به همین دلیل ماهیت تراژیکش در برخورد با کل دنیای بیرون خُرد شد. اما ماهیـت عرفانی ایرانی، محو کلیت دنیای بیرون گشت. تمدن و فرهنگ طبقاتی ایران، همگام با فرآیند غیر انسانی تاریخ بود. به محض برخورد با فرهنگ عامه و ضد طبقاتی اولیه‌ی اسلام که اعـراب اشراف آن بودند نه پارس، قرن‌ها ایران زمین دچار رکود یا به قولی «دو قـرن سـکوت» شـد. «ضعف اخلاقی و سیاسی ایرانیان بر اثر دخـول دموکراسـی اسـلام بـدتر شـد تـا در دوره‌ی سامانیان... تجدید شد» (۴۳۰). کریستن‌سن «علل انحطاط ایران را وضع حکومت عامه می‌دانـد که با اسلام برقرار شد و طبقات اشراف در توده‌ی مردم فرو رفتـه و محـو گـشتند قـرن‌هـای متمادی طبقه‌ی اشراف و روحانیون حاکم بودند... که بعدها بنیان دولت عباسی شدند» (۳۶۸). فرهنگ طبقاتی ایرانی صرفاً در دنیای طبقاتی امکان دوام داشت با ورود فرهنگ عامه‌ی اسلام، فرهنگ و تمدن ایران زمین دچار رکود شد که به دو قرن سکوت تعبیر شده است. بعد که اسلام به فرهنگ طبقاتی و شاه پرستی ایرانی در زمـان عباسـیان تـن داد و عـدالت سلـسله مراتبـی جایگزین عدالت اشتراکی گشت، ایران زمین دوباره احیاء شد. اما کُردها برعکس، فرهنگ ضد طبقاتی و ضد شاه پرستی آنان، خلاف آمد عادت دنیـای بیـرون بـود و فرهنـگ طبقـاتی و روحانی باعث زوال آنان شد و چون تاریخ با طبقاتی شدن و رابطی ارباب/بندگی آغاز شـد، ایرانی‌ها سرکرده و کُردها برده گشتند.

چون اصل در دنیای قدیم فرهنگ طبقاتی و معنوی بود، لاجـرم کُردهـا بیـشتر از تـاریخ محروم شدند تا ایرانی‌ها، و دلیل سرافرازی ایرانی‌ها و محرومیت کُردها از تـاریخ، نـه ضـعف کُرد و یا قدرت ایرانی، بلکه در تفاوت ماهیت هر یك از آن‌ها و تضاد و تعامل با دنیای بیـرون است. کُردها به ماهیت انسانی خود وفادار و به منطق دنیای نابرابری بیرون تن ندادند. بـرعکس ایرانی‌ها از ماهیت انسانی خود گسستند و به منطق ناعادل دنیای بیرون تن دادند. شورش کُردها بر ضد ایرانی‌ها، شورش ماهیت اصیل انسانی بر ضد انحراف از انسانیت است. تا انحراف به اصل خویش، به ماهیت انسانی خویش بازنگردد هم‌چنان شورش‌ها ادامه خواهد یافت. ریختن خـون

Do Not Distribution

سرخ کُرد، نشان از سرخی غروب آفتاب در افق را دارد، که پایان روز ایرانیت را اعلام می‌دارد. کُرد لوح سفیدی است که پایان شب سیاه را اعلام می‌دارد. کُرد لوحی دست نخورده است که تیرگی‌ها و لکه‌های دنیای بیرون بر آن سایه نیفکنده است. غار دوستی است که توهم روشنایی خورشید مانع از دیدار با آن شده است. بنابراین، محرومیت کُرد از تاریخ نه به دلیل ضعف اخلاقی یا ملی آن، بلکه سرشت اصیل آنها باعث این محرومیت شده است. تاریخ نه تکامل و پیشرفت، بلکه نتیجه‌ی یك خطاست. با گذار تاریخ از خطا به مسیر درست خود، با گذار از توهم معنویت و رویاهای آپولونی به ماهیت دیونیزوسی و غریزی خود، گذار از استبداد در هر شکل آن به زیست شخصی، گذار از عدالت افلاطونی به عدالت مارکسی، گذار از سلطه‌ی کلیات به زیست شخصی، گذار از تاریخ به پساتاریخ، کُرد به حق خویش خواهد رسید. تاریخ ضرورت داشت اما اصالت نداشت. آغاز تاریخ سرانجام و مرگ نمادین کُرد بود، تاریخ با گذار به معنویات و طبقات آغازید، هر کسی وارد معنویات و طبقات نشد از قافله‌ی تاریخ به جا ماند. آغاز تاریخ، انجام کُرد، لاجرم سرانجام تاریخ، آغاز دوباره‌ی کُرد خواهد بود. به همین دلیل نظم کُردی برخلاف نظم ایرانی، صرفاً نظمی بیرونی بود و به سطح مفهوم و نظریه ارتقا نیافت چون مفاهیم تاریخی امکان پردازش نظم کُردی را که در تقابل با نظم تاریخی بودند را، نداشت. نظم کُردی به سطح مفهوم و معرفت انتزاع نیافته است به همین دلیل ماتریالیسم سیاسی کُرد و پراکتیس اجتماعی آن، در اذهان حك نشده است. عمل سیاسی کُرد در خلاء تئوریك شکل گرفته است. کُرد به قانون قلب خویش وفادار و به ضرورت تاریخ و منطق نظم نمادین آن تن نداد، به همین دلیل تاریخ آن را از دایره‌ی تعریف خود از انسان بیرون راند و القابی نظیر مار و جِن و شیطان نصیب کُرد گشت. کُرد، نفی تاریخ و فعلیت است نه ایجابیت، به همین دلیل صرفاً با تحولات اخیر فکری در غرب پست مدرن است که تمام مقدسات را دود، «دیگری بزرگ» را دچار فروپاشی، امکانیت به سخن در آوردن افعال سیاسی/تاریخی کُرد را فراهم می‌شود. صرفاً با دکتر اندیشه‌های اخیر است که می‌توان نوزاد کُرد را به زایش رساند و نظم بیرونی کُردی را تئوریزه و درونی کرد.

خدا/تاریخ و میترا/شیطان

هگل بیان کرده است که تاریخ جهانی با ایران آغاز می‌شود، با کوروش؛ چون کوروش بود که برای اولین بار یك امپراطوری در معنای دقیق امروزینش درست کرد. این اصطلاح «دولت» که هگل به کار می‌برد، در فلسفه‌ی او بسیار مهم است. اما آن‌چه در اینجا مهم است، استفاده‌ی هگل از واژه‌ی «رایش» است در واقع معادل واژه‌ی «امپایر» است. هگل می‌گوید ایران یك رایش بود، یعنی امپراطوری بود. هگل گفته این‌که من گفتم تاریخ جهانی با ایران آغاز می‌شود [به این علت است که ایرانی‌ها برای بار اول] دولت را به معنای جدید به کار بردند و دولت کنونی ادامه‌ی همان تلقی از دولت است، در دین هم همین اتفاق افتاده. این‌که زرتشت گفت «اهورامزدا نور است» حرف مهمی در تاریخ ادیان است. چون دین برای اولین بار در معنای

Do Not Distribution

جدید غیر تجسدی (بت‌ها و پرستیدنی‌های دیگر) به کار رفت. از نظر هگل تاریخ ادیان جدید هم منجر خواهد شد به دین مبین (offenbar) هگل می‌گوید دین مبین برای اولین بار در ایران شکل پیدا کرد. نور عین آگاهی است، این‌که ایرانی‌ها گفته‌اند اهورامزدا (خداوند) نور است، یعنی خداوند علم است. به تعبیر هگل خداوند آگاهی است.

همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم و کل این رساله گویای آن است، عقل سیاسی ایران چه در قالب امپراطوری کوروش و چه دین زرتشت در مقابل حاکمیت ماد و دین میترایی ماد، ظهور یافت. بنابراین طبق تفسیر گفته‌ی هگل، تاریخ در تقابل و غیرسازی کُردها به وجود آمد. ما قبلاً نیز اشاره کردیم که دوره‌ی محوری تاریخ که یاسپرس به آن اشاره دارد با زرتشت، افلاطون و امپراطوری ایران به وجود آمد با مؤلفه‌های گذار به معنویت، ساختار طبقاتی و امپراطوری‌های جهانگشا آغاز شد که، دیگری یا «غیر» افلاطون، زرتشت و کوروش، در قالب یاد مفهوم‌هایی چون غار جهالت (افلاطون که خطاب به مراسم رقص میترائیان در غار است)، اهریمن زرتشت - که خطاب به میترای مادی است - و امپراطوری سلسله مراتبی با مشروعیت الهی ایرانی که در تقابل و با شکست و نابودی حاکمیت قراردادی ماد بود ظهور یافت. بنابراین، اساساً تاریخ در تقابل با کُرد به مرحله‌ی ظهور رسید. کُردها، دیگری یا «غیر» تاریخ هستند. امر نمادین تاریخ در مقابل امر واقع کُرد زایش یافته است. کُردها حوزه‌ی نااندیشیده‌ی تاریخ اندیشیده شده هستند و لازمه‌ی انگیزش اخلاقی تاریخ، تاریك ماندن حوزه‌ی نااندیشیده شده است. به این دلیل کُردها این همه در تاریخ منفور و تاریك مانده‌اند که به قول کوچرا جعبه‌ی پاندورای تاریخ هستند. در واقع برخورد شدید امروز سپاه و داعش با کُردستان، آخرین رمق‌های بازمانده‌ی تاریخ اندیشیده شده و خطای تاریخ در مقابل اصل آن است. جالب است که کوژو از مفسرین برجسته‌ی فلسفه تاریخ هگل، مخصوصاً بخش خدایگان/بنده‌ی آن، که فوکویاما بر اساس تفسیر وی از هگل نظریه‌ی پایان تاریخ را ارائه داد، شکل‌گیری شکاف ارباب/بنده را آغازگر تاریخ و محرك آن می‌داند، پایان کتاب فلسفه‌ی تاریخ هگل، زمانی که ناپلئون سوار بر اسب در پرتو نور خورشید در پروس ظاهر شد را، پایان تاریخ و بازگشت انسان به حیوانیت می‌داند. قبلاً اشاره کردیم که تاریخ با گذار به معنویت آغاز شد و این حیوانیتی که کوژو به آن اشاره دارد بار منفی حیوانی که در ادیان متافیزیکی به آن اشاره شده است را ندارد، بلکه منظور بازگشت به زیست و غرایز شخصی بشر و گسستن از توهمات و ایدئولوژی‌های مقدس است که، هدف کل فلسفه‌ی مکتب فرانکفورت و پست مدرن، نقد و نفی مفاهیم کلی و توهمات معنوی و رهایی زیست شخصی بشر از سلطه‌ی توهمات معنوی است چنان که برخلاف محرك تاریخ که جسم را قفس روح تعریف کرده‌اند، فوکو به درستی، روح را قفس جسم و تنها رهایی را، رهایی جسم و تن می‌داند. بنابراین، جسارت به خرج داده و به جرأت می‌گوییم چیزی که پست مدرن‌ها به آن می‌اندیشند کُردها به آن عمل کرده‌اند و با ازدواج اندیشه‌ی پست مدرن و پراکسیس کُرد، می‌توان تئوری و عمل را آشتی و تاریخ به پایان خواهد رسید.

Do Not Distribution

هگل به نکته‌ی قابل تأمل دیگری نیز اشاره کرده است که خدا خودِ تاریخ است. خدای هگل برخلاف آگوستین ماوراء تاریخ نیست که تاریخ با اراده‌ی وی به پیش برود بلکه خدا، خودِ تاریخ است. همان‌طور که تاریخ در تقابل با کُرد/میترا ظهور یافت، خود خدا نیز در تقابل با میترا ظهور یافت. اولین خدایی که خالق آسمان و زمین و برسازنده‌ی اخلاقیات و وحی شد، خدای زرتشت یعنی اهورامزدا است که برساخته‌ی زرتشت در تقابل با اهریمن/میترا است. اسلام و مسیحیت و حتی مُثُل افلاطون متأثر از اهورامزدای زرتشت یعنی همان نوری که هگل اشاره به آن می‌کند، است به همین دلیل شیطانِ اسلام و یهود و غار جهالت افلاطون و هادس یونانی نیز همان میترا است. بنابراین خود خدا نیز در تقابل با کُرد، و کُرد، دیگری یا همان شیطان خداست. به همین دلیل در کتب مقدس دینی این همه با القابی نظیر شیطان و جِن و اهریمن و... خطاب به کُردها بر می‌خوریم که در متن اشاره شده است. گناه شیطان در روایت متافیزیکی نیز همان گناه میترا و کُردهاست. شیطان در پاسخ به خدا که وی را به تعظیم در مقابل آدم خواند، تن نداد و برای همیشه طرد شد. فراخواندن تعظیم در مقابل آدم، آغاز همان سلسله مراتب و ارباب/بردگی است که هگل و مارکس به آن اشاره می‌کنند. فلسفه‌ی آفرینش با خشونت آغاز شد، همان‌طور که تاریخی که طبق گفته‌ی هگل با کوروش و زرتشت آغاز شد، ریشه در خشونت علیه مادها/میترا داشت. شیطان به خدا گفت ما هر دو مخلوق و برابریم چرا من باید در مقابل آدم تعظیم کنم. شیطان از برابری دفاع و تن به منطق ارباب/بردگی نداد، اما خدای خالق/ارباب شیطان را برای همیشه نفرین و طرد کرد. کوروش و زرتشت نیز بنیاد ارباب/بردگی و ساختار سلسله مراتبی را گذاشتند که میترا/ماد با ساختار برابری که در حاکمیت انتخابی دیااکو و مفهوم میترا به معنی قرارداد و جنبش‌های مزدك و خرم‌دینان، مشهود است تن به بنیاد سلسله مراتب تاریخی و توهمات معنوی آن ندادند. به این دلیل توسط خدای تاریخ و رسولانش چون افلاطون و زرتشت و آگوستین... به غار جهالت، مدوسای گیسو مار دنیای تاریك هادس، اهریمن و دیو و جِن و شهرزمینی تشبیه شدند. نفرین شیطان از درگاه الهی، نمادی از نفرین کُرد از درگاه تاریخ است. شیطان برای همیشه نفرین و طرد را پذیرفت اما تن به منطق ارباب/بردگی خدا نداد. کُرد/میترا نیز برای همیشه نفرین و طرد تاریخ را پذیرفت اما تن به منطق ارباب/بردگی تاریخ نداد. خدا همان اهورای برساخته‌ی زرتشت در مقابل میترا است که وی را اهریمن ملقب گردانید. شیطان نیز همان میترا است. کُرد/میترا، ماقبل مفاهیم و منطق تاریخ، تنها با زوال تاریخ متافیزیك، زوال خدا، ظهوری دوباره خواهد داشت.

آخرالزمان و ظهور دوباره‌ی دجال/میترا

«داستان حماسی قوم ارمنی روایت می‌کند که چگونه گردی (احتمالاً کُردی، قادری) مهرك نام، به کمك کلاغی به غاری هدایت شد، اکنون او محبوس در آن جایگاه، چرخ سرنوشت در دست، در انتظار پایان زمان است...» (راسل، دهباشی، ۱۳۸۸، ۷۷۶). در برخی دیگر از اساطیر ارمنی «یك پهلوان افسانه‌ای به نام مهر وجود دارد که می‌گویند هنوز با اسب خود در غاری به

نام «زیمپ زمیپس» در بند است... او در آن جا چرخ تقدیر را تغییر می‌دهد و سپس در پایان جهان ظهور خواهد کرد» (بویل، کلوسکا، همان، ۸۹). در روایت دیگری مهر جوان غول پیکری است که در پی انتقام از دشمنان پدرش است... بر سر قبر پدر و مادرش راه چاره را می‌جوید که هر دو آن‌ها، راه وان، که در آن جا غاری درون صخره است را به او نشان می‌دهند و مهر با کره اسب خود – کورکیك جلالین – که کلاغ سیاهی آن را هدایت می‌کند وارد غار سنگی می‌شود، آن گاه تخته سنگ به هم می‌آید و مهر و اسبش زندانی می‌شوند... چرخ کیهانی در برابر چشمان او... وقتی این چرخ از حرکت بایستد مهر سوار بر اسب از گورِ سنگی خود خارج و جهان قدیم به پایان خواهد رسید، سلطنت مهر با عدالت شروع می‌شود...» (بویل، دهباشی، ۱۳۸۸: ۹۰). پدر و مادر مهر هر دو، وی را به رفتن به غار سنگی رهنمون می‌کنند – مهر از سرزمین خود آواره و طرد شده است – اما مهر امتناع می‌ورزد و از پدر درخواست ملك مصر و از مادر درخواست ملك تهران را می‌کند که آن‌ها (پدر و مادر مهر) با ملقب کردن او به قابیل بی مرگ، به وی می‌گویند جایی در روی زمین نداری به غار سنگی برو... (بویل، همان، ۹۴).

موسی خورنی می‌نویسد: «پیر زنان حکایت می‌کنند که او (مهر) در غاری زندانی است – مهر – به غل و زنجیر بسته شده دو سگ زنجیرها را می‌جوند و او می‌کوشد که بگریزد و به عمر جهان پایان دهد، اما با صدای چکش آهنگران زنجیرها محکم‌تر می‌شوند...» (خورنی به نقل از بویل، همان، ۱۰۰). میترا در غار اسیر است و چرخ گردون را می‌چرخاند. چرخ گردون، چرخ تاریخ توسط میترا می‌گردد، اما خود بیرون از گردون تاریخ است. این همان چیزی است که در مقدمه اشاره کردم که «کُرد حوزه‌ی نااندیشیده‌ی، اندیشیده شده‌ی تاریخ است، کُرد نه مهره‌ی بازی تاریخ بلکه قواعد ناپیدای بازی تاریخ است که خود در درون بازی تاریخ نیست» همان‌چیزی که در مبانی نظری اشاره کردم «کُرد امر واقعی است که نیست اما هستی عقل ایرانی/تاریخی بر اساس نفی آن شکل گرفته است». سلطنت عادلانه‌ی مهر در آخرالزمان همان بازگشت قرارداد میترا به جای حق الهی شاهان و فیلسوف شاه است، نمونه‌ی آن جدال دموکراسی کُرد با حق الهی داعش و جمهوری اسلامی و ترکیه‌ی عثمانی است. چون در تاریخ با توجه به حاکم بودن عدالت طبقاتی و فرهنگ معنوی امکان نقش‌آفرینی کُرد با فرهنگ زمینی و عدالت برابری نبود، تنها در آخرالزمان با زوال متافیزیك که توجیهی برای نابرابری بوده است، امکان ظهور دوباره‌ی کُرد فراهم خواهد شد.

ظهور میترا که در اساطیر ایرانی/تاریخی ظهور، دجال و شیطان و ضحاك نام برده می‌شود، نزدیك است:

«در زمان متأخرتر، ایرانیان دریای خزر را چیچست نامیدند و نوعی باور خشنومی هم وجود دارد مبنی بر این که اجتماع نهانی دیگری از تشرف یافتگان هست که در عمق آب‌های خزر (چئچست) جای دارد. سالی یك بار، کوه دماوند و دریای خزر گشوده می‌شوند و ساکنان خاص آن‌ها به یکدیگر خواهند نگریست... همتای آن نیز در باور ارمنی وجود دارد که غار مهر که مشرف بر دریاچه‌ی وان است، سالی یك بار در غروبِ روز عروج گشوده می‌شود. البته غار به طور دایم گشوده خواهد بود اما خود میترا فقط در آخرزمان ظاهر خواهد شد... پس از

زمستان مهر کش...» (راسل، همان:۷۷۶). ساکنان دماوند، همان ضحاك است که توسط فریدون تا آخرالزمان در بند افتاد و ساکنانِ دریای چیچست، همان افراسیاب، افراسیاب در چیچست در زیر آب دستگیر شد و هر دو همان میترا در دریاچه‌ی وان هستند که در غار زندانی و هنگام غروب خورشید/تاریخ در آخرالزمان یا پساتاریخ ظهور خواهد کرد.

در غار بودن ضحاك/آستیاگ، نمادی از میترایی بودن آنان، شاید هم غربت آنان تا آخر زمان و فاش شدن راز بزرگ باشد. چون میترا کنار همان کوهی که فریدون ضحاك را زندانی کرده، ایستاده است. دقیقاً نزدیك دماوند است که «میترا بر پای ایستاده و این همان کوهی است که فریدون آژی‌دهاك را در آن زندانی کرد، که در آخر زمان به دست گرشاسب کشته خواهد شد» (راسل، دهباشی، همان، ۷۷۲).

شائول شاکد گوید: «میترا بسیاری از رازهای پنهانی را در پایان جهان به فردی در ساحل دریا واقع در پداش خورگر در سمت شمال دامنه‌ی البرز نزدیك کوه دماوند خواهد گفت» (شاکد به نقل از راسل، همان: ۷۶۹). راسل اگر چه به غلط راز را متضمن نبرد نهایی میترا علیه اهریمن می‌داند «احتمال دارد این رازها متضمن خط مشی نبرد نهایی علیه اهریمن باشد» اما هسته‌ی درست گاوکشی میترا را حفظ کرده است «که به پیشکش قربانی گاو می‌انجامد... یادآور گاوکشی میترا است». اگر نبرد با اهریمن است، چرا با گاوکشی؟ گناه خودِ اهریمن گاوکشی بود حال میترای گاوکش با اهریمن گاوکش به جنگ می‌رود؟ به همین دلیل راسل در پارادوکس آن گیر می‌افتد «... اغلب این ایراد وارد می‌شود که در صحنه‌ی قربانی گاو جانوران زیانکار گاوناگون به گاو می‌تازند، چیزی که انسان به ندرت انتظار دیدن آن را در لحظه‌ی پاك گردانی و نوسازی کیهانی دارد... جاودانگی پیاپی گیتی با کشتن گاو توسط اهریمن آغاز می‌شود و تخمه پخش می‌شود» (همان: ۷۶۹ -۷۷۱). رهایی از پارادوکسی که راسل در آن گیر افتاده و خود از آن متحیر است - که چطور در صحنه‌ی قربانی گاو که کاری اهورایی و مقدس برای احیایی نظم کیهانی است جانوران اهریمنی هستند - کار سختی نیست و همان‌طور که قبلاً گفتیم باید به جای میترای ایرانی شده، میترای متقدم مادی را در نظر داشت که، هدف میترا از کشتن گاو، نه احیای نظم کیهانی/اهورایی، بلکه مبارزه و نابودی آن است، همان‌طور که هدف ضحاك و گئوماتا و... نیز بود. رازی که میترا در پی فاش سازی است، نه مبارزه علیه اهریمن، چون میترا خودِ اهریمن است، بلکه آزاد کردن ضحاك و... برای مبارزه با اهورا و فریدون و گاو مقدس است. «همین رازهاست در کوه البرز در دماوند... که جایگاه محبوس شدن ضحاك است شناخته شده است... روایت دیگری نیز هست که گویا خود میترا هم بنا به سنت ارمنی در غاری سخره‌ای تا پایان زمان کرانمند سکنی می‌گزینند یا محبوس می‌گردد» (همان:۷۷۵). بنابراین، سرنوشت میترا با سرنوشت ضحاك پیوند خورده و یکی است. همان‌طور که با سرنوشت افراسیاب، اهریمن و دیوان، که توسط اهورامزدا و امشاسپندان که در غاری با زنجیر بسته شده‌اند، یکی است.

میترای گاوکش، متحدِ ضحاكِ گاوکش است، نه علیه آن. «در لحظه‌ای معین، نبرد - ضحاك با اهورا در آخر زمان - صورت خواهد گرفت. میترا خود، گواه پیمانی است که زمان آن زمان گومزیشن را گمانه می‌زند، زمانی که خورشید در اریس است یعنی هرمزد روز، از ماه

فروردین، نخستین روز بهار، در ۶ هزارمین سال آفرینش، اهریمن به گیتی یورش خواهد برد، با بیرون راندن اهریمن، ازلیت از سر گرفته خواهد شد... آن هنگام که خورشید در اریس است...» (همان:۷۷۶). لحظه‌ی معین نبرد، همان‌طور که راسل به درستی اشاره کرده است، در هرمزد روز از ماه فروردین، یعنی نخستین روز بهار است. در آغاز آفرینش در اساطیر ایرانی نیز، اهریمن، در آغاز بهار به گاو مقدس هجوم می‌برد. «اهریمن چون ماری از آسمان به ماه فروردین به زمین جست (بهار، ۱۳۷۶: ۸۹). ما قبلاً اشاره کردیم – بخش میترا بهار یا پاییز – که تمامی جنبش‌های مادی/کُردی، مانند اتحاد مادها، تصرف آشور، قیام گئوماتا و... در بهار بوده است و پیروزی ایرانی‌ها، مانند غلبه بر گئوماتا، غلبه‌ی فریدون بر ضحاك و... در پاییز بوده است. بنابراین، نبرد نهایی در آخر زمان، که در فروردین ماه در بهار است، نه پیروزی اهورامزدا و فریدون بر اهریمن و ضحاك، بلکه برعکس است. میترا نیز که خود مانند ضحاك تا پایان عمر در غاری صخره‌ای محبوس است و این‌که میترا در کنار همان کوهی که ضحاك در بند است – به قول شاکد – رازی را به فردی خواهد گفت، برخلاف تصور راسل، راز پیروزی اهورا بر اهریمن نیست، بلکه راز پیروزی خود میترا/اهریمن بر اهورا و ضحاك بر فریدون و گرشاسب است. «در پایان جهان ضحاك با شاخ چندگانه اهریمنی‌اش بدل به همتای اهریمنی گاو کش می‌شود» (راسل، همان:۷۷۳). ظاهراً در اساطیر ایرانی، میترای ایرانی/زرتشتی شده، همراه با فریدون در صف مقدم پیکار با ضحاك و اهریمن است. اما همان‌طور که قبلاً اثبات کردیم تحریف واقعیت و ربطی به میترای متقدم ندارد. میترای اصیل، همگام با ضحاك در صف مقدم کارزار با اهورا و فریدون است، همان‌طور که در آغاز آفرینش همراه با جهی و دیوان، به آفریدگان اهورامزدا هجوم برد در آخرزمان نیز به همراه ضحاك، افراسیاب، یأجوج و مأجوج به آفرینش اهورایی/فریدونی، هجوم خواهد برد. اما رازی که میترا آن را فاش می‌کند چیست؟

در دین زرتشتی ارتودکس تازش نخستین از اهریمن است که بعد با دعای اهورامزدا شکست می‌خورد (زنر، ۱۳۷۷: ۳۸)، چون اگر اهریمن بیهوش شده چطور در مقابل وهومنه، اکومن – اندیشه بد – را آفرید شاید اصل اسطوره زروانی بوده است که اهریمن در آغاز پیروزی داشته است (همان:۳۷). میترا/ماد نیز بر اهورا/پارس تقدم تاریخی دارد و این نه اهریمن/میترا بر علیه اهورا بلکه اهورا/پارس در مقابل ماد/میترا عصیان کرد. بنابراین، همانند این اسطوره، اهریمن بر اهورا تقدم داشته است اما چرا میترای حاکم و مقدم طرد و چه ارتباطی با کیش زروان دارد؟

کیش زروان بسیار قدیمی‌تر از زرتشت است به قول نیبرگ: «باید این فرضیه را کنار گذاشت که زروان باوری تلاش و تأخر و هوشیارانه‌ای است که دو اصل متعارض را به هم پیوند دهد. واقعیت این است که همان‌طور که نیبرگ گفته زروان باوری بسیار قدیمی‌تر از زرتشت است. اما این‌که نیبرگ می‌کوشد از زروان باوری، کیشی بسازد با خدایی متعال و آداب پرستش و الاهیات خاص برای ما سخت است از آن پیروی کنیم... زروان باوری نه یك کیش است نه یك مشکل‌گشا، بلکه بیشتر گونه‌ای گرایش است» (گیمن، ۱۳۸۷: ۴). بنابراین، زروان قدیمی‌تر و تصاویری که از او به دست آمده او را خدای زمان (کرونوس) و مانند میترا، شیرسر با اژدهای به دور خود نشان داده شده است بی‌هیچ تردید زروان و میترا یکی

Do Not Distribution

شده‌اند (ورمازرن، ۱۳۴۴: ۱۶۵). زروان به عنوان پدر دو همزاد اهورا و اهریمن بوده است (گلوسکا، ۱۳۸۸: ۱۳۸). زروان همان میترا و مقدم بر اهوراست.

در اساطیر ایرانی شده، زروان هزاران سال قربانی و دعا نثار کرد که صاحب فرزندی روشن و پاك شود، نااُمید از هزاران سال قربانی، به شك و تردید می‌افتد. اهورا نتیجه‌ی قربانی و دعا و فدیه‌ی اوست و اهریمن نتیجه‌ی شك و تردید او. زروان انتظار زایش فرزندی زیبا و روشن را دارد، اما ابتدا اهریمن زشت روی و سیه‌چرده به دنیا می‌آید که زروان از زایش او ناراضی و سپس اهورا به دنیا می‌آید که زروان حاکمیت هستی را می‌خواهد به وی دهد. اما چون قبلاً نذر کرده که اولین فرزندی که به دنیا بیاید حاکمیت را به وی دهد، در مقابل اعتراض اهریمن، به قول خود وفا کرده و تا ۹ هزار سال حاکمیت را به اهریمن می‌دهد. با وجود نیرنگ‌هایی، پایین‌تر به آن اشاره می‌کنم. که در این اسطوره راه یافته است، هسته‌ی حقیقتی باقی است و آن طبق قرار حاکمیت ۹ هزار سال از آنِ اهریمن/میترا خواهد بود، سپس اهورا. اما قرارداد شکسته شد و بسیار زودتر از ۹ هزار سال پارس/اهورا حاکمیت را بدون توافق از ماد/اهریمن ربود.

دروغِ برساخته‌ی نارضایتی زروان از زایش اهریمن - میترا، در دین یهود هم هست که اسحاق تمایل به جانشینی عیسو یا یهودا، دارد اما با حیله‌ی مادر یعقوب، با سوءاستفاده از کوری اسحاق، یعقوب را جانشین می‌کنند بعد اسطوره‌ی زایش اولیه‌ی عیسی از شکم مادرش، را این‌طور توجیه کرده‌اند که یعقوب به دلیل تهدید عیسی دال بر دریدن شکم مادرش، حق تقدم زایدن را به عیسو داده است، در حالی عیسو فرزند اول و حق جانشینی را داشت. نیرنگ دستکاری شده‌ی اسطوره، رنگی زرتشتی دارد که زروان، اهریمن/میترا را نخواسته و اهورا را می‌پسندد در حالی که تصویر زروان شبیه میترا است.

در اسطوره‌ی ایرانی، اهورا نتیجه‌ی دعا و قربانی، و اهریمن نتیجه شك و تردید او. در دین، قربانی و جذمیت خوب است اما در عقل، شك و تردید. تمام بدی و پلیدی اهریمن ناشی از شك وتردید در جذمیات دینی و متافیزیکی است. اهریمن زاده‌ی شك و تردید، و همین شك و تردید است که به عصیان می‌انجامد. این شك و تردید در جذمیات و مقدسات است که در اسطوره ضحاك به شکل مغز خوری یعنی شست شوی مغزی نمایان شده است.

قرن ۵ میلادی: مناظره‌ی آذرهرمزد با موبد موبدان: «کدام را باید پرستید... هرمزد که به دعا و قربانی زاده شد یا شیطان که به خواست او به وجود آمد» (کریستن‌سن، ۱۳۴۵: ۱۵۲). ایرانی‌ها، اهورا را که نتیجه‌ی دعا و قربانی است و ما (کُردها)، اهریمن را که نتیجه‌ی شك و تردید و استقلال از خواست خدایی است، پذیرفته‌ایم. به اعتقاد ژ. مار: «اعتقاد به شیطان در میان کُردها، با درکی که از اهریمن در میان ایرانی‌ها هست، متفاوت است، چرا که اهریمن در اسطوره‌های ایرانی از شك زروان به وجود آمد اما - به اعتقاد ژ.مار - شیطان در فرهنگ کُردها نمادی از آزادی اراده است که با جدایی خدا از اختیار و آزادی اراده به وجود آمده است». پس شیطان خواندن ما کُردها به این دلیل بوده است که ما از آزادی اراده در مقابل حاکمیت خدایان، دفاع کرده‌ایم. شیطان نماد آزادی اراده است. در دین زرتشت، «انسان - مشی و مشیانگ- سرشت گناه آلود را به ارث نمی‌برد، بلکه هنگامی که از اراده‌ی آزاد خود برای

گزینش نیك و بد استفاده می کند دادگر یا گناهکار می شود» (یاماواوجی، ۱۳۹۰: ۵۰۱). مشی و مشیانه، همانند آدم و حوا، به دلیل سرپیچی از قوانین خدا و تبعیت از اراده‌ی خود از ملکوت خدا طرد شدند و باید توبه کنند اما طبق گفته‌ی ژ.مار، در کُردها انسان به دلیل آزادی اراده طرد نمی‌شود، بلکه خدا طرد و به همین دلیل ایزدی‌ها به شیطان پرست متهم هستند. شیطان نماد آزادی اراده می‌باشد که تن به قوانین مافوق اراده نداده است.

اما اصل اسطوره زروان چه بوده است؟ اصل اسطوره‌ی زروان، حق تقدم زایش را به اهریمن/میترا داده است. زروان خود به شکل شیر سر و اژدها است همانند اهریمن/میترا، و ۹ هزار سال حاکمیت را به اهریمن/میترا داده است. اگر زروان خواهان اهورا بوده است چطور حاکمیت را به اهریمن داده است؟ پس زروان خود خواستار حاکمیت میترا/اهریمن بوده است. سپس با خیانت اهورا به اهریمن/میترا که، با جدایی از او به اهورامزدا مبدل شد، قبل از ۹ هزار سال، حاکمیت را از اهریمن و یاران وی ضحاك و... گرفتند و قرارداد را شکستند. رازی را که میترا به ضحاك در پایان خواهد گفت، مربوط به فاش سازی همین است که در آغاز بهار دوباره هجوم برده و حق خود را از اصحاب اهوار پس بگیرند. رازی که فاش می‌سازد این است که چطور قبل از ۹هزار سال، ۹ هزار سالی که طبق پیمان حاکمیت از آن میترا/اهریمن است، به اهورا رسیده است؟ اهورا پیمان را شکسته و حاکمیت اهریمن را زیر سؤال برده است. هرمزد – اهورا – خود با اهریمن هم پیمان شد که زمان مبارزه را برای ۹ هزار سال تعیین کنند (زنر، همان۴۰). اما قبل از آن حاکمیت را از آن خود کرد که شاید نمادی از ستاندن حاکمیت از مادها توسط کوروش و پارس‌هاست یا غلبه‌ی استبداد ایرانی بر قرارداد کُردی.

آن‌طور که از این روایت هویداست، میترا فقط در آخر زمان و با پایان تاریخ ظهور خواهد کرد. باید چرخ گردونی که تاریخ را بر اساس ارباب/بنده و توهمات معنویت شکل گرفته است، فروبپاشد تا میترا/کُرد ظهوری دوباره یابد که، به نظر می‌رسد با اندیشه‌های پست مدرن و با چرخش فکری که توسط نیچه، فروید و مارکس (مبانی نظری به آن اشاره شد) روی داده است، زمینه‌ی تئوریك این ظهور فراهم شده است که باید با پراکسیس کُردی آغشته شود تا توری و عمل دوباره متحد شوند. ظهور میترا (پردیس/قرارداد) همان تحقق بهشت در زمین با هەڵپەرکێ و بازگرداندن سیاست به قرارداد و توافق است.

در نهایت نکته‌ی بسیار مهم دیگری است که باید به آن اشاره شود، تقابل‌های دوگانه‌ی وارونه شده است. به این معنی که کوروش/فریدون در برابر ضحاك/آستیاگ ظهور کرد. قبل از کوروش، آستیاگ بود که کوروش برای نفی آن ظهور کرد. میترا بود که زرتشت با شیطان خواندن آن، اهورامزدا را برساخت. ماد بود که دوره‌ی محوری تاریخ در تقابل یا عصیان در برابر آن ظهور یافت، اما در متون دینی آنان که صاحب متن دینی و تاریخی شدند، وارونه شد که اول خدا بود، سپس شیطان در برابر آن عصیان کرد در حالی که خدا عصیانی در برابر شیطان/میترا است.

ایران شناسی، علم تاریخ و تاریخ‌نگاری کرد

کُرد نه تنها در تاریخ به حاشیه رانده شد، بلکه در علم تاریخ کلاسیک و مدرن نیز به حاشیه طرد و نادیده گرفته شد. دلیل این امر در تاریخ‌نگاری کلاسیک، منبع اطلاعاتِ مورخان یونانی است که نه بر اساس تحقیق و مشاهده بلکه برگیری اطلاعات شفاهی از پارس‌های مسلط بود. اشرافیون پارس به عنوان منبع اصلی اطلاعات مورخان یونانی، از زاویه‌ی حب و بغض خویش و دشمنی با مادها، اساطیر شاه‌پرستی خود را تحت عنوان تاریخ واقعی به مورخان یونانی خورانده و مورخان یونانی نیز ناخواسته به آن مُهر علم و تاریخ زدند. در ایران‌شناسی مدرن نیز از یک سو سیاست‌های استعماری دیزرائیلی در مشروعیت بخشیدن به امپراطوری خویش، از سوی دیگر واکنش مستشرقان به کتاب انکتیل دوپرون که، ماهیت واقعی شخصیت زرتشت را به غربیان شناساند، اسطوره‌ی ایران پلورال آریایی برساخته شد. با تبارشناسی ایران‌شناسی در تاریخ‌نگاری کلاسیک و مدرن متوجه می‌شویم ایران و مفاهیمی چون ایران فرهنگی، ایران چندقومیتی، ایرانی بودنِ ملت‌های غیرفارس، به ویژه کُرد، نژاد آریا، روشنگری زرتشت، حقوق بشر کوروش و... نه واقعیت ایران زمین، بلکه حقیقت برساخته‌ی غربی‌ها بوده که مورخان ایرانی دوره‌ی مشروطه با تقلید از مستشرقان غربی و ارضای احساسات ناسیونالیستی پارسی/ایرانی، آن را رواج و گسترش که با ظهور دولت تک-قومیتی پارس آن را نهادینه و با استفاده از امکانات دولتی به شاکله بندی افراد کُرد و عرب و ترک و بلوچ، تحت عنوان ایرانی و برساختن سوژه‌ی کُرد ایرانی پرداختند. در واقع، در زمان تسلط و هژمونی کُردها بر سرزمین ماد که بعدها با تسلط مهاجرهای پارس ایران نامیده شد، علم تاریخ (تاریخ نگاری یونانی) شکل نگرفته بود و تاریخ نگاری مدرن نیز با اسطوره‌های نژاد پرستی آریایی عجین شد. در واقع تاریخ نوشته شده یک نوع روایت است و راوی چه کسی بوده است بر باز تفسیر تاریخ تأثیر مهمی دارد. گذشته هیچ‌گاه در دسترس ما نیست و تنها بازنمای‌های تاریخی وجود دارد (Selden,1993,163) این بازنمایی‌ها محصول ساخت زبانی هستند که خود محصولات ایدئولوژیکی یا ساخت‌های فرهنگی به شمار می‌روند (Abrams,1993,249). هیچ دانش گذشته‌ای بدون تأویل نیست (Bennet,1995,94). تاریخ همیشه در حال ساخته شدن و برای بازنویسی و تغییر شکل آماده است (Ibid,93)، متون تاریخی بازتاب روابط قدرت هستند (Bertens,2001,179) و روابط قدرت برسازنده‌ی تاریخ تخیلی ایران بوده است.

علم تاریخ توسط ابوالمورخین، همزمان با تسلط پارس‌ها بر سرزمین مادها ظهور یافت. به همین دلیل واژه‌ی ایران بر سرزمین مادها و تسلط پارس بر آن، در علم تاریخ‌نگاری یونانی عجین و در حاکمیت حقیقت برساخته ماندگار شد. زیرا زمانی که مادها ساکنان اصلی این سرزمین و نام آن ماد بود، تاریخ‌نگاری شکل نگرفته بود به همین دلیل اسامی اصلی مادی در محاق فراموشی قرار گرفت و اسامی ایرانی/پارسی در زمان تسلط پارس‌ها که همنوا با ظهور

Do Not Distribution

علم تاریخ‌نگاری بود، مهر خودش را بر تاریخ زد. به دلیل تصادفی تـاریخی کـه علـم تـاریخ همزمان با زیرسلطه بودن ما و فاتح بودن پارس‌ها قرین شد، ما همیـشه در حاشـیه‌ی تـاریخ و سیاست محکوم و حاشیه بودن ما در حاکمیت حقیقت ماندگار شد. تحقیقات تاریخی معاصر هـم برگرفته از مورخان یونانی بود و به همین دلیل پـارس‌هـا صـاحبان اصـلی تمـدن و سیاسـت شناسانده و کُردها را شاخه و حاشیه‌ی آن قلمداد کردند. به همین دلیل طلوع تـاریخ‌نگـاری، غروب ما بود.

تاریخ‌نگاری یونان نیز برخلاف امروز مبتنی بر تحقیق و ریشه‌یابی نبود، بلکه صرفاً مبتنی بر اطلاعات شفاهی که آن هم از خود پارس‌ها می‌گرفتند، بود. به همین دلیل سرزمینی که مهـد تمدن و ساکنان ماد/کُرد بود، سرزمین پارسیان و بعداً ایران لقب گرفت. اما نبود مفاهیم مـادی قبل از قدرت یافتن پارسیان، به معنی نبود مضمون آن نیست. متأسفانه به دلیل حاکمیت سیاسی پارس بر ماد و مصادره‌ی فرهنگ، زبان و مکتوبات مادها، پارس‌ها، کل منابع و کتیبـه‌هـا و سمبل و آثار مادی را نابود کردند به این دلیل از یك سو، ریشه‌ی خشونت سیاسـی و سـلطه‌ی قومی خود را پوشانده و از سوی دیگر چون اقوامی مهاجر و فاقد فرهنـگ و تمـدن بودنـد، مصادره کردن زبان و فرهنگ مادها را در تاریخ مستور بدارند. همین استراتژی منبع اطلاعات مورخان یونانی شد.

متون نوشته شده و زمانی که علم تاریخ مدون شد زمانی است که دوره‌ی حاکمیت پارس‌هـا و زوال حاکمیت مادها بود. زمانی علم تاریخ به وادی ظهور رسید که کُردها از نظر سیاسـی در حاشیه قرار گرفته بودند لاجرم به حاشیه‌ی متن تاریخ، رانده شدند. بنابراین از متون ثبت شده نمی‌توان ریشه‌ی خشونت حاکمیت پارسی و مشروعیت سرزمینی و حاکمیت مادی را اسـتنباط کرد. چون این واقعه بر می‌گردد به زمانی دورتر از تاریخ‌نگاری یونانی. ساختار متن هـرودت که پایین‌تر به آن می‌پردازیم تفاوتی ساختاری با کتیبه‌ی بیستون که از زبان قوم حاکم که یـك طرف درگیری است، ندارد. چون هرودت ایدئولوژی مشروعیت بخش سلطه‌ی پارسـیان را بـه عنوان علم تاریخ به خوردِ تاریخ داد و اسطوره – که به قول رولان بارت روایت را معـصومانه جلوه می‌دهد – به جای تاریخ نشست. ابوالمورخین هرودت که مبنایی برای سایر مورخین بعد از خود و حتی پایه گفتارهای مورخان برجسته معاصر نیز شده است اطلاعـات خـود را از چـه منبعی به دست آورده است؟

هرودت و گزنفون چندین سال بعد از بنیادگذاری امپراطوری هخامنشیان توسط کـوروش و داریوش به ثبت تاریخ پرداختند. فلاسفه‌ای چون افلاطون نیز دانسته‌های خود در مورد ایـران را از وی گرفته‌اند. اما منابعی که هرودت و گزنفـون از آن بهـره بردنـد چـه بـود؟ داسـتان قانون‌مداری و حقوق بشر کوروش و داریوش از کجا نشأت گرفته است؟

این داستان ریشه در اسطوره‌های ایرانی شاه پرستی دارد که اولین بار ابوالمورخین هـرودت به آن جنبه‌ی علمی/تاریخی داد. منبع اطلاعات هرودت در مورد تاریخ ایـران و مـاد، خـود ایرانیان، مانند نوادگان هفت اَشرافی ضد گئوماتی و یا ایرانی دوستانی چون نوادگان هارپـاگ بوده‌اند (علی اف، ۱۳۸۸، ۲۹. کـوك، کمبـریج، ۱۳۸۷، ۲۳۵ – ۲۴۵. راینهـارت، همـان، ۲۴۵). هرودت خود نیز به برگیری اطلاعات از ایرانیان معترف است: «در این بـاب (داسـتان

کوروش) من از آن دسته از نویسندگان ایرانی پیروی خواهم کرد که نظرشان تجلیل فتوحات کوروش نیست بلکه حقیقت مطلق را بیان کرده‌اند» (هرودت، ۱۳۸۷، ۷۶). «بیچاره ابوالمورخین فکر کرده است از میان نظریات، نظریه‌ای که حقیقت مطلق دارد را بیان کرده است در حالی که وی هیچ‌گاه واقعیات تاریخی را بیان نکرده، افسانه‌ی کیانیان را نقل کرده و افسانه را به شکل تاریخ در آورده است» (هرتسفلد، همان، ۴۶. صفا، ۱۳۸۴، ۳۹). غافل از آن که روایتی که او به عقل نزدیك‌تر دانسته، بازمانده‌ی اساطیر ایرانی است که از پارسیان شنیده است (صفا، همان، ۴۰)، بنابراین شخصیتی که از کوروش و پارس نمایانده شده است نه از یك دید عملی/عینی و بی‌طرفانه، بلکه رونوشتی از اساطیر و ذهنیت شاه پرستی خود ایرانیان است. هرودت مسحور پارس‌ها شده و اطلاعات آن‌ها را تأیید می‌کرد، اطلاعاتی که الیت فارس در اختیار وی می‌گذاشتند و این اطلاعات نه برگرفته از فرهنگ مردم، بلکه بازتاب ایدئولوژی نخبگان فارس بود (Munson,2009,457). منبع اطلاعات هرودت خود پارس‌ها بودند و اطلاعات وی نه مستقیم بود نه پایه‌ای در واقعیت تاریخی و آرشیوها داشت (Liverani,2033,1). طبیعی است که نگاه حب و بغض ایرانیان – نه عامه‌ی مردم بلکه خاندان اشراف و نوادگان هارپاگی که متحد کوروش و جیره‌خوار وی بودند – مانند تمامی حاکمان قدرت تاریخی، خود را نماینده‌ی خیر و خوبی و مخالفان خود که مادها بودند را، نماینده‌ی شرّ و زشتی توصیف می‌کنند. مورخان یونانی نیز از زاویه‌ی دید خود حاکمان قدرت ایرانی و مسائل ایران را بازتاب داده‌اند نه از طریق مشاهده و تحقیق. اگر حکومت ایران امروزی نیز، نه از زاویه‌ی دید تاریخ نویسان و دیدگاه‌های بیرون از قدرت، بلکه از زاویه‌ی حب و بغض خود حاکمان و اسناد دولتی بررسی کنیم بهترین دموکراسی دنیا و عادلانه‌ترین نظام دنیا است که رهبر فقط فرش پاره‌ای در منزل شخصی دارد.

کوورش نامه‌ی گزنفون نیز که کوروش و ایرانیان را چون یك الگوی آرمانی شهریاری بالا کشیده است بر اساس اتفاق نظر مورخین، نه تاریخ بلکه داستان سرایی و یاوه گویی است (ویسهوفر، ۱۳۷۷: ۷۱. دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۴۹. علی اف، ۱۳۸۸: ۳۴. شهبازی، ۱۳۵۰، ۱۰۰). علم تاریخ حتی یك نکته از مطالب گزنفون را تأیید نمی‌کند. گزنفون که از شاگردان سقراط، و سقراط از بزرگترین دشمنان دموکراسی بود، به کوروش عشق می‌ورزیدند.

مقایسه‌ی متن‌های هرودت و گزنفون با اسطوره‌های – اسطوره، به قول ایگلتون ایدئولوژی جوامع پیشاصنعتی هستند – شاه‌پرستی ایرانی سنخیت دارد و این نه اعتبار نوشته‌های یونانی، بلکه غیر علمی و غیر تاریخی بودن آن را اثبات می‌کند. «همگرایی کلی (متن) هرودت و (نبشته‌ی داریوش در کتیبه‌ی بیستون) داریوش سبب اطمینان نیست متن بیستون در تمام ایالات منتشر شد آیا هرودت به آن مراجعه کرده است؟» (بریان، ۱۳۸۰ ۱۵۳). داریوش که به یاری زبان‌های اصلی امپراطوری فعالیت دامنه‌دار تبلیغاتی را آغاز نموده بود کتیبه را به زبان‌های دیگر ترجمه کرد به زبان یونانی و در میان اهالی یونان انتشار داد (داندامایف، ۱۳۸۶: ۱۸۳). هرودت هم از ترجمه‌های کتیبه در یونان استفاده کرده، حتی رالین سن می‌گوید بعضی از نکات هرودت حاوی ترجمه‌ی تحت الفظی کتیبه است – از یك مادر و

Do Not Distribution

پدر... – تحت تاثیر روایت کتیبه، سمردیس را مغ ذکر کرده است (همان:۱۸۶). هرودت اطلاُعات مربوط به گئوماتا را از زوپیروس یا اوتانس از هفت اشرافی ضد گئوماته گرفته است، چرا که داستان او با ادعای هفت نفر تطبیق می‌کند. هرودت با فرزند مگابیزوس، زوپیروس که به آتن گریخته بود و اوتانس که درحاشیه‌ی یونان فعالیت می‌کرد، آشنایی داشت (کوك، گرشویج، ۱۳۸۷ :۲۴۰). خاندان اشرافی هم تمامی اموال و قدرت خویش را مدیون قدرت کوروش و داریوش در تاراج سرزمین‌های دیگر می‌دانستند، طبیعی است جز خوبی و نیکی از آن‌ها نمی‌گویند.

بنابراین، تنها منبع مورخان یونانی اطلاعات شفاهی برگرفته از حاکمان در قدرت خود پارسی‌ها بوده است و تنها راویان حوادث تاریخی همچون فتح ماد و شکست گئوماتا از زاویه‌ی ذهنیت شاه‌پرستی و غالبان تاریخ نگاشته شده است که نه کسی توان نقد آنها را داشته است و نه قدرت حاکم که روایت خود را حقیقت تبلیغ می‌کرد اجازه روایت دیگری را می‌داد. این روایات رسمی حکومتی که فاتحان جنگ هم بودند، خود را خوب و روایت خود از حوادث را در تاریخ ثبت کردند و مغلوبان نماد شرّ و اهریمن و... شدند، و به حاکمان خود شاخ و برگ اسطوره‌ای دادند.

چرا مرز بین اسطوره و تاریخ در تاریخ به اصطلاح ایران مشخص نیست؟ تبدیل شخصیت-های تاریخی به شعر و اسطوره، ناشی از نبود علم تاریخ و متد تاریخی است که روایت اسطوره‌ای را جایگزین آن می‌کنند. اما چرا در ایران باستان چیزی به اسم علم تاریخ وجود نداشته است؟ «چرا تاریخ‌نگاری در ایران باستان نبوده؟ چون شاه به تنهایی تمامی اهالی کشور را چون پدر امر و نهی می‌کرد، همه‌ی کارها را انجام می‌داد و تمام مردم چون رعایای او بودند و تاریخ را خود او به قلم می‌سپارد او تصمیم می‌گرفت چه مطالبی برای آینده ضبط گردد (کلیما، ۱۳۷۱: ۴۷). برای مثال داریوش نگارش خود از وقایع مربوط به قیام گئوماتا را به عنوان حقایق جاویدان که کسی نباید درستی آنها را زیر سؤال ببرد، معرفی می‌کند «داریوش شاه می‌گوید: تو که بعدها این کتیبه را که نوشتم و تصویرها را می‌بینی آنها را خراب مکن و حتی القوه حفظ نما» (DB,4,67-69). «... اگر تو این کتیبه‌ها و تصویرها را ببینی و خراب نکنی حتی القوه آنها را نگاهداری کنی اهورامزدا یار تو خواهد بود... و پایان کار تو برکت خواهد داد... اگر تو این کتیبه‌ها و تصویرها را ببینی و آنها را خراب کنی و حتی القوه آنها را حفظ نکنی، اهورامزدا به تو آسیب رساند و دودمان تو را نابود کند...» (DB,4,72-80). باری آن چیزی که تحت عنوان حقایق تاریخی، مورخان یونانی روایت کرده‌اند، بازتاب ایدئولوژی قوم حاکم پارس برای تثبیت سلطه و کسب مشروعیت اشغال/مصادره‌ی ماد، در حاکمیت حقیقت بوده است.

تاریخ‌نگاری مدرن نیز از این امر مصون نیست جدا از این‌که پایه‌ی اطلاعات بسیاری از این مورخان همان اسطوره‌های شاه‌پرستی ایرانی است که ابوالمورخین به آن مهر علمی زد، رواج اسطوره‌های نژادپرستی آریایی، سهم مهمی در برساختن تاریخ ایده‌آل ایران و شخصیت‌هایی چون کوروش و زرتشت داشت. در ادامه به یك مورد اشاره می‌کنیم که چطور زرتشت، پیامبر

Do Not Distribution

خشونت و متحد قدرت پارس‌ها/هخامنشیان در نابودی مادها، به قهرمان روشنگری و در حد یك فیلسوف بالا کشیده می‌شود که الگویی از برساختن کلیت تاریخ ایران است.

از یك سو، ملت‌های اروپایی فاقد پشتوانه‌ی تاریخی و تمدنی برای ملت‌های خود بودند و در مقابل ادیان و تمدن‌های سامی سعی در برساختن پیامبران و تمدن‌های آریایی برای گذشته‌ی خود بودند از سوی دیگر، سیاست‌های استعمار انگلستان در مشروعیت بخشی به سلطه‌ی خویش، باعث برساختن توهم نژاد آریایی و عظمت تمدن آریایی ایران در مقابل تمدن‌های سامی بود. به همین دلیل سکه‌ی شانس ایرانیان بار دیگر به داد آنها رسید و وضعیت طبیعی ایران، نمادی از تمدن و حقوق بشر گشت.

چگونه زرتشت از دیگر پیامبران متفاوت و قهرمان روشنگری تصویر سازی شد؟

برخلاف فلاسفه‌ی آلمانی، مانند هگل که سعی در تفسیر دین و عقلانی کردن آن داشتند، عصر روشنگری در فرانسه در مبارزه با دین و کلیسا تکوین یافت. ولتر و سایر روشنفکران فرانسوی با صراحت تمام نوك تیز حملات خویش را متوجه کلیسا و دین مسیح ساختند. خطاب به کلیسا و مسیح فریاد سر می‌دادند که: «سر این هیولا را باید از تن جدا ساخت و...». همزمان در این عصر اسطوره‌های نژاد پرستی آریایی در حال شکل‌گیری بود. روشنفکران غربی در مبارزه با ادیان مسیحی و یهودی سامی‌ها، در صدد برساختن دینی آریایی برای مقابله با ادیان سامی بودند. در همین عصر توماس هاید در ۱۷۰۰م، اولین غربی بود که بدون هیچ مسافرتی به شرق -ایران و هند- مکان دین زرتشت و بدون داشتن هیچ نسخه‌ی اصلی از کتب مقدس زرتشتیان، به انتشار کتابی در مورد دین زرتشت دست زد که، دین زرتشت را یکتاپرست خواند و چندگانه پرستی را تحریف مورخان یونانی دانست (بویس، ۱۳۸۱: ۲۲۸). فلاسفه‌ی روشنگری خرسند از کشف هاید که پیامبری آریایی را در مقابل پیامبران سامی برجسته ساخته، به یاری وی، زرتشت را قهرمان فلسفه و فیلسوف روشنایی‌ها تعریف کردند (شیبانی در دهباشی، ۱۳۸۸: ۵۱۱). زرتشت برای فیلسوفان قهرمان روشنایی شد (همان:۵۲۳) دلیل علاقه‌ی ولتر، فیلسوف روشنایی به زرتشت این بود که ولتر: «زرتشت را قدیمی‌ترین مصلح و معلم اخلاق می‌دانست» (همان:۵۲۶).

سپس انکتیل دوپرون نیز خواستار تحقیق در مورد دین زرتشت شد. به انکتیل وعده‌ی مساعدت وزیر، یاری نماینده‌ی شاه، درشرکت هند و فرهنگستان و... داده شد. هنگام بازگشت انکتیل به فرانسه از او استقبالی پرشور کردند ولی چنین حس استقبالی بلافاصله حادثه‌ی ناگوار هم درپی داشت (همان:۵۴۱). تمامی ارباب پژوهش و شرق‌شناسان انگلیسی و آلمانی و اصحاب دایره المعارف در صف مخالفین انکتیل قرار گرفتند (همان:۵۴۳). «انکتیل ثابت کرد که نخستین کسی است که کتاب‌های اوستا را ترجمه و اولین نسخه خطی را به کتاب‌خانه‌ی سلطنتی داده است.... بقیه فرعی و تقلبی بودند. انکتیل دین زرتشت را آشکارا دینی چندگانه پرست و مانند سایر ادیان عقب مانده و آلوده به خرافات معرفی کرد که با هاید مغایرت داشت» (بویس، ۱۳۸۱ ۲۲۹). نه تنها تصویر ایده‌الی که هاید از زرتشت به عنوان پیامبر یکتاپرست اخلاقی بدون رسوم و مناسك را خدشه دار کرد، زرتشت را چندگانه پرست و مانند سایر ادیان دینی با رسوم و مناسك و قربانی معرفی کرد. به همین دلیل روشنفکران آریای غرب که

Do Not Distribution

سرخوش از کشف پیامبری روشنفکر در مقابل پیامبران سامی‌بودند، حملات خـود را متوجـه انکتیل کردند. ویلیام جونز از اولین تئورسین‌های زبان‌های هند و اروپایی نوشت: «بی دسـت و پاترین شیادان هم نمی‌توانند چنین یـاوه‌هـایی ماننـد کتـاب انکتیـل در مـورد زرتـشت بنویسند... یا زرتشت عقل سلیم نداشته یا کتابی مال او نیست... پس کتابی را به زرتشت نـسبت دادند بیان اکاذیب و مجعولات است مردم را فریب داده‌اید و درخور تحقیر جامعه هـستند، از معلومات عاری هستید و عبث و بیهوده است» (شیبانی، همان:۵۴۶). لحن تنـد و تیـز ویلیـام جونز مورد پشتیبانی شرق شناسان انگلیسی بود او در ۱۷۸۹ اتهامات خود را تأیید کرد. «جـان ریچاردسن در سال ۱۷۷۷ با اظهار این که دیگر هیچ نسخه‌ای از زبان اولیه‌ی ایرانـی‌هـا بـاقی نیست با وی هم آواز شد... ماینرز در گوتینگن سه تذکره در باب زرتشت نشر کرد. در ضـمن آن اعلام داشت که کتاب‌هایی که انکتیل از هندوستان آورده، نه از زرتشت است، نـه از عهـد قدیم» (همان، ۵۴۶). فلکسیه ردال ناسزاهای جونز را برعلیه انکتیل تکرار کـرد. آن را کتـابی پنداری محض دانست که بر اساس نسخه‌های خطی غیر موجود در هیچ جا تدوین شـده اسـت. هوئه اسقف اورانش گفت که زرتشت که شخصیتی افسانه‌ای است چگونه می‌تواند کتاب نگاشته باشد؟ انکتیل از پای درآمده بود. یکه و تنها با عقیده به کارش، مقاومت کرد. اصحاب دایـره المعارف هم مخالف بودند (همان:۵۴۸). دیدرو در مقاله‌ی پارسیان در دایره المعارف می‌نگارد: «زند، ابداً تصنیف زرتشت نیست بلکه مربوط به دوران اوزب، اسقف قیـصریه اسـت»، شـاوب چنین می‌نویسد: «پس از خشم‌ها و کینه‌های شرق‌شناسان انگلیسی کـه دشـمنان علنـی انکتیـل بودند... انتظار داشتند انکتیل سلاحی علیه مذهب آورده باشد ولی وقتـی متوجـه گـشتند وی سلاحی به نفع مذهب جسته است خصمانه گشت» (شاوب به نقل از شیبانی، همان:۵۴۸). ولتر در سال ۱۷۶۴ در مبارزه رشته کلام را به دست گرفت به نگـارش مقالـه‌ی «زرتـشت در قـاموس فلسفی» پرداخت در حالت طعنه به انکتیل نوشت: «دکتر هاید سـال خـورده بـیش از مـسافران آینده به آیین مزدیسنا واقف بود و در مغرب انگلستان به زبان ایرانیان عهد کوروش پی بـرده بود» (همان:۵۴۹). ولتر نوشته‌ی انکتیل را پندار دانست. از این رو اصـحاب دایـره المعـارف نمی‌توانند مردی را که با کشف زرتشت، از وی برای امحا و اضمحلال موسـی و عیـسی بهـره نمی‌جوید خائن و ساده لوحی بیش بشمارند (همـان:۵۵۰). آن‌هـا بـا اصـل زرتـشت کـاری نداشتند، زرتشت ابزاری برای کوبیدن عیسی و موسی بود در مقابل اهریمن عیـسی، اهـورای زرتشت را برساختند. «میلن... در سال ۱۷۹۸... انکتیل را یك نفر وحشی دانست که نمـی‌تـوان به او نزدیك شد. وی عدم اعتماد روسو و خـشونت دیوجـانس را تـوأم دارد» (همـان:۵۵۰). دیدرو نوشت: «این‌که انکتیل می‌گوید به خاطر حقیقت و... سختی سفر و دوری از خـانواده را تحمل کرده است... را باور مدارید... او آشوب طلب و... است» (همان:۵۵۰). اصـحاب دایـره المعارف فرانسه از تاخت و تازهای انگلیسی‌ها به انکتیل، ابداً از او حمایت و یـاری نکردنـد. گریم در جمهوری ادبیات، در نامه‌ای در توصیف زند، نوشت «این توده‌ی درهم و بـرهم سـه جلدی... که به فروش نرفت و کسی نتوانست آن را بخواند و بفهمد». گریم با جونز، انکتیـل را محکوم کرد و انکتیل را لیاقت همان ادبیـات تنـد جـونز دانـست (همـان:۵۵۱). بنـابراین، روشنفکران غربی که از زرتشت انتظار ابزار و سلاحی برای در هـم کوبیـدن ادیـان سـامی را

Do Not Distribution

داشتند و انکتیل انتظارات آن‌ها را برآورده نساخته بود، نوك تیز حملات خود را متوجه وی ساخته، و وی را اهریمنی و وحشی و یاوه سرا خواندند. هم‌چنان سعی داشتند تصویر مثبت زرتشت را به عنوان پیامبری آریایی در مقابل عیسی و موسی و محمد اسلامی برجسته سازند. در مقابل ادیان سامی عقب مانده، دینی روشنفکرانه از زرتشت برساختند که روشنفکران ایرانی نیز مانند پور داوود و دوستخواه و... به جای شناخت صحیح تاریخ و دین و فرهنگ ملت خویش، مقلدانه ایدئولوژی روشنفکران غربی را بر تاریخ خود تحمیل کردند. اما این تصویر مثبت از زرتشت نمی‌توانست پایدار بماند. انکتیل تاثیر خود را گذاشته بود و منابع او اصیل‌تر از دیگران بود. هِردر، تیچسن و هیرن از او دفاع کردند. هردر گفت: «پیش از انکتیل همه‌ی عالم از زرتشت سخن می‌گفتند، ولی کتاب‌های او را نخوانده بودند... کتاب انکتیل باید مورد مطالعه‌ی هر خواننده‌ای قرار بگیرد از هر ملتی». بورنف و میشله نیز از انکتیل حمایت کردند(همان:۶۵۷). چون طعنه‌ها و حملات روشنفکران به انکتیل، و تحریم وی و کتاب‌های او نتوانسته بود مانع از نفوذ نوشته‌های انکتیل گردد، به ترفند دیگری برای حفظ پاکی پیامبر آریایی دست زدند. سطل زباله مغان مادی را ساختند. «ولتر چون در انکتیل انتظار تکیه گاهی که داشت برآورده نشد امید خود را بر باد رفته یافت و آن را توده‌ی درهم و برهم و نفرت انگیزی نسبت به زرتشت دانست. همگام با دیدرو و... مذهب ایرانیان باستان را مذهب فطری و معقول دانستند که بر اثر کهنه‌پرستی و تعصب مغ‌ها تباه گردیده است (همان:۵۵۳). از همین جا اسطوره‌ی تحریف دین زرتشت توسط مغان مادی شکل گرفت. زرتشتی کهن‌کیش گات‌ها را از سایر اوستا جدا کردند. «در حالی که آن‌چه امروزه زرتشتی کهن‌کیش انگاشته می‌شود عمدتاً ساخته‌ی پژوهشگران غربی از پایان سده‌ی نوزدهم به بعد است»(اسکیرو در کرتیس، ۱۳۹۰: ۷۶). بدون توجه به تمام مستندات تاریخی، مغان که روحانیون اصیل زرتشتی و حاملان و حافظان دین زرتشت بودند را تباه‌کنندگان دین زرتشت خواندند. شاید برای اولین بار در تاریخ، آن‌هم نه ناشی از تحقیق تاریخی، بلکه با قدرت ایدئولوژی آریاگرایی، مغان و زرتشت از هم جدا شدند. اگر چه هرودت قبلاً گفته بود مغان مادی هستند، اما هیچ اشاره‌ای به تضاد مغان با دین زرتشت نکرده بود و مورخان هم عصر هرودت همگی متفق القولند که مغان زرتشتی، و زرتشت رئیس مغان بوده است. دلیل شکل‌گیری اسطوره‌ی تحریف دین زرتشت توسط مغان، رو شدن ماهیت واقعی دین زرتشت توسط دوپرون بود. مستشرقان می‌خواستند دین زرتشت را تبرئه و مسئول خشونت و عقب ماندگی این دین را بر عهده‌ی مغان مادی بگذارند. ویلیام جونز که از یك سو اساساً نوشته‌های وی واکنشی در برابر تصویر واقعی دوپرون از زرتشت و ایران باستان بود، اولین کسی بود که نظریه‌ی زبانه‌های هند و اروپایی را برساخت. اساساً موج ایران‌شناسی در تقابل و برای نفی دیدگاه دوپرون در مورد زرتشت و ایران تکوین یافت و این‌چنین بود که ایران پلورال با فیلسوفان و منجی‌های زرتشت و کوروش برساخته شد و وضع طبیعی ایران به وضع مدنی و تمدنی شکوهمند، تغییر یافت. این در حالی است که نه زرتشت تفاوتی با سایر پیامبران داشت، نه کوروش و داریوش با سایر شاهانی چون تیمور و مغول و نه سیستم هخامنشیان با صفویان. حقیقت برساخته‌ی جهان ایرانی، صورت متأخری است که بر ماده‌ی قدیم جهان واقعی قالب گشته است.

Do Not Distribution

باری ایران باستان که روشنفکران ایرانی، آن را نماد و مکان حقوق بشر و وحدت در کثرت، کوروش را نماد آزادی و زرتشت را نماد خرد می‌دانند، ریشه در اساطیر قدیمی شاه پرستی و اساطیر جدید آریاگرایی دارد که فاقد هرگونه ارزش علمی است. اگر مورخان قدیمی چون گزنفون که شاگرد سقراط و سقراط از بزرگ‌ترین دشمنان دموکراسی و طرفدار پادشاهی بود، نفرت خویش از دموکراسی یونانی را با ستایش از پادشاهی ایران بیان کردند، مورخان جدیدی چون گوبینو نیز همانند گزنفون در ناامیدی از وحدت نژادی آریایی‌ها در اروپا و جنگ پروس و فرانك‌ها که هر دو آریایی بودند هم‌چنین تحلیل نژادی وی از انقلاب فرانسه – که آن را انقلاب طبقات پایین و نژاد پست بر علیه نژاد برتر فرانك‌ها که از اقوام ژرمن بودند، می‌دانست – وی را به ایران و طرح نظریه‌ی نژادی آریاگرایی کرد که تاریخ ایران همچون تاریخ پر افتخار گذشته نژاد آریایی را برجسته کرد. آن چیزی که در مورد زرتشت گفتیم در مورد کل تاریخ ایران صادق است و این که ایران باستان نماد حقوق بشر و آزادی و تکثرگرایی است برساخته‌ی روشنفکران نژادپرست غربی و کپی‌برداری آن توسط ایدئولوگ‌های باستان‌گرایی چون فروغی و پورداوود و تقی‌زاده و مجتبی مینوی گرفته تا شجاع الدین شفا و عبدالحسین زرین‌کوب و فریدون آدمیت بود. این ایدئولوژی دست پخت مستقیم استعمار انگلستان و سیاست دیزرائیلی در مشروعیت بخشیدن به امپراطوری انگلستان و واکنشی در برابر ادیان سامی و نوشته‌هایی چون دیدگاه انتقادی انکتیل دوپرون بود.

سرجان ملکم با نوشتن کتاب "تاریخ ایران" بنای تئوریك و تحلیلی رویکرد ناسیونالیسم باستان‌گرا به تاریخ ایران را پی ریزی نمود. سرجان ملکم دلال انعقاد پیمان‌های استعماری در دوره‌ی فتحعلی شاه قاجار و فردی به شدت ضد اسلامی بود. او شاید اولین فردی است که بنیان های تئوریك موهوماتی به نام "عظمت ایران باستانی" و "نابودی علوم ایران به دست مسلمانان" و این که "اسلام عامل عقب ماندگی ایران گردیده" را مطرح کرده است و هدف اصلی او از طرح این آرا، ایجاد فاصله مابین ایرانیان و هویت اسلامی‌شان از طریق برجسته کردن امر موهوم و بی اساسی به عنوان "هویت آریایی" بود. مطالعات ایران شناسی غرب در دهه‌های ۱۸۷۰، همان دوران واکنش در برابر پرودون، اوج گرفت. این دوره مقارن است با صدرات دیزرائیلی در انگلستان. دیزرائیلی نظریه پرداز امپراطوری بریتانیا در جهان بود. این نظر را مطرح ساخت که امپراطوری وسیع بریتانیا نمی‌تواند صرفاً بر زور و خشونت حاکم شود، بلکه باید مردم علقه‌ی واقعی نسبت به انگلستان پیدا کنند و این کار را از طریق جعل یك ایدئولوژی که همان ایدئولوژی آریایی‌گری بود، انجام داد.

اما کار به اینجا ختم نمی‌شود سیاست دیزرائیلی و جو نژادپرستی آریایی در غرب تنها تاریخی درخشان و روشنفکرانه‌ی ایران را برساخت نه حاکمیت ملی و متمرکز و فراقومی ایرانی را. این‌بار نوبت سیاست‌های استعمار آلمان بود که در جهت منافع استعماری خویش ایده‌ی حاکمیت ملی و دولت ایرانی را برسازد.

بعد از کنگره‌ی برلین، آلمان با وجود رشد سریع اقتصادی، فاقد نفوذ استعماری در خاورمیانه بود. ممالك محروسه (ایران) به عنوان پل شرق و غرب به دلیل ضعف قاجارها، زیر

Do Not Distribution

نفوذ انگلیس و روسیه دو رقیب آلمان بودند. آلمان با شرق شناسانی چـون هرتـسفلد سـعی در رهایی ممالك محروسه‌ی ایران از زیر سلطه‌ی روس و انگلیس برای نفوذ خود در آن منطقه بـود و چون امکان اقدام نظامی مستقیم را نداشت طرحی برای ترویج و تـشکیل حاکمیـت ملـی و قدرت مرکزی در ایران ارائه داد. لازمه‌ی تشکیل دولت ملی مرکزی، ترویج ایده‌ی حاکمیـت ملی و ناسیونالیسم ملی بود که با فرستادن مستشرقانی چون هرتسفلد به برساختن تـاریخ ایـران دست زدند، تاریخی ملی با حاکمیت قدرتمند کوروش و داریوش و با ارتش ملی که از هند تا مصر را در زیر سلطه داشت.حاکمیت ملی و امپراطوری قدرتمند کوروش و داریوش و اردشـیر با ارتش ملی و سربازگیری که توسط اعراب نـابود شـد و قاجاریـه لکـه‌ی ننگـی در تـاریخ دولت‌های قدرتمند ایران پیشا اسلامی بود. به دلیل این که بخش جنوبی زیر سلطه‌ی انگلـیس و بخش غربی و شمالی زیر سلطه‌ی روسیه بود ترویج ایده ناسیونالیـسم نمـی‌بایـست بـه فـارس محدود می‌شد، بلکه باید کل مرزهای برساخته و دیگر اقوام را در بر می گرفت تا نفوذ انگلیس و روسیه را بخشکاند به همین دلیل ایده حاکمیـت ملـی ایـران فراقـومی را برسـاختند و بـا برساختن تاریخ قدیم آریا و ترویج ناسیونالیسم ملی، بنیان فکری دولت مـدرن رضاشـاهی و خوراك فکری ناسیونالیست‌های چون پیرنیا و فروغی، آخوندزاده، جلال‌الدین فارسـی و... را شکل دادند به همین دلیل هرتسفلد، پیشنهاد ترویج واژه‌ی ایران به جای پارس را بـه رضاشـاه داد تا حاکمیت مرکزی به ممالك محروسه گسترش یابد و دولت مرکزی آلمان گرا نفوذ انگلیس و روسیه را در اطراف بخشکاند. این بود دلیل برساخته شدن ایران، تـاریخ ملـی ایـران یعنـی شاهنامه، ارتش ملی کوروش و داریوش، قهرمان روشنگری زرتشت، ایرانی بودن مادها و... در تاریخ‌نگاری مدرن شد. دولت مدرن رضاشاهی ریشه در ترویج ایده‌هـایی داشـت کـه توسـط مستشرقانی چون هرتسفلد که بنا به سیاست‌های استعماری آلمان مأمور ایـن کـار شـده بـود، برساخته شد و ناسیونالیست‌های حامی رضاشاه آن را ترویج و مشروعیت‌بخش دولـت – ملـی کردند(Jenkins,2011,7-14). حاکمیت ملی و ناسیونالیسم ملی برساخته شـده‌ی ایرانـی بـه روح نیاز داشت روحی که فراسوی شکست‌ها و نوسانات سیاسی باقی بماند، هرتسفلد زرتـشت را به عنوان روح ملی ایرانی در مرکز روایت تاریخ ایران قرار داد (Ibid,14) .

تاریخ‌نگاری کرد:

برای نگارش تاریخ کرد باید از تکیه بر حقایق بدیهی چشم پوشید. باید بـه دیرینـه شناسـی سکوت پرداخت. با دیرینه شناسی/باستان‌شناسی، تاریخ متمایز کُـرد را از زیـر گـرد و غبـار تاریخ ایرانیت، اسلامیت/عربیت و... بیرون کشید. باید با جاروی اندیشه، گرد و غبار و شـاخ و برگ اساطیر تاریخ ایرانیت و اسلامیت را بر روی خزانه‌ی تاریخ کُرد بزداییم. حاشیه بـودن ما از نظر سیاسی بازتاب حاشیه بودن ما در متن‌های تاریخ است. متن‌های تاریخی یا کتیبه‌های شاهان فاتح است – که چون ما در تاریخ فاتح نبوده‌ایم سهمی در این متن‌های تاریخی نداریم – یا مورخان درباری چون بیهقی و رشیدالدین و... هستند که صرفاً به کشورگشایی‌ها و کـلان

روایت‌های شاهان پرداخته‌اند، به همین دلیل که عنوان کتاب‌های تاریخی یا خدای‌نامه است یا شاهنامه یا سیرالملوك و... که آن هم چون ما کُردها، قوم فاتح و شاه نبوده‌ایم سهمی در این متن‌های تاریخی نداریم. تاریخ نگاری غربی هم در بالا اشاره کردیم که چطور به نفع پارس‌ها و به ضرر ما در آمد. ما در متن‌های تاریخی فقط در حاشیه و پاورقی‌ها حضور داریم برای نگاشتن متن مستقلی از تاریخ کُرد باید هزاران حاشیه و پاورقی متن‌های فاتحان را دور هم جمع کنیم تا بتوانیم متن مستقلی برای کُرد بنگاریم. بنابراین، برای نگاشتن تاریخ کُرد، نباید به چند منبع اکتفا کرد. نگاشتن متن مستقلی از تاریخ کُرد، کاری است بس طاقب فرسا و جور هندوستان خواهد. باید به شالوده شکنی متن‌های فاتحان پرداخت و از پارادوکس‌ها، تناقضات و بدطینتی‌های متن‌های آنها و برگرداندن تقابل‌های دوگانه Binary opposition متن‌های تاریخی، هویت و تاریخ مستقلی برای کُردها کشف و بازیابی کرد. باید کُردها را از حاشیه‌ی تاریخ به متن درآورد سپس می‌توانیم از حاشیه‌ی سیاست به متن قدرت برسیم. احساس و اعتقاد به کُرد بودن در میان ما کُردها بسیار قوی است، اما هیچ معرفت و علمی در پشت احساس کُرد بودنمان نیست. صرفاً با علم تاریخ و احیای هویت و تاریخ متمایز کُرد است که احساس کُرد بودن به معرفت تبدیل می‌شود. باید غریزه‌ی کُرد بودن به معرفت و آگاهی تبدیل شود.

نوشته‌های کُردها را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد. اکثر نوشته‌های قدیمی‌تر و نویسندگان کلاسیك صرفاً به تاریخ کُرد و ذکر رویداد می‌پردازند بدون هیچ پشتوانه‌ی اندیشه و تفکری. اکثر روشنفکران و نویسندگان جوان‌تر امروزی هم یا مشغول تحلیل‌های ژورنالیستی هستند یا درگیر تفکر بی‌مکان و انتزاعیات هگل و هابرماس و مارکس و فوکو. این دو رویکرد زمانی به درد می‌خورد که با هم باشند در صورتی که نتوان سنتزی از ذکر رویداد تاریخی و اندیشه‌های فلسفی به دست دهیم، اندیشه‌ی ما محدود به ذکر رویداد و تکرار مکررات تاریخی و اندیشه‌ی لامکان انتزاعی خواهد شد. در کتابخانه‌ها کتاب‌های زیادی تحت عنوان پرطمطراق تاریخ کُرد و کردستان بر روی جلد آنها است، اما دریغ و افسوس جز ذکر رویداد تاریخی که می‌توان در هر کتابی آن را خواند، چیزی در این کتاب‌ها نیست. این کتاب‌ها که اکثراً به تاریخ ایلات و عشایر پرداخته‌اند، در واقع به حوادث تاریخی پرداخته‌اند و نتوانسته‌اند از ذکر رویداد فراتر روند. معرفت تاریخی به قول درویزن تفهم است. تاریخ رابطه‌ای میان سوژه و ابژه است، سوژه‌ای که خود در درون تاریخ می‌زید. حوادث تاریخی هستی بیرونی دارند و در ذهن مؤلف است که درونی و صاحب اندیشه می‌شوند. کار مورخ نه علمی بلکه تفسیری و تفهم است. فهم تحقیق تاریخی نه تصویری عینی از آنچه روی داده است، بلکه بازسازی تصویر و تفسیر ما از حوادث است. تاریخ به حوادث و ذکر رویداد نمی‌پردازد تاریخ – به قول کالینگوود – به افعال می‌پردازد، یعنی حوادثی که اندیشه‌ای در پشت آنها است تاریخ به افعال سیاسی می‌پردازد نه به کردارهای غریزی عشایر. تاریخ ایل و عشیره تاریخ بی تاریخی کردستان است. کردارهای عشایر نه کنش، بلکه واکنش است و ماده‌ی بی روحی است که هیچ صورت اندیشه‌ای بر آن نقش نبسته است. بنابراین بررسی ایلات و عشایر فقط

Do Not Distribution

ذکر رویداد و تکرار مکررات است در حالی که تاریخ با مفاهیم و معرفت سروکار دارد نه با غریزه.

از یك طرف اگر نوشته‌های مدرن‌تر که در مورد کُردها نگاشته شده‌اند را مطالعه می‌کنید یا تحلیل‌های ژرونالیستی است یا اکثر آن مربوط به اندیشه‌های هابرماس و پوپر و گفتمان و مارکس است. در این شکی نیست ما بدون اندیشه‌های غربی کور هستیم و امکان هیچ گونه تحلیلی از تاریخ بدون اندیشه‌های غربی مقدور نمی‌باشد. اما اندیشه‌های غربی فقط می‌توانند چهارچوب نظری و امکانات مفهومی تحلیل تاریخ را برای ما فراهم آورند. زمانی یونانی‌ها می‌گفتند منطق نه اندیشه بلکه ابزار اندیشیدن است، اکنون خود اندیشه‌های غربی حکم منطق را برای ما دارند و ابزار اندیشیدن ما و ابزار تحلیل و تفسیر تاریخ ما هستند. نظریات اندیشمندان بزرگی چون مارکس و فوکو از دل تاریخ و تحولات اجتماعی آن جوامع برخاسته است، ما نمی‌توانیم به طور انتزاعی با آن اندیشه‌ها برخورد و بدون تطبیق آن با تحولات اجتماعی و مقایسه‌ی آن با تحولات تاریخ خودی به بررسی آنها بپردازیم. باید از اندیشه‌های غربی برای تفسیر تاریخ خودی استفاده کنیم. باید با کپسول هوای اندیشه‌های غربی در اقیانوس تاریخ غوطه‌ور شویم.

مشکل اصلی کُرد نه خدمت و خیانت، بلکه جدایی تئوری و عمل است. ما به هستی سیاسی خود آگاهی نداریم. ما در یك خلاء فکری قرار داریم که چون خروسی سربریده هر بار به دامن ایدئولوژی‌ها و شعارهای بی پایه‌ی سیاسی می‌رویم. برای دست یافتن به آگاهی و تبدیل اعتقاد و احساس کُرد بودن به معرفت و آگاهی، باید فلسفیدن تاریخ را آغاز کرد. خودآگاهی در خلاء به وجود نمی‌آید. لازمه‌ی خودآگاهی ملی و سیاسی، خودآگاهی تاریخی است. باید روح متناسب با هستی و کردار سیاسی کُرد را از دل تاریخ بازیابیم. باید با جنگ افزار اندیشه‌ی فلسفی، دیوارهای متن‌های تاریخی فاتحان را شالوده شکنی و درهم شکست. فقط با ازدواج فلسفه و تاریخ نوزاد کُرد متولد و به بلوغ خواهد رسید.

هژمونی متافیزیك در تاریخ، از دوره‌ی محوری، باعث محو شدن تاریخ کُردها شده است. کُردها خود تاریخ را ننوشته‌اند، از ذهنیت متافیزیکی ذهنیت ایرانی/سامی و غربی هم، کُرد یا تاریخ ندارد - چون متافیزیکی نبوده که نیازی به دین و فلسفه داشته باشد - یا تاریخ کُرد محدود است به ذکر رویداد عشایر و ایلات آن، در حالی که تاریخ فکر کُردی را باید نوشت. کالینگوود، تاریخ را تاریخ اندیشه و همه‌ی تاریخ را بازآزمودن اندیشه‌ی گذشته در ذهن خود مورخ می‌داند (کالینگوود، ۱۳۸۹: ۲۷۳). «فرآیندهای تاریخ فرآیندهای حوادث صرف نیستند مانند حوادث طبیعت بلکه فرآیندهای افعال‌اند که جنبه‌ای درونی شامل فرآیندهای فکر دارند و کار مورخ یافتن این فرآیندهای فکر است» (همان:۲۷۳). بنابراین، تاریخ داستان حوادث پیاپی یا شرح تحول نیست که مورخان کُرد درگیر آن هستند. «مورخ بر خلاف دانشمندان علوم طبیعی با حوادث به معنی دقیق کلمه سروکار ندارد او با حوادثی که تجلی برونی افکارند، سروکار دارد. حوادث بیان خارجی اندیشه هستند و تفکرات، در پس حوادث زنجیره‌ای، مفاهیمی منطقاً پیوسته‌ای را تشکیل می‌دهند. مورخ در جستجوی افکار و تجلی برونی آن در حوادث سروکار دارد. این حوادث در زمان اتفاق می‌افتد. اما آن‌ها ابداً در

زمان نیستند... زمان آن را تغییر نمی‌دهد. واقعیت اتفاق افتادن آن در زمان نیست که آن را تاریخی می‌کند، بلکه واقعیت دانسته شدن آن باز اندیشی همان فکر از سوی ماست» (همان:۲۷۶). مورخان کُرد، متاسفانه صرفاً به ذکر حوادث می‌پردازند حوادثی که همیشه در تاریخ تکرار می‌شود، مانند حوادث طبیعی، مانند خورد و خوراك و جنگ و ستیز میان عشایر و کوچ آن‌ها یا سرکوب کُرد توسط دیگری‌ها. به زعم خود اسم کتاب را تاریخ کُرد و کُردستان می‌گذارند، غافل از آن‌که مورخ با حوادثی کار دارد که تجلی برونی افکارند. حوادثی که مورخان کُرد از «تاریخ بی تاریخ عشایر» کُرد یا شرح رویدادهای سلسله‌های کُرد بدون درك منطق و تکرار شدن آن‌ها، ثبت می‌کنند، می‌توان از زندگی حیوانات هم ثبت کرد. جنگ قبایل کفتارها و کوچ فصلی حیوانات و... . در حالی که تاریخ به افعال آدمیان می‌پردازد، افعالی که تجلی برونی افکارند. تاریخ با اندیشه و بازآفرینی اندیشه در ذهن مورخ سروکار دارد. اما نه اندیشه‌ای که به قول فیلسوفان روح از طریق اندیشه و مفاهیم دینی/فلسفی و توسط نخبگان جامعه انتقال داده شده باشد. تاریخ به کردار آدمیان می‌پردازد (کالینگوود) اندیشه‌ای که از طریق کردار و افعال خود را بروز داده شده باشد، این چنین اندیشه‌ای اندیشه-ی سانسور نشده و واقعی آدمیان است. بنابراین، برای نجات تاریخ از دستبرد مفاهیم انتزاعی فیلسوفان روح از یك طرف، و مورخانی که مانند علم تجربی صرفاً به ذکر رویداد می‌پردازند و تاریخ کردار غریزی عشایر کُرد را می‌نویسند، باید تاریخ افعال آگاهانه و کنش سیاسی کُرد را نگاشت. پس روح متمایز یك ملت و تاریخ مشخص یك ملت را نمی‌توان از کردارهای عشایر درآورد. برای شناخت تاریخ کُرد نه می‌بایست به دنبال مفاهیم دینی/اسطوره‌ای گشت و به زور کُردها را مدافعان اسلام و... بدانیم و نه افعال و هستی کُرد را محدود به افعالی کنیم که در همه‌ی ملل یکسان است. تاریخ کُرد و هستی کُرد از راه کردار سیاسی آن مشخص می‌شود نه کردار عشیرتی. کردار عشیرتی تجلی برونی اندیشه نیست، بلکه واکنش طبیعی به حوادث است. کردار تاریخی کُرد را باید در جنبش‌های سیاسی کمتر تکرارپذیر – نه مانند کردار عشایر مدام تکرارپذیر – که مبتنی بر نفی متافیزیك بوده است، جست. جنبش‌هایی مانند خرم‌دینان و مزدکیان و ضحاکیان. مورخ باید بداند طرفین طبق چه برداشتی فلان عمل را انجام داده‌اند و چه فکر می‌کردند (همان ۱۵۰). بنابراین، برای شناسایی هستی کُرد، باید بدانیم کُردها به چیزی متفاوت از دیگر ملل می‌اندیشیدند که رفتارِ تاریخی متفاوت از آنان داشتند. کُردها از نظر هستی شناسی/معرفت شناسی چه دیدی نسبت به هستی و جهان و انسان داشته‌اندکه متفاوت از دیگر ملل بوده است. ذهنیت ملل ایرانی/سامی را می‌توان از طریق نوشته‌ها و دین و فرهنگ آنان شناخت. تاریخ کُرد را در نبود فرهنگ، باید از طریق شورش‌های سیاسی آنان شناخت. تنها یك مورخ کُرد قادر است تاریخ کُرد را به نگارش در آورد، باید از درون به پس ظاهر کردارهای سیاسی/تاریخی کُرد رفت و منطق پسِ آن کردارها را کشف کرد. مفاهیم منطقی که جنبش‌های سیاسی تجلی بیرونی آنها هستند. مفاهیم منطقی به هم پیوسته‌ای که تاریخ کُرد و در واقع هستی واقعی او را شکل می‌دهد. این مفاهیم هستند که تاریخ کُرد را می‌سازند. اگر با درکی فلسفی مفاهیم پیشینی تاریخ کُرد را بازنشناسیم تاریخ کُرد تاریخ بی‌تاریخ ایلات و عشایر و صرفاً ذکر حوادث خواهد شد. مشکلی که اکثر مورخان کُرد با آن درگیر هستند و

Do Not Distribution

صرفاً به ذکر حوادث بیرونی می‌پردازند. مفاهیمی که ذهنیت سیاسی کُرد را تشکیل داده‌اند، مهم‌ترین آن آزادی (نفی قیم چه سیاسی و چه متافیزیکی/اخلاقی) است. که همان میترا (قرارداد/پردیس) است. پردیس نفی قیم‌های متافیزیکی و اخلاقی و قرارداد، نفی قیم‌های سیاسی و آزادی به معنی دفع سلطه‌ی خارجی. اگر نگاهی گذرا به تاریخ کُرد داشته باشیم از دوران حاکمیت هخامنشیان پارسی تا عباسیان و ترکان و مغولان و تا دولت‌های مصنوعی معاصر، همیشه درگیر شورش برای رفع سلطه‌ی خارجی و تحقق حاکمیت داخلی بوده است. اگر چه به مرحله‌ی دوم نرسیده است اما مفهوم آن علت وجودی تمامی شورش‌ها بوده است. بنابراین، اولین خواست کُردها کنشی سیاسی و مربوط به دفع سلطه‌ی خارجی که لازمه‌ی آن تحقق حاکمیت داخلی و خود قانون گذاری است. مفاهیم دیگر عدالت ضد طبقاتی، مشروعیت زمینی/قراردادی و ضد فرهنگ دیونیزوسی است.

تقسیم‌بندی کلی از تاریخ کرد بر اساس مفهوم میترا (قرارداد/پردیس)

رهایی سیاسی کُرد جز با خودآگاهی تاریخی میسر نمی‌شود و برای این کار باید به مفهوم سازی تاریخ کُرد بپردازیم که مفهوم سازی تاریخ کُرد، جز در قالب ارائه‌ی نظریه‌ای عمومی در مورد تاریخ امکان پذیر نیست. البته فعلاً امکانات مفهومی برای بازسازی تاریخ کُرد را در قالب نظریه‌ای عمومی نداریم یا حداقل من (نگارنده) این توانایی علمی را ندارم. زوایای تاریك بسیاری از تاریخ کُرد و کنش و واکنش ملت‌های همسایه با آن وجود دارد که تا اطلاعات ثانویه، ارائه‌ی هر گونه نظریه در حد فرضیه‌ای بیش نخواهد بود. ما تقسیم بندی که از دوره‌ی باستان، میانه و معاصر ارائه دادیم، مطابق با تقسیم بندی عمومی تاریخ است نه تاریخ کُردی. اگر بخواهیم تاریخ کُرد را دوره‌بندی کنیم، می‌توان آن را به چهار دوره تقسیم کرد.

دوره‌ی اول (میترا قرارداد/پردیس) از مادها تا گئوماتا و فره‌ورتیش را شامل می‌شود که تئوری و عمل عین هم هستند. یعنی جنبش های کُردی، هم منطق عمل کُردی در آن جریان دارد با مؤلفه‌های ذکر شده، و هم خود آگاهی کلاسیك قومی (نه خود آگاهی ملی و ناسیونالیستی مدرن). مادها هم به تمایز خویش از سایر اقوام آگاه بودند و خود را قومی جداگانه با نمادها و زبان مشخص تعریف می‌کردند و هم مؤلفه‌های هویت‌خواهی چون: آزادی (زیستی و سیاسی) عدالت برابری، دموکراسی توافقی، فرهنگ اروتیك و... را دارا بودند. این اتحاد تئوری و عمل تا دوره‌ی گئوماتا و فره‌ورتیش نیز ادامه دارد. در واقع هم میترا قرارداد، نفی قیم سیاسی و توافق داخلی است و هم میترا پردیس، زمینی بودن و فرهنگ اروتیك.

دوره‌ی دوم (میترا/پردیس) تاریخ کُرد با مزدك آغاز و با خرم‌دینان پایان می‌یابد که، منطق عمل کُرد با مؤلفه‌های ذکر شده هم‌چنان تداوم دارد اما خودآگاهی قومی آن یا از هم متلاشی شده و یا به دلیل نبود منابع بی طرف و از بین رفتن منابع، ما اطلاعی از آن نداریم. وظیفه‌ی مورخ آن است که آن‌چه را در این جنبش‌ها هستی بیرونی داشته، درونی و خود آگاه سازد.

Do Not Distribution

چون مورخ صرفاً تماشاگر نیست، بلکه مورخ آن‌چه را در تاریخ اتفاق افتاده در ذهن خویش بازسازی کرده و آن‌چه را که ناخودآگاه و غریزی بوده را در قالب مفاهیم خود آگاه کرده و درونی می‌سازد. در این دوره کُردها تمایز خویش را در قالب مفاهیم طبقاتی، و در قالب جنگ سمبلیك مفاهیم کلی نشان می‌دهند. خودآگاهی قومی جای خویش را به تمایز خواهی غریزی و سمبلیك می‌دهد. میترا/پردیس اصل مسلم جنبش مزدك و خرم‌دین است، در مزدك هنوز میترا/قرارداد باقی‌مانده است اما در خرم‌دینان، اولویت به میترا/پردیس داده شده است و میترا/قرارداد در آستانه‌ی فراموشی قرار گرفته‌است غافل از این‌که میترا/پردیس در چهارچوب میترا/قرارداد معنی می‌دهد.

دوره‌ی سوم (میترا/زرتشت) بعد از خرم‌دینان دوره‌ی سوم تاریخ کُرد آغاز می‌گردد که می‌توان از آن تحت عنوان دوره‌ی انحطاط یاد کرد. این دوره که تا آغاز ناسیونالیسم مدرن را شامل می‌شود تا جایی که ما از تاریخ بهره برده‌ایم هم منطق عمل کُرد با مؤلفه‌های ذکر شده به محاق فراموشی سپرده شده است و جنبش‌های کُرد در لفافه‌ی دین و عرفان بروز می‌یابد و هم خبری از خودآگاهی قومی نیست و تمایز خویش را با بیانی مذهبی و قبیله‌ای نشان می‌دهند. در این دوره عمل سیاسی کُرد با فکر ایرانی آغشته شده است. سمبل‌های کُردی را از زاویه‌ی دید ایرانی/عرفانی تفسیر می‌کنیم، همانند میترای عرفانی شده و سوژه‌ی اصلی تاریخ‌نگاری دوره‌ی انحطاط کُردی، عرفان و عرفانی شدن میترا است که هنوز هم درگیر آن و جواب این سؤال که چرا ناسیونالیسم مدرن کُرد از دل تکایا زاده شد، است. اگر سوژه‌ی اصلی تاریخ‌نگاری دوره‌ی اول کُرد، میترا/قرارداد با مؤلفه‌های آن همراه با ماد به شکل قومی آن است، و سوژه‌ی اصلی دوره‌ی دوم تاریخ‌نگاری کُرد، میترا/پردیس بدون قومیت ماد است، سوژه‌ی اصلی دوره‌ی سوم، دوره‌ی انحطاط، میترای ایرانی/عرفانی شده و گذار از حماسه و تراژدی به عرفان و عدم کنش است، که نه از خودآگاهی قومی ماد خبری است نه میترای مقدم پیمان/پردیس. دوره‌ی انحطاط، خودآگاهی قومی و تمایز خویش از دیگری به فراموشی و در قالب دین و یا اقلیت دینی به نمایش گذاشته می‌شود. مثلاً در مقابله با ایران شیعی خود را سنی و به همگرایی با سنی‌های عثمانی گرایش دارند. در این دوره تمایز خویش را نه به شکل خودآگاه، بلکه به طور غریزی و نمادین نشان می‌دهند. در مقابل شیعی‌گری صفوی، در کُردستان طریقت قادریه که نزدیکی زیادی به شیعه و تصوف صفویه دارد جای خویش را به نقشبندیه که خود را در مقابل شیعه و عرفان باطنی تعریف می‌کند، نشان می‌دهد. یا اگر ایرانی‌ها بر نوروز تأکید دارند، کُردها ساکن در مرزهای ایران به جشن قربان، اما کُردهای ترکیه و عراق در مقابل جشن‌های دینی ترکیه و عراق، به نوروز گرایش بیشتری برای نشان دادن تمایز خویش دارند که به حد خودآگاهی قومی نرسیده است و صرفاً در حد سمبلیك و نمادین و تصوری خود را نشان می‌دهد نه در قالب مفاهیم خودآگاهانه، بگذریم که میترای پردیس/قرارداد نیز جای خود را به میترای تقلبی ایرانی داده است. در واقع در این دوره نه تنها خبری از خودآگاهی قومی نیست، بلکه مؤلفه‌های منطق عمل کُرد نیز در لفافه‌ی عرفان و دین پیچانده شده است و یا گاهی کلاً فراموش شده است. اهمیت شورش خرم‌دینان در آن است که عمل تراژیك کُردی جای خود را به عرفان تسلیم می‌دهد و ناسیونالیسم کُردی که از

Do Not Distribution

دل عرفان زایش می‌یابد، پارادوکسی در دل خویش دارد، پارادوکس شورش تراژیک در عین حال تسلیم عرفان. عملاً در شورش هستند اما در تئوری تسلیم همان کلی هستند که در پی فروپاشی آن هستند. با عمل در پی شکستن همان کلی هستند (مثلاً کلیت ایران) که در تئوری اسیرش هستند.

دوره‌ی چهارم (میترای قرارداد وارونه و گسسته از پردیس) از تاریخ کُرد با آغاز ناسیونالیسم مدرن به ظهور می‌رسد که، من تحت عنوان احیای کُردیت ناقص یا شکل بی محتوای ناسیونالیسم نام می‌برم. شکل کُردیت که شامل خودآگاهی قومی است، احیاء می گردد اما محتوای کُردیت که همان منطق عمل کُردی است به طور غریزی صرفاً رسوباتی از آن باقی مانده است و یا گاهی کلاً در محاق فراموشی قرار می گیرد. به دلیل خودآگاهی سیاسی، میترا/قرارداد به شکل ناخودآگاه اما وارونه حضوری ناملموس دارد، اما میترا/پردیس، از کنش سیاسی گسسته است و در شعر فولکلوریك و ادبیات خانه کرده است. تضادی مابین جنبش‌های سیاسی کُردی و هویت میترایی ایجاد شده است. از سویی میترا/قرارداد وارونه شده است، به جای توافق باهم هرکدام از احزاب کُردی دست توافق با دیگری در عین حال دشمنی با خودی دارد، از سوی دیگر میترا/پردیس از سیاست گسسته و به شعر و ادبیات پیوسته است. در نوشتن تاریخ معاصر کُردی و برای درك میترای به هم پیوسته (قرارداد/پردیس) باید روح پردیسی فولکلوریك و روح پیمانی سیاست را در رابطه‌ی دیالکتیکی را با هم تحلیل کرد تا بتوان سنتزی از آن را با خودآگاهی قومی تلفیق کرد.

ناسیونالیسم مدرن شکل کُردیت را از انحطاط نجات داد، اما به قیمت فدا کردن محتویات هویت‌خواهی کُردی. ناسیونالیسم مدرن کُردی که تقلید از ناسیونالیسم وارداتی ملت‌های همسایه است «شیر بی یال و دمی» است که با قالب کردن مفاهیم انتزاعی غربی، بدون توجه به واقعیت بومی، منطق عمل کُرد و لاجرم زیستن تاریخی کُرد را فراموش کرده است. با فراموشی تمایز تاریخ کُرد، مسئله‌ی کُرد را چون سایر ملل می‌بینند که در قالب مفاهیم انتزاعی و اخلاقی چون حق تعیین سرنوشت و... به احقاق حق می‌پردازد. ناسیونالیسم ملت بی دولت که زیر سلطه است نمی‌تواند ناسیونالیسم حقوقی باشد که در قالب حق تعیین سرنوشت و مظلوم‌نمایی اخلاقی و یا مشارکت و شهروندی ابراز وجود کند. ناسیونالیسم، صرفاً شکل است و محتوا را باید از تاریخ متمایز ملت کُرد استنباط کرد. اما بی توجه به تاریخ متمایز ملت کُرد، آگاهی تاریخ نویسی کُرد با ذکر حوادث و تاریخ بی تاریخ عشایر در چاه ویل هبوط کرده است. بنابراین، هویت‌خواهی کُردها در آینده ضمن حفظ خودآگاهی قومی و تأکید بر مؤلفه‌های ملی چون زبان و سرزمین و استقلال، ببایست که مؤلفه‌های تاریخ هویت‌خواهی کُردها را نیز احیا کند تا بار دیگر تئوری و عمل در اتحاد با هم زمینه ساز نقش آفرینی تاریخ کُردها گردد. ناسیونالیسم شکل کُردیت و میترا (پردیس/قرارداد) محتوای آن است.

بنابراین، سوژه‌ی اصلی تاریخ‌نگاری کُرد، میترا (قرارداد/پردیس) است، دوره‌ی باستان میترا، قرارداد/پردیس با هم بودند، سیاست بر اساس قرارداد اجتماعی و زمینی بود و شکافی بین خدا/فرد و دولت/جامعه نبود. دوره‌ی میانه خدا/دولت از فرد گسست و به آسمان رفت و

Do Not Distribution

پردیس نیز به فولکلوریك و خانه‌ی درون عقب نشینی کرد. میترای عرفانی شده‌ی ایرانی جـای میترای مادی را گرفت و کردستان مکان عرفان لامکان شد. دوره‌ی معاصر به لطف ناسیونالیسم، خدا/دولت یعنی میترا/قرارداد به زمین بازگشت اما به شکل وارونه یعنی دشمنی با هم و دوستی و توافق با دیگری و پردیس هم‌چنان به خانه درون فولکلوریك محدود مانده اسـت و شـکاف سیاست/خدا با بهشت/پردیس باقی مانده است.

Do Not Distribution

نتیجه‌گیری:

هدف از این پژوهش، علاوه بر نقد سلطه‌ی عقل‌سیاسی ایرانی بر هویت خواهی کُردها، شناسایی مؤلفه‌های به زبان نیامده‌ی هویت کُردی و دلیل اصلی تضاد ایرانیت با کُردیت و پی بردن به راز عصیان همیشگی کُردها، در قالب مفاهیم و به دست دادن چهارچوبی نظری برای بازسازی تاریخ اندیشه‌ی کُردی است که، بحث را فراتر از ذکر رویداد و مباحث تکراری مطرح کرده و دریافتیم که ریشه‌ی مشکلات نه صرفاً محدود به دوره‌ی معاصر، بلکه ریشه در گذشته‌ی دورتری دارد که در این جلد دوره‌ی باستان، از دوران اساطیر تا پایان دوره‌ی ساسانیان و شورش مزدکیان را تحلیل کردیم. در واقع در این کتاب کوشیدم طرح کلی از تاریخ کُرد، جایگاه کُردها در کل تاریخ، و واکنش عقل سیاسی ایران را در مقابل آن تبیین کنم. دریافتم که تاریخ نه مبنی بر هوی و هوس است نه تقدیر و نه تصادف محرك آن است، بلکه اصول و مفاهیمند که بر تحولات تاریخ حاکم و تقابل ایران و کُرد، تقابل مفاهیم و اصول است.

اکثر دیدگاه‌ها در مورد کُردها، محدود به ذکر رویداد یا شعارهای ژورنالیستی یا مباحث اندیشه‌ای بدون ارتباط با واقعیت بومی، یا برگرفته و رونویسی ناشیانه‌ای از قلم دیگری‌ها و نگریستن به تاریخ خودی از زاویه‌ی عینك دیگری‌هاست. تأکید ما بر این است که این گونه نگاه‌ها قادر به بیان مسئله‌ی کُرد نیستند و مسئله‌ی کُرد را با شعارهای اخلاقی، مباحث ژرونالیستی و طرح‌های انتزاعی نمی‌توان تحلیل کرد. بلکه با ارتباط اندیشه با واقعیت بومی و با نگاهی تاریخی باید به مسئله‌ی کُرد نگاه کرد، چون متأسفانه هیچ کار شاقی در این زمینه صورت نگرفته، نگارنده بدون واسطه‌ی مفاهیم، مستقیم باید سراغ تجربه‌ی زیسته شده‌ی کُرد در درازنای تاریخ می‌رفتم و به طور بی واسطه‌ای با استفاده از منابع متکثر به استنباط مفاهیم می‌پرداختم. به همین دلیل، امکان دیالوگی مابین دیدگاه من و سایر مورخان کُرد ممکن نبود. چون اساساً مورخی در معنای واقعی نداریم. هیچ دیدگاه قابل تأملی در مورد تاریخ کُردها ارائه نشده است که خود را از نظر ذهنی درگیر آن و به نقد و بررسی آن بپردازم. بلکه مستقیماً به سراغ واقعیت تاریخی و به شکل تجربی با چهارچوبی نظری، سعی در بازسازی تاریخ کُرد و کنش و واکنش عقل سیاسی ایرانی/تاریخی در مقابل آن داشتم. بنابراین، اگر چه کتاب نظری/فلسفی است، اما نظریه را در قالب تحلیل‌های عینی و فاکت‌های تاریخی ارائه داده‌ام و حتی‌الامکان دیدگاه خود را در قالب نظریه‌ی دیگران بیان کرده و خودِ مؤلفم را در پشت صحنه‌ی فاکت‌های تاریخی مستور کرده‌ام که استفاده‌ی بیشمار از منابع و فاکت‌ها، نظری بودن کتاب را زیر سؤال نمی‌برد. راقم این سطور فاقد جاده صاف کن و فاکت‌های موجود بودم که

Do Not Distribution

به راحتی به عالم نظریه پرواز کنم. هر کس اهل بشارت است اشارت نظری نگارنده را در لابلای فاکت‌ها و منابع در می‌یابد.

حرکت بنیادی تمامی ایدئولوژی‌ها دقیقاً از تقابل‌های دوگانه‌ی صلب و انعطاف ناپذیر میان خودی یا آشنا است که به نحو مثبت ارزش‌گذاری می‌شود و غیر خودی یا بیگانه که، به فراتر از مرزهای فهم پرتاب می‌شود. رمزگان اخلاقی خیر در مقابل شرّ، نمونه‌ای‌ترین الگوی این اصل است. ایدئولوژی شکلی از همانستی اندیشه است که یکانی و بسیارگانی چیزها را به شبیه محض خود بدل می‌کند، یا در حرکت طرد وحشت زده، آنها را به فراتر از مرزهای خود اخراج می‌کند. عقل سیاسی ایران نیز با سعی در همانستی و خلق، کُرد ایرانی خوب، کُرد ایرانی نشده را همچون دیو و اهریمن و عنصر بیگانه طرد و نفی می‌کند. کُردها دیگری عقل سیاسی ایرانی هستند. دیگری که اگر چه در ظاهر غایب است ولی به عنوان یك معنای معوق درون آن درج است. دیگری ایران به عنوان یك عنصر ناپیدا ولی عمل کننده وجود دارد. عقل سیاسی ایران الگوی معنایی خویش را از طریق تمایز گذاشتن میان خود و کُردها که بنا به فرض نیستند، به دست آورده است. تمدن ایرانی اگر چه با شقه کردن مفهوم کُرد، کُرد ایرانی شده را کُرد خوب تعریف و، کُرد ایرانی نشده را از تصویر خود بیرون، اما به طور ناخواسته در درك آن‌ها از معنا دخیل است. در حالی که این همانی بین عقل سیاسی ایرانی و کُردها وجود ندارد. عقل سیاسی ایرانی همان سیاست و سلطه‌ی ایرانیت است، به همین دلیل متضاد عقل سیاسی ایدئولوژیك ایرانی نه حقیقت یا نظریه‌ای انتزاعی دیگر، بلکه تفاوت و اقرار به هویت مستقل کُرد است. حقیقتِ واقعیت عقل ایرانی (اسطوره، دین و ایدئولوژی) ریشه در سلطه‌ی دولت ایرانی دارد و حقیقت دولت ایرانی ریشه در سلطه‌ی قومی پارس بر کُرد دارد. پس اساساً در چهارچوب عقل سیاسی ایرانی که توجیه‌گر دولت تك – قومیتی ایرانی و دولت ایرانی حامل منافع و سلطه‌ی قوم پارسی بر کُردی است، امکان گفتگو برای حل مسئله‌ی کُرد و احقاق حق کُرد وجود ندارد.

در چهارچوب فلسفه‌ی کلاسیك که نمودی از زندگی عینی بود، هویت این همانی تعریف می‌شد و هویت‌های متکثر و حاشیه‌ای حول محور متن و سوژه‌ای مرکزی مفصل بندی می‌شد. اما در فلسفه‌ی جدید با فروپاشی دال‌های مرکزی و کلان روایت‌ها از جمله کلان روایت دولت – ملت، زمینه برای ظهور حاشیه و اعلام وجود در مقابل متن فراهم آمد، که قصد ما در ارائه‌ی چهارچوب تئوریك بیان گسست از فلسفه‌ی کلاسیك و کلان روایت‌ها، برای بیان هویت‌های حاشیه‌ای، و نفی دال های انتزاعی، برای بیان جهان زیست‌مند در مقابل جهان سیستم مند بود. در واقع نقد عقل‌سیاسی ایران، نقد استبداد اندیشه‌ورزانه‌ی ایرانی و نقد سلطه‌ی قوم/طبقه‌ی حاکم پارسی بر جهان زیست کُرد بود. هویت تاریخی/سیاسی کُردها نه در شکل فلسفه‌ی روح، بلکه در شکل فلسفه‌ی حیات در قالب کردارهای اجتماعی/سیاسی شورش‌هایی چون گئوماتا، فره‌ورتیش، مزدك، خرم‌دینان و جنبش‌های معاصر تبلور یافت. مؤلفه‌های هویتی این شورش‌ها مانند آزادی، دنیوی بودن، مشروعیت زمینی/قراردادی، عدالت برابری در یك کلام میترا (قرارداد/پردیس)، وارونه‌ی دنیای قدیم بود. اندیشه‌ی قدیم تا قبل از پست مدرن، با اولویت به روح و آسمان و دین و عقل، نافی هویت‌هایی بود که در جنبش‌های تاریخی کُرد متبلور

بود؛ لاجرم کُردها که تن به منطق و نظم نمادین دنیای قدیم نمی‌دادند، خلاف آمد عادت و با القابی چون اهریمن و جِن و اژدها در حاکمیت حقیقت اندیشه‌ی قدیم، مطرود و به حاشیه‌ی تمدن رانده شدند. اما با گذار از اندیشه‌ی قدیم به اندیشه‌ی جدید، یعنی گذار از روح به جسم، آسمان به زمین، لوگوس به اروس، متن به حاشیه و... زمینه‌ی تئوریك رهایی کُردها از زیر بار ماشین سنگین عقل سیاسی ایرانی/سامی و کل تاریخ، آزاد گشت، که هدف ما از ارائه‌ی مفصل چهارچوب تئوریك و نشان دادن سیر گذار از فلسفه‌ی کلاسیك به جدید به دست دادن تئوری مناسب با منطق عمل کُرد، و تلفیق اندیشه‌ی پست مدرن غربی با واقعیت منطق عمل بومی کُرد بود. ارائه‌ی هر نظریه‌ای در مورد کُردها بدون پشتوانه‌ی تئوریك جز ذکر حوادث و لاجرم در حد شعار فراتر نخواهد رفت، چون تاریخ نه به حوادث، بلکه به افعال، افعالی که تجلی اندیشه است، لاجرم تاریخ به اندیشه خواهد پرداخت. ارائه‌ی نظریه‌ی عمومی در مورد تاریخ کُرد بدون مفهوم سازی، آب در هاون کوبیدن است. ارائه‌ی مفاهیم، خلق یا قالب کردن نظریه‌ای انتزاعی نیست، بلکه به زبان در آوردن منطق عمل کُرد است. عدم وجود مفاهیم در گذشته به معنی نبود مضمون نبوده است. مفاهیم باید مبتنی بر پایه‌های واقعی و فاکت‌های مستند باشد. مفاهیم را باید از دل کردارهای اجتماعی/سیاسی کُرد با نگاهی تفسیری پدیدار و استنباط کرد. اگر چه هیچ مفهومی توان بیان کامل تجربه‌ی زیسته‌ی کُردها را ندارد، اما باید سعی کرد احساسات و اعتقاد به کُردیت را به سطح معرفت و مفهوم رساند. باید آن‌چیزی که تا به حال با زبان احساسات بیان کرده‌ایم و یا صرفاً به آن اعتقاد داشته‌ایم را به سطح معرفت و آگاهی رساند. اگر چه این کار خطیر و آب دریایی است که نتوان کشید، بباید به قدر تشنگی چشید.

نتایجی که از تحقیقات به دست آمد این است که، اساس دانش ایرانی چه در قالب اسطوره، دین، ایدئولوژی و حتی مفاهیمی مانند ملیت، ایران چند قومیتی و... ابزاری در خدمت سلطه‌ی قوم- طبقه‌ی برتر پارس بر کُردها بوده است، و کُردها نه تنها ایرانی/آریایی نیستند، بلکه اساس ایرانیت چه از نظر نژادی، سرزمینی و فرهنگی/سیاسی در مقابله، نفی و حاشیه سازی کُردها و سرزمین و هویت آن‌ها تکوین یافته است. دین و اساطیر ایرانی، فرهنگ سیاسی و امپراطوری نظامی آن و سرزمین و تمدن ایرانی جز با نفی و غیر سازی کُردها، شکل، تکوین و تداوم نیافت. دین باستانی ایران یعنی زرتشت جز با نفی و غیر سازی آیین میترا، دین باستانی کُردها، ظهور و تکوین نیافت و میترای مادی در دین زرتشت به اهریمن ملقب شد. «غیر» و انیران اساطیر ایران، تورانیان، آژی‌دهاك، اهریمن و دیو که خاطره‌ی سال‌ها مبارزه‌ی ایرانی‌ها با دشمنانشان در تسخیر سرزمین‌ها بود، همان کُردها و آیین‌های آنان بود. امپراطوری هخامنشی/پارسی که ابزار سلطه‌ی قومی پارس بوده است، جز با شکست نظامی و سرکوب و حاشیه سازی امپراطوری مادها/کُردها شکل و تکوین نیافت. حتی نمادها و آثار ایرانی چون تخت جمشید و کتیبه‌ی بیستون، یادآور پیروزی‌های آنان بر کُردها می‌باشد. هم‌چنین زبان فارسی نه با تکامل و پویش درونی، بلکه یك شبه به دستور داریوش توسط کاتبان عیلامی و بابلی، در نگارش کتیبه‌ی بیستون، برای حفظ خاطره‌ی پیروزی پارس‌ها بر مادها به وجود آمد. دولت ایرانی ابزار سلطه‌ی قومی پارس بر ماد بوده است. توتم‌های ایرانی چون گاو و عقاب متضاد نمادهای کُرد مانند شیر و مار بودند، ایران‌زمین بهشت گمشده‌ی پارس‌های مهاجر به

سرزمین مادها بود که با تسلط نظامی بر سرزمین مادها، آن را ایران نامیدند. پارس‌ها برای پوشاندن ریشه‌ی خشونت سلطه بر کُردها/مادها چنان زیرکی به خرج دادند، چنان به ویرانی آثار مادی پرداخته و آنها را در تاریخ منفور کردند، که کُردها هیچ‌گاه کمر راست نکرده که حق خود را که به معنی نفی کامل پارس بود - همان‌طور که تثبیت پارس در منطقه به معنی نفی کامل مادها بود - پس بگیرند. زیرکی پارس‌ها مثال زدنی است، در عین حال سرکوب و کشتار و حذف بی‌رحمانه‌ی مادها از روی سرزمین و حافظه‌ی تاریخ، به برساختن مادهایی خویشاوند با پارس با دروغ‌هایی چون خویشاوندی کوروش با آستیاگ، نزدیکی نژادی، هم دینی و سلطه‌ی مشترك ماد و پارس پرداختند تا با توهم ظاهری نزدیکی ماد و پارس ریشه‌ی خشونت-آمیز سلطه‌ی نظامی/قومی پارس بر ماد که به سلطه‌ی دینی، فرهنگی و سرزمینی منجر شد فاش نشود. اساس هستی اجتماعی، سیاسی، سرزمینی و فرهنگی پارس‌ها جز با نفی هستی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی و سرزمینی مادها ممکن نشده بود، هرگونه اقرار به هویت مستقل مادی به فاش شدن ریشه‌ی خشونت آمیز تسلطشان و منجر به نفی کامل هستی خودشان می‌شد، بنابراین از نابودی هرگونه آثار مستقل مادی/کُردی، در عین حال برساختن ماد/کُرد ایرانی/زرتشتی دریغ نکردند. آن همه تصویرسازی در کتیبه‌ها از خویشاوندی کوروش با آستیاگ، از سلطه‌ی مشترك ماد و پارس، از خویشاوندی و نزدیکی ماد و پارس و... برای نابودی تصویری واقعی از رابطه‌ی پارس و ماد بوده است. پارسیان چنان میترای مادی را نابود کردند و میترای برساخته‌ی دروغین زرتشتی به مفهوم خورشید پرستی را که کاملاً ضد میترایی بود ساختند و آن را در حافظه‌ی تاریخ ماندگار کردند که می‌بایست ۲۵ قرن از آن تاریخ بگذرد تا راز آنها فاش شود. چنان مادها را ویران و سرنگون کردند و تصویری برساخته از سلطه‌ی پارس بر ماد را در تاریخ ثبت کردند که هم اکنون نیز مورخانی برجسته از خویشاوندی و سلطه‌ی مشترك ماد و پارس می‌گویند. پارس‌ها که قبایلی مهاجر از استپ‌های جنوب روسیه بودند و هنری جز نظامیگری نداشتند با سلطه‌ی نظامی و خشونت آمیز بر مادها هنر و فرهنگ و سرزمین آنها را مصادره، به آن رنگ و لعاب ایرانی داده و از آن خود ساختند و برای پنهان سازی مصادره‌ی خود به نابودی کامل مادها پرداختند. مادهایی را که صاحب اصلی سرزمین و تاریخ و فرهنگ و زبان بودند را در حافظه‌ی تاریخ و حتی حافظه‌ی خود مادها نسل بعد به عنوان بخشی از هویت و فرهنگ ایرانی معرفی کردند. کُردها هم در غفلت از تاریخ از زاویه‌ی ذهنیت ایرانی به تاریخ نگریسته و خود را بخشی از فرهنگ و زبان ایرانی می‌دانند. ایرانی‌ها کُرد واقعی را نابود و کُردی مصنوعی و برساخته‌ی تصویر خود را عَلَم می‌کنند. میترای واقعی را نابود و میترایی تقلبی و زرتشتی را علم می‌کنند درحالی که همان‌طور اساس دین زرتشت در مقابله و دشمنی با میترای مادی به وجود آمد اساس وجود و هستی پارس‌ها در مقابله و نفی مادها تکوین یافت بنابراین، همان‌طور که میترای زرتشتی نه تنها هیچ ارتباطی با میترای واقعی ندارد، بلکه اساساً صد در صد ضد و نقیض آن است، کُرد برساخته‌ی ایرانی هم نه تنها هیچ ارتباطی با کُرد واقعی ندارد بلکه ضد و نقیض آن و بیشتر حالت کمدی از اصل تراژیك کُرد است.

در تمام دوره‌ی باستان، هر بار شورشی از طرف مادها آغاز و سعی در احیای قدرت خود داشته‌اند، ابتدا سرکوب نظامی شدید و سپس کار فرهنگی و تحریف آن صورت گرفته است.

Do Not Distribution

هربار شورش‌های کُرد بیان منظمی از خواسته‌های سیاسی را مطرح کرده است و سرکوب‌های پارسی و آرامش بعد از سرکوب بیانگر مفاهیم خاص سیاسی بوده است. مفاهیم بیان شده در عقل سیاسی ایران و هویت‌خواهی کُردها در تمام کنش و واکنش‌های آن دوره، بازتولید می‌شود. بنابراین، فراتر از حوادث و ظاهر پراکنده‌ی تاریخ، می‌توان به منطق و اندیشه‌ای منظم در پس کردارهای سیاسی/تاریخی این دو قوم پی برد.

عقل سیاسی هر ملتی در دوره‌ای تکوین و زمانی دیگر تدوین می‌گردد. عقل سیاسی ایران، با مؤلفه‌های ذکر شده با فریدون افسانه‌ای و کوروش و زرتشت تاریخی در مقابل با آستیاگ و آیین میترای مادی تکوین با داریوش تثبیت و با ساسانیان تدوین شد. بنیان تمدن ایرانی با کوروش و امپراطوری هخامنشیان آغاز شد که اساساً دولت - امپراطوری هخامنشی حافظ و نگهدارنده سلطه‌ی قومی پارس بر ماد بود و عقل سیاسی ایرانی در قالب زرتشت و اساطیر باستان به توجیهی برای حفظ سلطه‌ی قومی پارس بر ماد در قالب نیک جلوه دادن پارس و رهبری آن و دیو و زشت جلوه دادن ماد و رهبران آن بود. عقل سیاسی ایرانی در دوره‌ی باستان با داریوش و کتیبه‌ی او تداوم یافت، این بار گئوماتا یا همان بردیا و فره‌ورتیش مادی جای ضحاك را در غیر سازی عقل ایرانی گرفتند و داریوش جانشین کوروش یا فریدون اسطوره‌ای گشت که، کتیبه‌ی بیستون داریوش، به خوبی هر چه تمام‌تر عقل سیاسی ایران و «غیر» آن را نشان می‌دهد (رجوع شود به بخش تصاویر)، در این کتیبه داریوش که نماینده‌ی اشراف قوم پارسی می‌باشد قدرت و معرفت را از اهورامزدا می‌گیرد (مشروعیت آسمانی و فره‌ایزدی) و گئوماتای مادی را به عنوان «غیر» ایرانیت زیر پا می‌گذارد و جامعه‌ی طبقاتی را - که توسط گئوماتا نابود شده بود و فره‌ورتیش هم ادامه‌ی راه آن بود - دوباره برقرار می‌سازد و با احیای دولت - امپراطوری ایرانی که حافظ و ابزار سلطه‌ی قومی پارس بر ماد بود، مانع از رهایی مادها می‌شود. در واقع پیروزی داریوش بر گئوماتا، پیروزی عدالت افلاطونی (اشراف) بر عدالت برابری (تقسیم اموال اشراف در بین عامه)، پیروزی متافیزیك (زرتشتی گری و اهورا و معابد) بر دنیاگرایی (نابودی معابد و دین) و پیروزی استبداد شرقی بر آزادی‌خواهی (بخشودن مالیات، معافیت سربازگیری)، پیروزی عقل ایرانی بر منطق عمل شورشیان کُرد و پیروزی دولت ایرانی که ابزار سلطه‌ی منافع قوم پارسی بود بر رهایی کُرد بود. دو نماد اصلی تاریخی/فرهنگی ایرانی در دوره‌ی باستان، پاسارگاد و تخت جمشید هستند که یکی در نتیجه پیروزی کوروش بر آژی‌دهاك، و دیگری در نتیجه‌ی جشن پیروزی داریوش بر گئوماتا و فره‌ورتیش مادی بنا شدند. کتیبه‌ی بیستون و مکتوب شدن زبان پارسی نیز به مناسبت جشن پیروزی بر فره‌ورتیش مادی منقوش شد.

بعد از فروپاشی هخامنشیان توسط اسکندر مقدونی، دوباره با ساسانیان با همان شاخصه‌های ذکر شده یعنی فره‌ایزدی شاهنشاهی، جامعه‌ایی طبقاتی و مشروعیت آسمانی تجدید بنا شد و کتیبه‌ی شاپور و اردشیر در طاق‌بستان به جای کتیبه‌ی داریوش در بیستون (هردو سرزمین کُردها) که قدرت و معرفت را از اهورامزدا می‌گیرند (مشروعیت آسمانی و فره‌ایزدی) و فره‌ورتیش دیگری را زیر پای له کرده‌اند جای می‌گیرد. در نقش رجب و نقش رستم، شخصی که زیر پای اردشیر است گیسوانش از مار است، هم‌چنین زیر پای اهورامزدا که حلقه‌ی قدرت

Do Not Distribution

و معرفت را به شاهان ساسانی می‌دهد به شکل مار و اژدها است. «غیر» ساسانیان هم قیام مزدک بود که در ناحیه‌ی ماد به وقوع پیوست. مزدکیان پس از قتل عام انوشیروان به ناحیه دینور و آذربایجان و همدان پراکنده شدند و همین مزدکیان بعداً در زمان بازآفرینی عقل ایرانی در نظام سیاسی عباسیان، در قالب خرم‌دینان تداوم یافتند. بنابراین، در دوره‌ی باستان چه از نظر نظام سیاسی (فره‌ایزدی و مشروعیت آسمانی در مقابل قرارداد اجتماعی و دموکراسی شورایی)، چه فرهنگی و آیینی (زرتشت و اهورا در مقابل آیین مهر و مارپرستی) و چه هنری (تخت جمشید و پاسارگاد درمقابل غارت هگمتانه) و... عقل ایرانی بر اساس نفی کُردها تکوین یافته است و اساس این عقل سیاسی توجیه‌گر دولت تك - قومیتی پارس بر علیه ماد بود.

اگر چه ما در این مجموعه صرفاً به دوره‌ی باستان پرداختیم - در مجلدات بعدی بحث را در دوره‌ی میانه‌ی اسلامی و معاصر ادامه خواهیم داد - اما باید گفت تدوین اصلی عقل ایرانی اگرچه در دوره‌ی ساسانیان با خدای‌نامه بود، اما در دوره‌ی میانه با اندیشمندانی چون فردوسی (شاهنامه)، نظام الملك، غزالی و ابن سینا و نظام‌های سیاسی چون طاهریان و سامانیان با حمایت عباسیان شکل نهایی به خود گرفت. چرا که روایت‌های باستانی و اسطوره‌ای هم در این دوره مکتوب شد و وارد گفتمان سیاسی شد. با فروپاشی نظام شاهنشاهی ایران با حمله‌ی اعراب مسلمان، بنیان هویت ایران زمین یا همان عقل سیاسی آن، که شاهنشاهی بر مبنای عدالت طبقاتی بود فرو می‌پاشد و بحرانی در وجدان ایرانیت که با دال مرکزی عدالت طبقاتی و فره‌ایزدی شکل‌گرفته بود به وجود می‌آید که تحت عنوان «دو قرن سکوت» از آن یاد شده است. اما با الگو قرار دادن ساسانیان، نظام سیاسی اسلام عباسی، بر اساس عقل سیاسی ایران نظم یافت و غزالی و نظام الملك - به قول طباطبایی - مفهوم ظل السلطان را به جای فره‌ایزدی نشاندند. دال‌های شناور شده‌ی عقل ایرانی بر حول دال مرکزی عدالت طبقاتی با ضمانت فره‌ایزدی (ظل السلطان) مفصل بندی شدند. فردوسی هم مدون اصلی عقل سیاسی ایرانی، اسطوره‌های ایرانی را که در دوره ساسانیان توسط مغان درباری جمع‌آوری شده بود، به شکل مکتوب در آورد که به درستی اسم آن را «شاهنامه»، که همان «خدای نامه» بود، نامید و در واقع فلسفه‌ی سیاسی و فلسفه‌ی تاریخ ایران را بنیان گذاشت که قبلاً هم ابن سینا با عقل اشراقی و معرفت هرمسی مبانی فلسفی عقل سیاسی ایرانی را تجدید کرده بود، که «غیر» عقل ایرانی در این دوره با زبان دین در قالب مفاهیمی چون «جن»، «شیطان» و «زندیق و کافر» توصیف می‌شد که گناه این کفار چیزی جز تأیید و آری گفتن به زندگی و حیات نبود و مشروعیت حاکمان مسلمان چیزی جز نفی حیات و زندگی نبود. بنابراین، «غیر» عقل ایرانی در دوره‌ی میانه با بیان دین، جنبش‌هایی مانند خرم‌دینان می‌باشند که اکثریت این جنبش‌ها در سرزمین جبال و در میان کُردها شکل‌گرفت و به قول حنا فخوری در میان ایرانی‌ها، اعراب و ترك‌ها رواج نیافت. به همین دلیل کُردها که در دوره‌ی باستان به ضحاك و مار معرفی شدند، در دوره‌ی میانه به جن «الاکراد من الجنی» شیطان و زندیق و... معروف شدند، تا جایی که حدیثی از پیامبر روایت می‌کنند که این خواست خداست که؛ کُردها هیچ‌گاه نباید به استقلال سیاسی دست پیدا کنند. کُردها همچنان که در دوره‌ی باستان با حکومت مادها مشروعیتی زمینی و نظام سیاسی ضد اشرافیگری با فرهنگی زمینی/پرومته‌ای داشتند، در دوره‌ی میانه هم در قالب جنبش‌هایی چون

Do Not Distribution

خرم‌دینان نظام سلسله مراتبی و ساختار طبقاتی ایران/عرب را زیر سؤال بردند و تمام مقدسات متافیزیکی و مشروعیت آسمانی و مقیدات ناشی از تمدن را هم به چالش کشاندند. همان‌طور که پدر ضحاك را مرداس نامیدند، پدر بابك را نیز مرداس نام گذاشتند. با اتحاد عقل ایران، عرب و ترك، قیام خرم‌دینان، توسط افشین ایرانی با همکاری طاهریان سرکوب شد. بین عقل سیاسی عرب و ایرانی و بعدها ترك تحت عنوان عقل سیاسی اسلام اتحاد برقرار می‌شود که قدرت این عقل سیاسی اسلام توسط شمشیر ترك‌ها انجام می‌شود، مشروعیتش را از خلفا و دین عربی می‌گیرد و دانش آن را ایرانی‌ها با قلم امثال غزالی و نظام الملك تأمین می‌کنند. بازتولید اتحاد عقل ایران، عرب و ترك در دوره‌ی معاصر هم بر علیه «غیر» کُرد به خوبی مشهود است.

واضح است که نمی‌توان طبق همان الگویی که از دوره‌ی باستان نوشتیم به دوره‌ی میانه و معاصر پرداخت. بعد از مزدکیان و به ویژه بعد از خرم‌دینان، هویت کُردی، میترا قرارداد/پردیس، مستور و میترای ایرانی/عرفانی جایگزین آن شد. با تسلط میترای ایرانی به جای میترای مقدم کُردی، فرهنگ تسلیم عرفان جایگزین فرهنگ تراژیك میترا شد و دوره‌ای از تسلیم و سکون کُردها را در بر گرفت. به دلیل عدم کنش سیاسی میترا/قرارداد به کلی فراموش شد، اما میترا/پردیس نه فراموش بلکه آشیانه‌ی خود را عوض کرد. در نبود میترا/قرارداد، یعنی از یك سو، نبود حاکمیت سیاسی مادی/کُردی و از سوی دیگر، سلطه‌ی فرهنگ متافیزیکی دینی، امکان عمل و سخن از میترا/پردیس نبود. به همین دلیل میترا/پردیس به حوزه‌ی فولکلوریك و شعر کُردی عقب نشینی کرد و ظهور ناسیونالیسم مدرن، اگرچه به طور رسوب یافته آثاری از مفاهیم میترا (قرارداد/پردیس) باقی مانده است، اما سیاست معاصر کُردی تهی از بار معانی میترایی است که در ماد و گئوماتا و مزدك بود. اما تضاد عقل ایرانی با هویت کُردی هم‌چنان باقی مانده است. دولت مدرن در ایران هم‌چنان دولتی تك – قومیتی که بر اساس نفی و سرکوب اقوام غیرفارس به ویژه کُردها تکوین یافت، اما فرهنگ کُردها دیگر آن فرهنگ میترایی نیست اگرچه آثاری از میترا/قرارداد موجود است اما فاصله‌ی بسیاری با میترای اصلی دارد.

تکوین دولت به ظاهر مدرن هم در دوران رضاشاه بر اساس همان شاخصه‌ها تشکیل شد، اما به جای اسطوره و دین در توجیه نظم اجتماعی و شاهنشاهی و نظام طبقاتی ایرانی، این ایدئولوژی ناسیونالیسم دولتی بود که بیانگر عقل سیاسی ایرانی بود و تشکیل هر دو دولت شاهنشاهی پدر و پسر بر اساس سرکوب قیام ملی کُردها، سمکو و قاضی محمد بود. البته به این معنی نیست که عامل اصلی شکل‌گیری دولت مدرن در ایران، کُردها یا مبارزه علیه کُردها می‌باشد. قطعاً مجموعه‌ی عوامل ملی و بین المللی در این امر دخیل بوده است. اما یکی از اصلی‌ترین عوامل در تشکیل و تکوین بعدی نظام پهلوی‌ها، مسئله‌ی کُرد و سرکوب کُردها بوده است. همان‌طور که قیام فره‌ورتیش تنها قیام بر علیه داریوش نبود، اما طبق گفته‌ی خود داریوش در بیستون مهم‌ترین آن‌ها بود، در زمان پهلوی‌ها هم، قیام کُردها تنها قیام نبود و قیام‌های دیگری از جمله شیخ خزعل و کلنل پسیان و... بود، اما بدون شك مهم‌ترین عامل در تکوین پهلوی‌ها قیام‌های کُردی بود. چون اساساً دولت مدرن در ایران در برابر و به خاطر سرکوب جنبش‌های قومی/قبیله‌ای تکوین یافت. دولت مدرن، دولتی تك – قومیتی پارسی

برای حفظ سلطه‌ی خود بر سایر اقوام بود. رضاخان - به قول کاتم - رسالت اصلی خود را سرکوب سمکو می‌دانست و بعد از سرکوب سمکو و جمهوری مهاباد در تمامی ایران جشن و پایکوبی بر پا شد. در این دوره که عقل ایرانی با نفی اسلام و مذهب به عنوان خرافات و سنت، سعی در مدرن کردن جامعه‌ی ایرانی داشت، اما تنها چیزی که از مدرنیته گرفته شد، دولت متمرکز بود. مفاهیم مدرن بر اساس ذهنیت عقل ایرانی «مفصل بندی» شدند. به همین دلیل دولت متمرکز نماد عقل، پیشرفت و مدرنیته شد و اقوام بدون دولت نماد سنت، خرافات، عقب ماندگی و جهالت شدند که غیر عقل به ظاهر مدرن ایرانی، کُردهای مرکز گریز و ضد تمدن شدند که با نام بومیان اصیل - که مانند ترکان کوهی هنوز وارد تمدن نشده و این وظیفه‌ی عقل مدرن ایرانی است که چه با خشونت چه بی‌خشونت آن‌ها را وارد فرآیند تمدن کند - معروف شدند. بومیان اصیل «غیر» دولت مدرن رضاشاهی بود که نماد تمدن و عقل و پیشرفت بودند. بومیان اصیل یعنی کسانی که وارد فرآیند تمدن و پیشرفت تاریخ نشده‌اند. لاجرم «غیر» تمدن و پیشرفت و عقل و تاریخ، بومیانی هستند که در ماقبل تاریخ و از فرآیند پیشرفت تاریخ و تمدن به دور مانده‌اند، مانند غربی‌ها در ورود به قاره‌ی آمریکا و استرالیا در برخورد با بومیان آمریکایی به آن‌ها لقب بومیان اصیل را دادند.

اما در دوره معاصر با تکوین جمهوری اسلامی با ایدئولوژی اسلام سیاسی، که با نفی ارزش‌های غربی/باستانی، دوباره به ارزش‌های اسلامی بازگشت و قدرت سلطه‌ی خویش را به جای عقل از زبان دین و خدا بیان کرد که با ارزش‌هایی چون ولایت فقیه که همان فره‌ایزدی می‌باشد، وحدت، حاکمیت الیگارشی روحانیت، مشروعیت آسمانی و فرهنگ متافیزیکی، معرفت هرمسی/دینی جز با سرکوب و نفی «غیر» کُرد با ارزش‌هایی چون دموکراسی، فدرالیسم، سکولاریسم، عدالت کمونیسمی و فرهنگ زمینی شکل نگرفت. در اوایل پیروزی انقلاب اسلامی این تنها کُردها بودند که اسیر ایدئولوژی انقلاب نشدند و در مقابل آن ایستادند و جمهوری اسلامی جز با سرکوب کُردستان و نفی ارزش‌های آن تکوین نیافت. همان‌طور که آیت الله طالقانی گفت: «اگر مسئله‌ی کُردستان مسالمت آمیز حل نشود جمهوری اسلامی مثل رژیم‌های قبل به دیکتاتوری می‌انجامد». ابر ایدئولوژیك عقل ایرانی سایه‌ی خود را بر تمامیت ایرانی به غیر از کُردستان گستراند، اما زیست جمعی و تجلی آن در احزاب سکولار و غیر دینی کُرد، مانع از تکوین عقل ایرانی می‌شد. بنابراین، مسئله‌ی کُرد هضم نشد؛ لوله‌ی تفنگ جای جوهر قلم را گرفت، و جوهر قلم تنها لکه‌ی خون تفنگ را می‌پوشاند. دوباره سیاست وجهی آنتولوژیك، و بر تفکر تقدم یافت. بار دیگر شورش کُردها از نظر سیاسی ناکام و سرکوب شد. مثل همیشه آن‌چه مانع از کامیابی جنبش‌های کُردی شد، سرکوب نظامی و سپس بمباران فرهنگی ایرانی بود. در واقع ایرانی‌ها از دوره‌ی مادها تا به اکنون همیشه کُردها را سرکوب و از صحنه‌ی تاریخ حذف کردند و طلوع ایرانیت در صحنه‌ی تاریخ مساوی بود با غروب کُردیت. بنابراین «مسئله‌ی ما عدالت در آینده نیست، بلکه انتقام از گذشته است».

***

Do Not Distribution

اگرچه موضوع این کتاب تاریخ است، اما کتاب، کتابی تاریخی نیست، بلکه بررسی امر سیاسی در تاریخ است. امر سیاسی به ما و دیگری می پردازد. دشمن و دیگری، برای مشروعیتِ دوست و خودی، اصل و اساس امر سیاسی است. به قول کارل اشمیت، اگردر حوزه‌ی اخلاق، تمایز نهایی میان خیر و شرّ، در زیبایی‌شناسی میان زشت و زیبا، در اقتصاد میان سودآورد و زیان‌ده است، در سیاست تمایز میان دوست و دشمن یا ما و دیگری است. امر سیاسی ایرانی/پارسی بر مبنای مای پارس و دیگری کُرد، مبنای ما و دیگری در دیگر حوزه‌های دین، اسطوره و هنر نیز گشته است. مای خیر، اهورا، فرشته و روشنایی زرتشتی در تقابل با دیگری شرّ، اهریمن، دیو و تاریکی خطاب به میترای کُردی تدوین شده است، که مطابق با ما و دیگری سیاست پارسی است چون مفاهیم شرّ و اهریمن در دین متافیزیکی زرتشت، خطاب به دیگری سیاسی پارس، یعنی ماد و آیین مادی، میترا، به کار رفته است. مای اساطیر ایرانی چون فریدون، جمشید، کیخسرو و... در تقابل با دیگری ضحاك، افراسیاب و... پردازش شده که کُرد هستند. مای توتم و سمبل‌های پارسی چون گاو، عقاب در تقابل با دیگری شیر و مار پردازش شده که سمبل کُردها هستند. خود مفهوم ایران و مای ایران در تقابل با انیران پردازش شده که خطاب به مادها است. مای عدالت (طبقاتی) ایرانی در برابر دیگری عدالت (برابری) کُرد تعریف شده است. مای حقیقت و پاك‌دینی پارس در برابر دیگری دروغ و بددینی در خطاب به کُرد تعریف شده است. زیربنای ما و دیگری و تقابل‌های دوگانه‌ی عقل ایرانی در اساطیر، دین وسمبل‌ها، ما و دیگری پارس - کُرد است. مثبت شدن دال‌های ایرانی/زرتشتی ناشی از سلطه‌ی سیاسی پارس و منفی شدن دال‌های مادی/میترایی به دلیل مغلوب شدن قوم ماد بود، زیرا که قوم غالب به تعریف دال‌ها و محتوای آن‌ها پرداخته است. پیروزی دال‌های مثبت تعریف شده‌ی اهورا و نور، بر اهریمن و تاریکی، بازتابی از پیروزی سیاسی پارس بر ماد است. لازم به ذکر است تقابل سیاسی پارس با ماد که در قالب مفاهیم دینی و سمبل‌ها انتزاع شده است، مانع از مصادره‌ی فرهنگی قوم یکجانشین ماد، توسط قوم کوچنده و مهاجم پارس، نشده است. پارس‌های مهاجم در ورود به سرزمین ماد که با تسلط نظامی آن را ایران نامیدند، فاقد هرگونه فرهنگ اجتماعی و سیستم دولتی بودند، همان‌طور که فاقد سرزمین بودند و چون تمامی هستی سیاسی و فرهنگی پارس ناشی از تسخیر و مصادره‌ی سرزمین و فرهنگ و زبان مادها بود، برای کتمان مصادره می‌بایست مادها را یا به کلی نابود کنند و یا خودی و زیر سلطه‌ی خود در آورند. این منطق، تقدیرِ برخوردِ دوگانه‌ی ایران با کُرد را در درازنای تاریخ رقم زد. از سویی سرکوب و نابودی خشونت‌بار جنبش‌های سیاسی و فرهنکی کُردها و از سوی دیگر خودی و اصیل تعریف کردنِ کُردهای مطیع. در واقع پذیرش هستی اجتماعی کُرد منهای هستی سیاسی آن. چون پذیرش هستی سیاسی کُرد، به معنی نفی خودِ پارس است همان‌طور که هستی یافتن سیاسی و فرهنگی پارس به دلیل نفی هستی سیاسی ماد و مصادره‌ی فرهنگ و سرزمین آن بود. راز این همه نفرت از ماد در دین و اساطیر پارسی، نفرت از بی‌تاریخی و بی هویتی خودِ پارس است. ماد باید تاریك و منفوروباقی و به حوزه‌ی نااندیشیده

Do Not Distribution

شده رانده شود، زیرا که لازمه‌ی انگیزش اخلاقی و سیاسی اندیشیده شده‌ی پارسی، تاریک ماندن و نااندیش ماندن ماد، صاحبان اصلی فرهنگ و قدرت و سرزمین ایران است. به همین دلیل از سویی با خشونت و تبلیغات، کُردهای سیاسی را سرکوب و در قالب مفاهیم منفوری چون عامل اهریمن/امپریالیسم، مغزخور/سربُر معرفی و از سوی دیگر، تأکید زیادی بر اصیل بودن و ایرانی‌بودن کُردها دارند.

پارس، نامی است که از طرف ماد به معنی کنار و مرز قالب شده است و ماد به معنی مرکز و میانه بود. بعد از فتح سرزمین مادها و مصادره‌ی فرهنگ آن‌ها، پارس سعی در فراموشی بی‌تاریخی، بی‌فرهنگی و بی‌سرزمینی خویش در حافظه‌ی تاریخ و معرفی خود به عنوان مرکز و میانه بود که از سویی ماد سیاسی را به عنوان اهریمن و دروغ و ضحاك طرد و از سوی دیگر، ماد فرهنگی و اجتماعی را ضمن مصادره و تثبیت به نام خود به عنوان شاخه و بخشی از تمدن فارسی تعریف کند. چون فارس تمامی هستی خویش از سرزمین و دولت و فرهنگ گرفته تا خط و زبان را مدیون و یا از ماد مصادره کرده است، امکان تعامل و گفتگوی بین فرهنگی وجود ندارد چون ستیز دو فرهنگ و تمدن نیست، بلکه ستیزِ تمدن و فرهنگ کُرد با قومی غارتگر و بی‌فرهنگ است، به همین دلیل از فره ایزدی تا ولی‌فقیه در قالبِ دروغ و دشمن سعی در نابودی کامل هستی کُرد و یا خودی تعریف کردن آن دارد.

عقل سیاسی پارس، ازسویی سرکوب کننده است، از سوی دیگر، تولید کننده و مصادره‌گر. عقل ایرانی بعد از تثبیت سلطه و سرکوب نظامی، به شاکله بندی سوژه‌ی کُرد و هویت سازی پرداخته و سلطه‌ی قومی- طبقاتی خود را بنا به دریافتی از مفاهیم زمانه، درونی کرده است. از سویی به نابودی آثار میترای مادی پرداخته و میترای مقدم مادی را به اهریمن ملقب گردانید و از سوی دیگر میترای مصنوعی فرشته و مخلوق اهورامزدا، خدای زرتشتی، را بر ساخته است. از سویی، کُردها را سرکوب، سرزمین آنها را تصرف و با القابی چون ضحاك، دیو و اهریمن به نفرین و طرد آنها می‌پردازد که اساطیر ایرانی حامل خاطره‌ی دیگری بودن کُرد هستند، از سوی دیگر، تصویری از کُرد سر به راه ایرانی و فرشته‌ی معصوم زیردست خدای ایرانی را برساخته است. عقل ایرانی از سویی کارخانه‌ی آدم کشی است از سوی دیگر، آدم سازی. از سویی، آستیاگ و گئوماتا و قاضی محمدها را می‌کُشد از سوی دیگر، هارپاگ‌ها و کُرد اصیل ایرانی را تولید می‌کند. سلطه‌ی اصلی قوم- طبقه‌ی برتر پارسی نه در ارتش و خشونت حاکم، بلکه در سلطه‌ی مفاهیم و تعریف کردن‌ها است. تقابل‌های مفهومی ایرانی/پارسی چون ایران در برابر انیران، وحدت ایرانی در برابر تجزیه طلب، نظم اهورایی در برابر تازش اهریمنی، دین پاك در برابر بددینی و کفر، خیر در برابر شرّ و... بازتابی از تقابلِ قومی پارس با کُرد است، که عقل مسلط پارسی در مقابل تزئین خویش با مفاهیم مثبت، کُرد را با پادمفهوم‌های منفی خلع سلاح کرده است. تقابل مفهومی که بازتابی از تقابل سیاسی/قومی پارس و کُرد دارد که البته تقابل مفهومی توسط قوم مسلط پارس که متأخرتر از ماد است، تعریف شده است. دال متأخر پارس بعد از سلطه‌ی سیاسی و نظامی بر کُرد، فتح سرزمین و مصادره‌ی فرهنگ کُرد، به نام‌گذاری و بازتعریف و ارزش‌گذاری دوباره‌ی مفاهیم پرداخت. تقابل‌های مفهومی ذکر شده که یك سر آن خیر و طرف دیگر آن شرّ است هر دو مفاهیم برساخته‌ی یك طرف است. طرف

Do Not Distribution

متأخر پارس خود را خیر و دیگری کُرد را شرّ توصیف کرده است. در دال متقدم کُرد تقسیم بندی خیر و شرّ در افق معنا ظهور نیافته بود و این مفاهیم نه مقدس و متافیزیکی بلکه برساخته‌ی قدرت سیاسی هستند. ارتباطی بین زبان و هستی وجود ندارد. دال متأخر پارس با نام گذاری دال متقدم کُرد به شرّ، دیو و اهریمن، دال‌های مثبت خیر، اهورا و نیك را خطاب به خود برساخته است.

پارس، سلطه‌ی خویش بر کُرد را در لباس مفاهیم جهانی، بنا به مقتضیات هر دوره، قالب کرده است. مفاهیم جهانی از نظم اهورایی و دین جهانی زرتشت تا اسلام و چپ و شهروند جهانی که، این مفاهیم جهانی ابزار جهانی کردن سلطه‌ی پارس بوده‌اند. سلطه‌ی پارسی/ایرانی، با وجود گسست‌های مکرر سیاسی، تداوم هژمونیك داشته است. نبود حکومت مرکزی پارسی اگرچه به شورش‌هایی از طرف کُردها منجر شده است، اما این شورش‌ها باعث گسست سلطه‌ی هژمونیك پارسی و تثبیت قدرت کُردی نگشته‌اند، به همین دلیل خطاب به کُرد می‌گوییم شورشیان بی خرد، چون در چهارچوب پادمفهوم‌های قالب شده‌ی دیگری در مورد خود می‌اندیشد و قادر به خلق مفاهیم متناسب با عصیان‌های عملی خویش نبوده است. مورد خطاب پادمفهوم‌های شرّ ایرانی/پارسی، از اهریمن و دیو تا تجزیه‌طلب و سربُر، کُردها بوده‌اند که چون پارس‌ها، جنگ مفاهیم را پیروز گشته و قدرت تعریف کردن داشته‌اند، کُردها با وجود تقابل و عصیان‌های مکرر عملی، از نظر مفهومی همیشه شکست خورده و به مرحله‌ی تثبیت نرسیده‌اند. ریشه‌ی خلقِ مفاهیم/پادمفهوم‌های پارسی، سیاسی/قومی است و اگر از ریشه‌ی سیاسی/قومی آن بگذریم، فاقد عمق و معنایی است، اما به این دلیل که ارتباط این مفاهیم با علیت خشونت و سیاست آن گسسته است و یا حداقل کُردها در بی حافظگی تاریخی و عدم خلق مفاهیم خودی از درك آن عاجز هستند، به جای درك این مفاهیم در ارتباط با سیاست سلطه و روابط قدرت، از زاویه‌ی دید پارسی این مفاهیم را طبیعی و متافیزیکی فرض کرده و به جای تقابل مفهومی در برابر آن، اسیر همان مفهوم‌های شده‌اند، که در عمل درگیر با آن هستند. کُرد، با وجود عصیان عملی، به دلیل اسارت نظری، فاقد توانای نظم جدیدی غیر از نظم ایرانی است، مانند مزدکیان و خرم‌دینان، یا در صورت تحقق، هم‌چنان نه نظمی کُردی بلکه با وجود گوشت و خون کُردی، نظمی ایرانی می‌شود مانند صفویان و زندیان و یا به دلیل فقدان مفاهیمی متناسب با نظم کُردی، نظمی قبیله‌ای باقی می‌ماند مانند اردلان و بابان و احزاب امروزی. بنابراین، از دلایل اصلی امتناع نظم سیاسی کُردی در تاریخ، امتناع مفهومی آن و اسارت در مفاهیم ایرانی و تارهای معنای ایرانی است.

برای مثال مفهوم ایران، ایران فرهنگی و ایران کثیرالمله، که اقوام غیرفارس آن را مفهومی ذاتی و ازلی فهم و فراتر از پارس تعریف می‌کنند، ابزار هژمونیك سلطه‌ی پارسی است. ایران فرهنگی فراتر از مرزهای سیاسی، ابزار امپریالیسم سیاسی پارس برای بازتولید امپراطوری قدیم و گسترش مرزهای پارس است. عقل پارسی، سلطه‌ی واحد (پارس) بر کثرت (اقوام غیرفارس) را در قالب مفهوم «وحدت در کثرت» تبیین می‌کند. سلطه‌ی یك ایل بر دیگر ایلات را در قالب کنفدراسیون ایلی مفهوم سازی می‌کند. سلطه‌ی ناسیونالیسم قومی خویش را در قالب ناسیونالیسم مدنی توجیه می‌کند. ادیان حاکم دستگاه حکومت پارسی که اقوام غیرفارس را به

سعادت موهوم دعوت کرده است، ابزار تحقق سعادت واقعی پارسی بوده است. کُردها با اندیشیدن در قالب پادمفهوم‌های پارسی، چون دیو و تجزیه‌طلبی، به خلع مشروعیت شورش‌های عملی خویش پرداخته‌اند. به همین دلیل، عمل کُردی تهی از مفاهیم مناسب با عصیان خویش، با وجود هزینه‌ها و رشادت‌ها، نه به تحقق نظم کُردی بلکه به بازتولید سلطه‌ی ایرانی/پارسی انجامیده است. زیرا از یك سو، کنش عملی و فرهنگ عمومی کُرد به هویت سیاسی و ملی گذار نکرده است و از سوی دیگر هویت سیاسی ایرانی، فاقد مبنای فرهنگی است. هویت ایرانی، برساخته‌ی دستگاه حاکم از ساسانیان تا رضاشاه و جز در قوم فارس مبنای فرهنگی در دیگر اقوام غیرفارس ندارد. به عبارت دیگر سلطه‌ی پارس/ایران بر کُرد/ماد، سلطه‌ی سیاست و قدرت بر فرهنگ است.

در مقدمه اشاره کردیم که تقابل کُرد و ایران نه تنها تقابل دو قوم بلکه تقابل دو دیدگاه؛ تقابل لوگوس با اروس، زمین با آسمان، جسم با روح، عقل بشری با عقل متافیزیکی، آزادی با دین نیز هست، که این تقابل در قالب تقابل‌های دوگانه‌ی عدالت برابری در برابر عدالت طبقاتی، مشروعیت زمینی در تقابل مشروعیت متافیزیکی، فرهنگ یا ضد فرهنگ دیونیزوسی در تقابل فرهنگ آپولونی، پرومته در تقابل با هرمس در قالب ستیز دو قومِ کُرد و پارس تبلور سیاسی یافته است. تقابل سمبلیك آن مار در برابر عقاب، شیر در برابر گاو، تاریکی در برابر نور است. ما این مفاهیم دوگانه را از زاویه‌ی ذهنیت و سوژه‌ی کُردی پردازش کرده‌ایم، در حالی که تقابل‌های دوگانه‌ی مکتوبی که به دست ما رسیده است تقابل خیر در برابر شرّ توصیف شده، زیرا یك طرف که قوم غالب بوده آن را تدوین و دیگری کُرد را در قالب مفاهیم شرُ، تاریکی، اهریمن، دروغ، دیو، تجزیه‌طلب و... توصیف کرده است. به دلیل فقدان سوژه‌ی کُرد و این که فاعل شناخت فارسی مفاهیم دوگانه را برساخته بود خودِ مسلط را خیر و نیکی، و کُرد مغلوب را شرّ و بدی وصف کرده بود. اکنون که سوژه‌ی کُرد متولد و فاعل شناخت کُردی قادر به تشکل جهان تاریخی خویش شده، می‌بایست فراتر از خیر و شرّ ایرانی به تبارشناسی آن پرداخته و به ارزشیابی دوباره‌ی ارزش‌ها بپردازیم. از یك سو، به جای مفاهیم ارزشی قوم پارس در توصیفِ خود به خیر و نور و نیکی، مفاهیم اندیشه‌ی سیاسی چون عدالت طبقاتی، حق الهی شاهان، فرهنگ متافیزیکی و... را جایگزین و از سوی دیگر به جای مفاهیم ضد ارزشی شرّ و دروغ و اهریمن در توصیف کُرد، مفاهیم اندیشه‌ی سیاسی چون: عدالت برابری، مشروعیت زمینی/قراردادی، فرهنگ دیونیزوسی و... را انتزاع کردیم و مصداق تاریخی و دینی مفاهیم دوگانه را در سه دوره‌ی کوروش/فریدون در برابر آستیاگ/آژی‌دهاك، داریوش در برابر گئوماتا و انوشیروان در برابر مزدك و زرتشت در برابر میترا نشان دادیم. همان‌طور که تقابل مفهومی هویدای آن است، تقابل این دو قوم، تقابل دو اندیشه‌ی سیاسی نیز هست. از مؤلفه‌های مهم و موضوعات اندیشه‌ی سیاسی، دولت، چگونگی تشکیل دولت، رابطه‌ی فرد و کلیت دولت، رابطه‌ی دولت و ملت/قوم، تعریف عدالت و مشروعیت‌یابی دولت یا همان اقتدار است. اکنون اگر به مقایسه‌ی دو اندیشه‌ی سیاسی پارس و کُرد بپردازیم تقابل دو نظمِ کاملاً متفاوت و متضاد است. نظم افقی، توافقی و پلورال کُرد در برابر نظم عمودی، استبدادی و مونیسم پارس.

Do Not Distribution

در «اندیشه‌ی ایرانشهری، شخصِ شاه، خدای بر روی زمین، اگر نه یگانه نهاد، اما لاجرم، استوارترین نهاد این نظام به شمار می‌آمد... در کنار این نهاد، عوامل وحدت بخش دیگری چون فرهنگ ایرانی... توانست تداوم تاریخی، آیینی و فکری ایرانیان را در گذر سده‌های طولانی تضمین کند. فرهنگ ایرانی که اندیشه‌ی ایرانشهری در کانون آن قرار داشت و در دوره‌ی اسلامی با شعر و ادب فارسی در آمیخت، در کنار نهاد شاهی دومین ستون بقای ایران زمین به شمار می‌آمد... (طباطبایی، ۱۳۸۰ : ۱۱۵-۱۱۶). طبق تفسیر خودِ محققان ایرانی، در اندیشه‌ی ایران‌شهری شاه و سپس شعر و ادب دو ستون آن هستند. در اندیشه‌ی ماد/میترایی نیز شاه و ادب و فولکلوریك دو ستون فرهنگ کُرد هستند، اما تفاوت ظریفی در بین دو اندیشه است، تفاوتی به اندازه‌ی تاریخ متفاوت و نظم سیاسی متمایز دو قوم. شاه در ماد بر اساس قرارداد اجتماعی تعیین و مخلوق مردم است که در صورت عدول از خواسته‌های مردم، عزل می‌شود نمونه‌ی انتخاب بر اساس قرارداد در دیااکو مشهود و عزل در صورت عدول در شورش مانناي‌ها بر علیه شاه خویش هویداست که قبلاً گفته‌ام. اما شاه در پارس نه با قرارداد و رضایت مردم بلکه برگزیده از طرف خدا و دارای مشروعیت الهی است که رضایت یا عدم رضایت مردم تأثیری در تعیین و عزل وی ندارد. این همان تضاد مشروعیت زمینی/قراردادی کُرد با مشروعیت الهی پارس است. نتیجه‌ی منطقی عدم مقبولیت مردمی شاه پارس و تحمیل از بالا با مشروعیت الهی، تأکید بر اتحاد و نظم عمودی یا سلسله مراتبی است و نتیجه‌ی مقبولیت مردمی شاه در میان ماد، تأکید بر توافق در برابر اتحاد و نظم افقی است. اتحاد در اندیشه‌ی ایرانشهری با حذف تکثر و سلطه‌ی واحد بر کثرت مقدور است، اما توافق در اندیشه‌ی مادی با حفظ تکثر و نظمی پلورال است. تفاوت نظم پلورال کُردی با نظم واحد ایرانی در تحول مفهومی نیز به خوبی هویدا است. سوژه‌ی اصلی نظم ایرانی و مشروعیت‌بخش شاه پارسی، فره ایزدی است به معنای نشانه و یا آیت الهی که در نظام امروزی ایران به قالب ولایت فقیه و آیت‌الله بازتولید شده است، اما اصل این مفهوم از نظر لغوی نه پارسی بلکه کُردی است به معنای فره very ایزدی، یعنی تعدد شاه و تکثرگرایی. در گسست از نظم مادی به پارسی با توجه به تغییر نظام سیاسی، این واژه با حفظ ظاهر، تغییر محتوای رادیکالی یافت. فره که در زبان کُردی به معنای زیاد و تنوع است به فره به معنای نشانه‌ی الهی مبدل شد. ایزد که در ماد به معنای شاه بود و فره ایزدی فره شاهی یا تعدد شاهی معنا داشت، به ایزد یعنی خدای خالق تغییر معنا و فره ایزدی به نشانه و برگزیده‌ی خدا تغییر یافت. در ماد خدای خالق آسمان و زمین معنایی نداشت خالق نظم سیاسی مردم بودند. نظم سیاسی مصنوع و مخلوق اراده و توافق مردم بود اما در ایران، ایزد/شاه به ایزد/اهورا تبدیل و نظم سیاسی نه مصنوع و نه مخلوق مردم، بلکه مخلوق اراده‌ی الهی و در تداوم نظم کیهانی ذاتی و ابدی بود به همین دلیل مانوئل کوك به درستی واژه‌ی شاهنشاهی را نه پارسی بلکه مادی می‌داند. نظم کُردی توافق در کثرت است. توافق با حفظ تفاوت. هگمتانه به معنای محل توافق است و هخامنش به معنی اندیشه‌ی اتحاد، اتحاد مبنی بر حذف کثرت‌هاست و توافق مبنی بر حفظ تفاوت‌ها. کثرت و پذیرش تفاوت را امروزه نیز

Do Not Distribution

در کردستان چه از نظر زبانی، چه آیینی و حتی احزاب سیاسی شاهد هستیم، همان‌طور که عکس آن را نیز در ایران امروزی هویداست.

نتیجه‌ی دیگر مشروعیت متافیزیکی شاه ایرانی، تقدّم کلیت دولت بر فرد و فدا کردن فرد و خواسته‌های وی در قبال کلیت دولت و تحمیل نظم با استبداد است در حالی که نتیجه‌ی مشروعیت زمینی شاه در ماد، تقدم فرد بر کلیت دولت و تشکیل کلیت دولت بر اساس جزء جزء افراد و نظم کلی همراه با رضایت مردمی است. مشروعیت آسمانی شاه در پارس به تدوین قوانین حقوقی و سیاسی‌ای می‌انجامد که متناسب با خواست و رضایت افراد و مردم نیست چون قوانین باید مطابق با شریعت و خواست الهی باشند، در حالی که نتیجه‌ی منطقی مشروعیت قراردادی شاه در ماد، تدوین قوانین سیاسی مطابق با خواست و توافق مردم است که فراتر از توافق مردم، قانون و حقوقی از پیش تعیین شده وجود ندارد. مشروعیت متافیزیکی شاه پارس متناسب با نظم کیهانی، به سلسله مراتبی و طبقاتی شدن جامعه منجر می‌شود، همان نظمی که تحت عنوان عدالت طبقاتی آن را ذکر کردیم، در حالی که نتیجه‌ی منطقی مشروعیت زمینی شاه در ماد، به افقی و پلورال بودن نظم اجتماعی می‌انجامد که تحت عنوان عدالت برابری آن را پردازش کردیم. علت این تفاوت از یك سو، به تفاوت دو آیین زرتشت و میترا بر می‌گردد؛ زرتشت مشروعیت بخش نظم سیاسی ایرانی و میترا، ایجاد کننده‌ی نظم کُردی از سوی دیگر، به جغرافیا و منش دو قوم. اندیشه‌ی سیاسی کُردی از مفهوم ماد/میترا (قرارداد/پردیس) سرچشمه می‌گیرد، ماد مفهوم جغرافیای سیاسی آن و میترا محتوای فرهنگی و سیاسی/حقوقی آن. مادها بومی و حاکمیت ماد بر مردم و سرزمین خویش بوده است و اگر بر اقوام دیگر مسلط شده‌اند، با توجه به قرارداد میترایی، با حفظ تکثر و خودمختاری اقوام مغلوب با عقد و پیمان بوده است نه با فتح و سرکوب. شاهان ماد در میان مردم خویش با توافق و قرارداد انتخاب می‌شدند و با اقوام مجاور با عقد و پیمان نه تجاوز می‌زیستند، نمونه‌ی آن عقدماننای با هیتی و آستیاگ با لیدی و بابل. مادها با وجود جغرافیای همیشگی خویش نیازی به تجاور و لشکرکشی برای تصرف خاك نداشتند، مگر برای دفاع از خاك خویش و جلوگیری از هجوم دیگری، مانند مقابله با آشور. اما پارس، فاقد خاك و جغرافیای خویش بودند و اساساً به دلیل کوچ‌نشینی فاقد جغرافیای مختص به خود به همین دلیل به ماد هجوم و سرزمین ماد را فتح و ساکنان آن را به زیر سلطه‌ی نظامی خویش در آوردند با تسخیر سرزمین ماد، آن را بهشت گمشده‌ی خویش، ایران نامیدند و چون قوم مهاجم و اشغالگر بودند، در فقدان مقبولیت مردمی، به مشروعیت متافیزیکی پناه بردند و برای حفظ متصرفات و سلطه‌ی خویش بر مردم و جغرافیای تسخیر شده، ناگزیر از تشکیل حکومت‌های استبدادی بودند که با تشکیل نظم سیاسی، پارس غالب در رأس هرم و با تاراج انباشت سرمایه‌ی قوم مغلوبِ ماد به طبقه‌ی برتر مبدل شده بودند و ماد مغلوب به دلیل تاراج شدن در پایین هرم قرار گرفتند لاجرم برای توجیه برتری خویش، از مفهوم عدالت طبقاتی استفاده کردند. به دلیل تحمیل نظم سیاسی با فتح/غارت، و عدم مقبولیت به جای توافق از اتحاد با قوانین الهی طلب مشروعیت و شاه نامقبول به حق الهی شاهان استناد می‌کرد.

جغرافیا از عوامل مهم تضاد بوده و خواهد بود؛ پارس در نبود هیچ جغرافیایی، کلیت جغرافیای تسخیر شده را از آنِ خود می‌داند، کلیتی که از آن ماد بوده است. همان‌طور که

Do Not Distribution

کلیتِ فرهنگ و زبان آن با تغییراتی مصادره - تقابل ماد است که در هر صورت ماد امر واقعِ نظم نمادین پارس است. همانند مسئله‌ی جغرافیا به دلیل مصادره- تقابل، مسئله‌ی کُرد و ایران تنها سیاسی نیست، چه در تقابل و چه در مصادره‌ی نظم نمادین ایرانی متکی بر ماد است. مصادره-تقابل برخورد دوگانه‌ی طرد- خودی کردن را در بر داشته است. اندیشه‌ی ایرانی چرك‌نویس فرهنگ مادی است که مطابقِ مقتضیاتِ سیاست قوم کوچنده درآمده است.

منشأ قانون در اندیشه‌ی ایرانشهری، اراده و شرع الهی است در حالی‌که قانون در میترا نه متکی بر اراده‌ی خدا و الهیات است نه متکی بر اراده‌ی لویاتانی دولت و نه قوانین تغییرناپذیر طبیعی، قانون در میترا توافق جمعی افراد بشر است، ماهیت غیرقابل تغییری ندارد، فرابشری و مسلط بر بشر نیست بلکه خواست و توافق خود بشر است. هیچ ایده‌ی حقوقی و اخلاقی فراتر از بشر وجود ندارد، ایده نه قائم به ذات است مانند افلاطون، نه متکی بر اراده‌ی الهی است مانند آکوئیناس، نه متکی به اراده‌ی خدای میرا، یعنی دولتِ هابزی است و نه مانند ایران وابسته به شخص شاه، بلکه توافق جمعی و ذهنی افراد بشر خالق هر ایده‌ای چه حقوقی و چه اخلاقی است. هیچ مرجع عالی تك‌روانه چه خدا باشد چه شاه چه طبیعت باشد چه شرع وجود ندارد.

نظریه‌ی حقوقی میترا بانی اندیشه‌ی سیاسی دولت نیز است؛ نه دولت الهی مقدس فرابشری، نه دولت مهیب لویاتانی و نه آشوب و استبداد، نه آنارشیسم سیاسی، بلکه دولت مخلوق و مصنوع توافق و رضایت افراد بشر است. سیاست نه در ادامه‌ی اخلاق است، نه دین، نه تغلب و خشونت، سیاست کنش جمعی و توافق عمومی افراد است. بنا بر روایت هرودت، توافق قبایل و مردم در گزینش دیااکو به قضاوت، باعث ظهور دولت ماد از نیستی و عدم به هستی سیاسی و پادشاهی شد. در این روایت افراد نه ماده‌ی خام دولت و یا مکلف در برابر آن بلکه آفریننده‌ی دولت و محق بر آن هستند. اراده و توافق مردم، مقدم بر دولت و تعین‌کننده‌ی ماهیت و قوانین آن هستند. این ایده‌ی سیاسی بازتابی از آیین میترا است که قرارداد، مقدم بر هرگونه حق، قانون و اصول از پیش تعریف شده می‌باشد.

اندیشه‌ی سیاسی به ایده‌ی «قانون»، مستقل از شخص و، «منافع عموم» می‌پردازد در صورتی که در اندیشه‌ی ایرانی نه قانونی مستقل از شخص شاه وجود داشته است و نه فراتر از منویات شخصی شاه، منفعت عمومی، لاجرم در اندیشه ایرانی امکان تدوین اندیشه‌ی سیاسی وجود ندارد و باید از الهیات سیاسی یا اساطیر شاه‌پرستی سخن گفت اما در اندیشه‌ی سیاسی قدیم کُردی، میترا نه خدای مقدم بر قوانین است نه پیامبر معجزه‌گر که قوانین را در هم بشکنند، میترا خودِ قانون مستقل از قدرت و شخص است و چون قانون میترا فاقد ماهیت از پیش‌تعریف شده و تنها توافق عمومی است، از یك سو نظریه‌ی قانون وجود دارد، از سوی دیگر منافع عموم، لاجرم امکان تدوین اندیشه‌ی سیاسی میسّر می‌باشد.

در اسلام و ایران، دین منبع و مرجع قانون و اخلاق نیز می‌باشد. در یونان پسا دولت- شهر، قوانین ذاتی مرجع اخلاق و دین بودند. در دولت- شهر قوانین دولتی مرجع دین و اخلاق بودند. در میترا، هیچ‌کدام از این سه مؤلفه مرجع قائم به ذات نیست، توافق جمعی بشر مرجع قانون و دین و اخلاق است، دین نه امری فرابشری بلکه سبك زیستن و اصل زندگانی

زیسته شده است، به همین دلیل آیین میترا نه خدایی دارد و نه پیامبری و نه قانون و اخلاق از پیش تعریف شده‌ای. تنها توافق عمومی است که میترا را از نیستی انتزاع وارد هستی اجتماع می‌کند. هنگامی که توافق عموم مقدم بر اخلاق و قانون و دین است، شکافی بین زمین و آسمان، روح و جسم، غریزه و معنویت معنی ندارد و اخلاق و آیین همان تجربه‌ی زیسته شده‌ی بشری است. هنوز شکاف و تقسیم‌بندی خیر و شرّ، خدا و بشر شکل نگرفته است. خیر و شرّ برساخته‌ی دیگری‌های میترا یعنی زرتشت و افلاطون و... است که دال متقدم میترا را شرّ توصیف و خودِ متأخر را خیر نامیدند. تکرار می‌کنم تقابل‌های دوگانه و شکاف مفهومی در میترا در افق زبان شکل نگرفته بود. زایش دین و فلسفه و اخلاق و قانون و خدا و روح، تحیّر و واکنشی در برابر بحرانی بوده است که آن بحران سبك زندگی مادها یعنی میترا بوده است، بنابراین میترا ماقبل قانون، ماقبل اخلاق و ماقبل تقابل خیر و شرّ بوده است. در آیین زندگانی میترا اخلاق خودِ تجربه‌ی زندگانی، میل و لذت با رضایت بوده است. اخلاق نام متأخری است که سعی در تبیین ماده‌ی مقدم میترا داریم. نه اخلاق نه دین و نه خیر و شرّ معنایی نداشته است. زندگی بوده است و بس. تنها مفهوم میترا به معنی قرارداد/پردیس انتزاع شده است. قرارداد روابط حقوقی و سیاسی را شکل داده است و پردیس سبكِ زندگی اجتماعی و فرهنگ عمومی. اکنون در زوال میترای زندگانی، میترای مفهومی را انتزاع می‌کنیم. در واقع گمشده‌ی اتحاد خدا/بشر که فلاسفه‌ی غرب از جمله هگل در پی آن هستند، نه در یونان که بلکه در ماد بوده است که خدا و بشر هنوز از هم جدا نشده بودند و بشر به جای تعظیم در برابر خدا، خدا خود انسان و مخلوق انسان بود، همان‌طور که نه برده‌ی نظم سیاسی بلکه خالق آن بود. اگر اصل گمشده‌ی هگل که تحقق خدا و مفاهیم کلی در نظم سیاسی زمینی است همان میترا/قرارداد است، رقص دیونیزوسی نیچه نیز نه در یونان بلکه میترا/پردیس ماد است.

سوژه‌ی مرکزی اندیشه‌ی ایرانشهری خدا/اهورا که منشأ قوانین و اخلاق و خالق نظم سیاسی و مشروعیت بخش شاه با فره ایزدی است، نظم سیاسی ایرانشهری در تداوم نظم کیهانی الهی است و شاه قرینه‌ی زمینی اهورامزدا. اما سوژه‌ی مرکزی اندیشه‌ی مادی اگرچه همان واژه‌ی خدا است، اما معنای دیگری در تضاد با دریافت اندیشه‌ی ایرانشهری داشته است. واژه‌ی خودای، اصل آن مادی به معنی خودتوانا است، امروزه هم در تلفظ کوردی/کرمانجی به خدا، خودی هم معنی خود می‌گویند. فرهنگ ایرانی با مصادره‌ی واژه، خدا را به آسمان برده و به قادر مطلق و خالق اعظم تغییر معنا داد. در حالی که در میترا خودِتوانا بود، خودها یعنی افراد خالق نظم سیاسی و اخلاق بودند و دینی وجود نداشت. توافق خودِ خودها یا افراد مبنای اخلاق و قانون و بانی تشکیل دولت بود، اما با انتقال خدا به آسمان، دوره‌ی اخلاق و قانون توافقی نیز به سر آمد و خدا یا مُثُل متافیزیکی، منشأ و منبع قوانین سیاسی و اخلاقی شد.

اما بعد از زوال قدرت سیاسی دو قوم، فرهنگ یا ادب و شعر به تنها نهاد حافظ اندیشه تبدیل می‌شود، اما همانند شاهی تفاوت بنیادینی مابینِ ادب و شعر کُردی و پارسی وجود دارد. شعر و ادب فارسی چه در شکل حماسی آن در شاهنامه و چه شکل عرفانی آن در مولانا، متافیزیکی و معنوی است. در شکل حماسی شاهنامه روایت همان مشروعیت متافیزیکی در قالب فره ایزدی و عدالت طبقاتی شاهانی چون جمشید و فریدون است، در شکل عرفانی آن نیز

کلاً تحقیر زمین و جسم و تأکید بر روح و آسمان است، که به تدوین مفهوم ولایت در تداوم فیض نبوت منجر شد. در واقع آن‌چه که به اندیشه‌ی ایران‌شهری مشهور گشته است از سویی در مذهب تشیع در قالب ولایت فقیه و از سوی دیگر در عرفان در قالب مفهوم ولایت اولیاء بازتولید شد که با وحدت تصوف و تشیع در صفویه و ورود مفهوم ولایت از عرفان به تشیع به تدوین مفاهیمی چون مرشد کامل و ولایت فقیه منجر شد، که مشروعیت متافیزیکی شاهان باستان ایران در قالب مشروعیت الهی ولایت فقیه بازتولید شد. در تقابل ادب و فرهنگ پارسی، اندیشه‌ی سیاسی ماد/میترایی در بازگشت از سیاست عملی و درونی شدن در شعر و فولکلوریك، همانند اندیشه‌ی عرفانی که در تداوم اندیشه‌ی ایران‌شهری بود، در تداوم آیین میترا/پردیس باطنی شد، و برخلاف تأکید اندیشه‌ی ایرانشهری بر روح و معنویت و متافیزیك، بر زمین و جسم و آزادی زیستی تأکید دارد. عرفان در کردستان برخلاف عرفان ایرانی، نه عرفانی نظری و اخلاقی بلکه عملی و محدود به رقص و سماع و شادی است، که بازتولید «هلپه رکه‌ی» کُردی /میترایی است. فرهنگ کُردی به طور عام و فولکلوریك به طور خاص که بازتولید میترا/پردیس است از سیاست کُردی که نه بازتولید میترا/قرارداد بلکه وارونه شدن آن است، گسسته و شکافی عمیق برداشته است.

با توجه به گسست سیاست کُردی ازفرهنگ آن، ماده‌ی نظم کُردی فاقد صورت مطلوب خویش است و با پرواز در صورت‌های نامتناسب با منطق نظم کُردی، از لنین تا بوکچین، میترا/قراردادِ وارونه به جای قرارداد و توافق با خودی بر علیه دیگری، با دیگری به توافق و برعلیه خودی جبهه می‌گیریم. سیاست عملی کُرد از سویی قرارداد را وارونه و از سویی دیگر در شکاف از فرهنگ کُردی، میترا/پردیس به حوزه‌ی فولکلوریك و ادبیات عقب نشینی نموده است و شکافی بین احزاب سیاسی به عنوان حاملان مفاهیم کلی با فرهنگ فولکلوریك مردمی به عنوان حاملان لذت و فردگرایی ایجاد شده است. سیاست کُردی در گسست از حافظه‌ی تاریخی و اندیشه‌ی میترایی چون ماده شتر نابینا فاقد صورت است. سیاست در کُردستان از سویی باید با میترا/قرارداد آشتی کند، از سوی دیگر با میترا/پردیس. اندیشه‌ی سیاسی و هویت ملی چیزی نیست که در ایسم‌های غربی به دنبال آن باشیم بلکه باید با بازاندیشی تاریخ سیاسی از سویی و ادبیات و فولکلوریك کُردی از سوی دیگر به بازسازی آن مطابق مقتضیات سوژه‌ی امروزی بپردازیم. شایان تأمل است بر خلاف اندیشه‌ی سیاسی متحجرانه‌ی ایرانشهری، اندیشه‌ی سیاسی کُردی با اندیشه‌ی حاکم بر جهان چه در شکل سیاسی آن و چه در شکل اجتماعی، همسان است. در شکل سیاسی آن میترا/قرارداد نه تنها مطابق با نظریه‌های دموکراسی و قرارداد اجتماعی و فردگرایی است، بلکه پیشرفته‌تر و مهم‌تر از همه در مخیله‌ی سیاسی ما به طور نامشهود جریان دارد. در شکل اجتماعی آن نیز میترا/پردیس یعنی بهشت زمینی با آزادی زیستی و جنسی، با فرهنگ اجتماعی و اندیشه‌ی پست مدرن‌ها که بر خلاف فرهنگ عرفانی ایرانی، روح را قفس جسم می‌دانند، مطابق است به همین دلیل در مبانی نظری، سیر ظهور و زوال متافیزیك را نشان دادیم که زوال متافیزیك، زوال اندیشه‌ی متافیزیکی ایران و ظهور اندیشه‌ی زیستی/زمینی با نیچه و فوکو، ظهور اندیشه‌ی سیاسی کُرد نیز هست.

Do Not Distribution

تصاویر



تولد میترا از دل صخره، در یک دست چاقو و در دست دیگر مشعل. چاقو برای کشتن گاو در غار تاریک و مشعل هم ضد خورشید برای غارهای تاریک است.

Do Not ... ution





گاوکشی میترا در یک غار تاریک

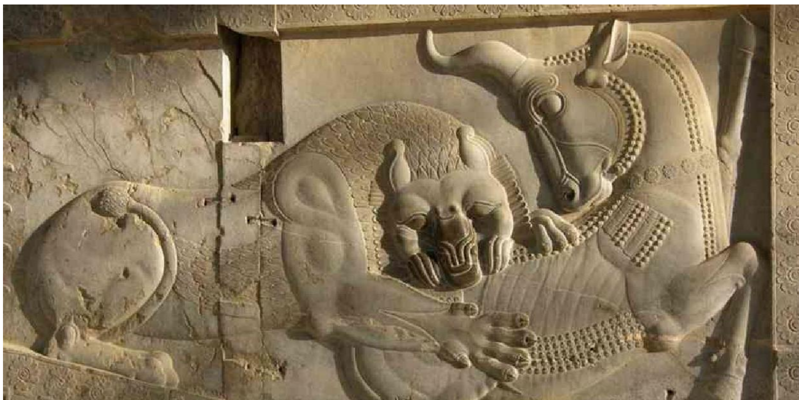


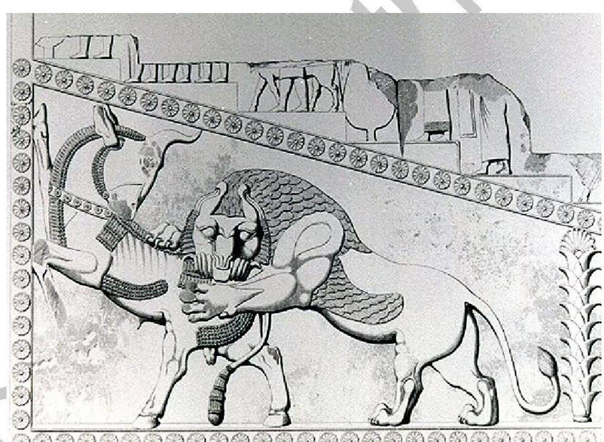
**جام شراب میترایی ب ... ست کننده هئومه می-
خوردند و ... ی‌کردند.**



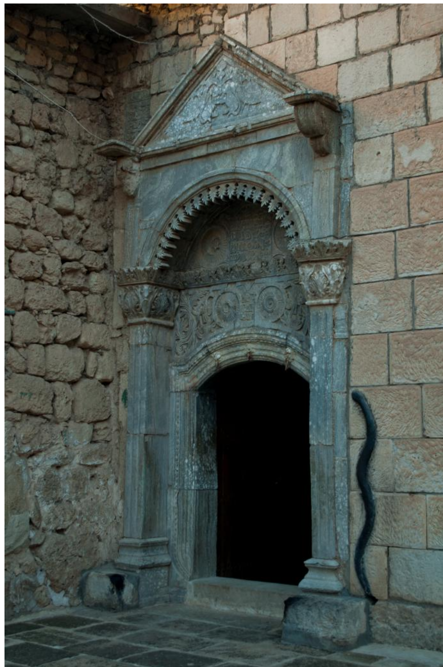
شاهان پارسی در حال کشتن شیر

Do Not ...tribution





نبرد شیر و گاو، گاو سمبل پارس‌ها و زرتشت و نماد آسمان و زمستان است.
شیر سمبل مادها و نماد زمستان و بهار است.





تصویر درب ورودی مهرابه‌ی لالش در کردستان عراق و نقش برجسته‌ی مار بر روی آن

Do Not Distribution

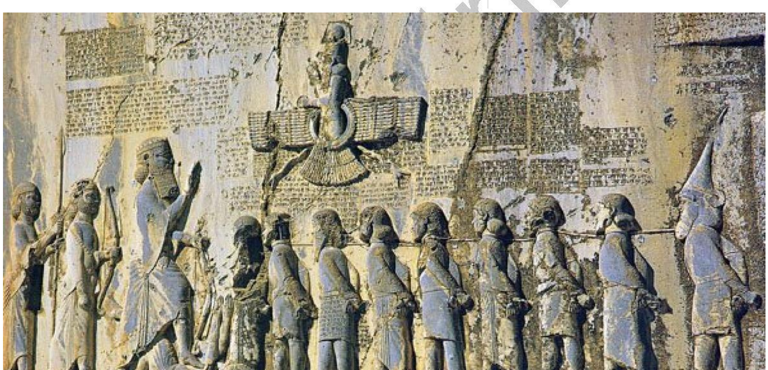




تصاویر گل نیلوفر بر در مهرابه‌ی لالش



سمبل ايزديان در درگاه لالش

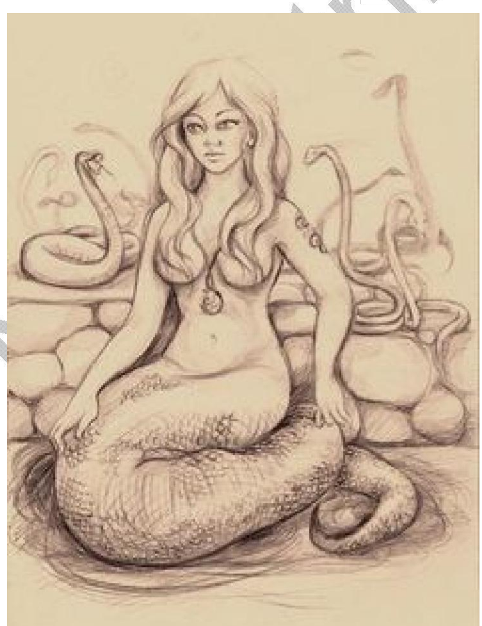


كتيبەی بيستون

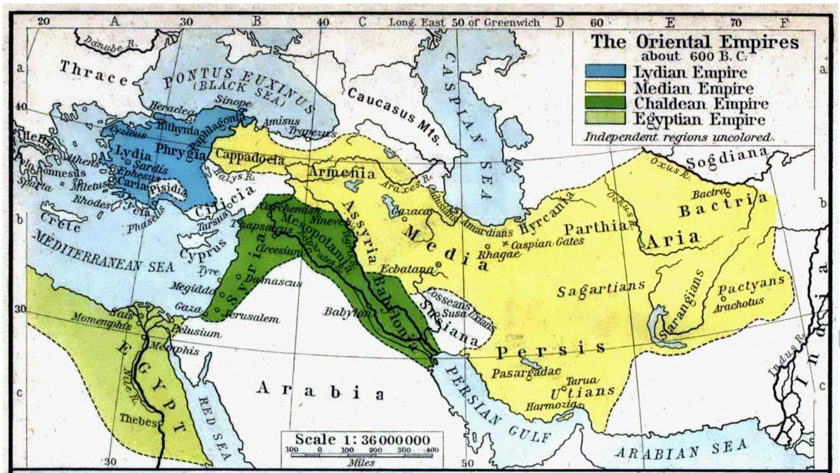
Do not distribute



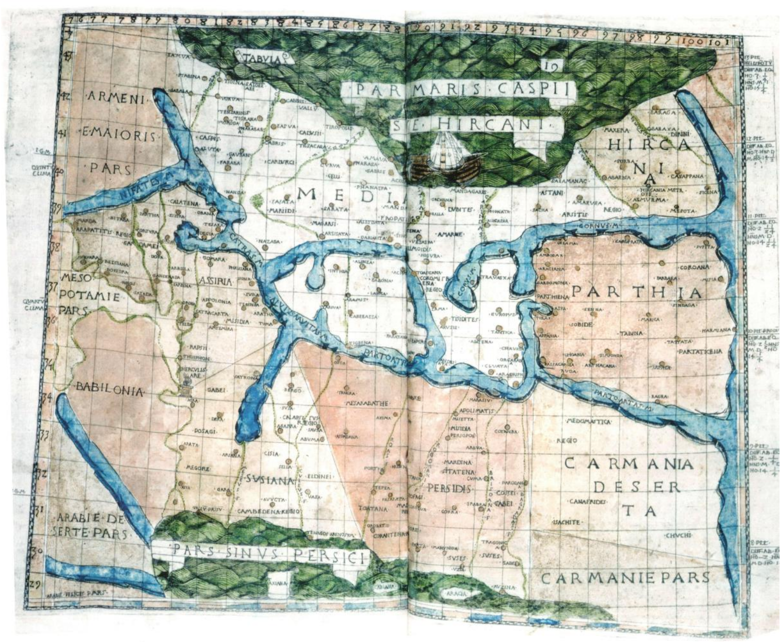
تصویر شاماران (شاه مارها) که یکی از افسانه‌های کهن کردی می‌باشد، زنی با سر انسان و بدن مار

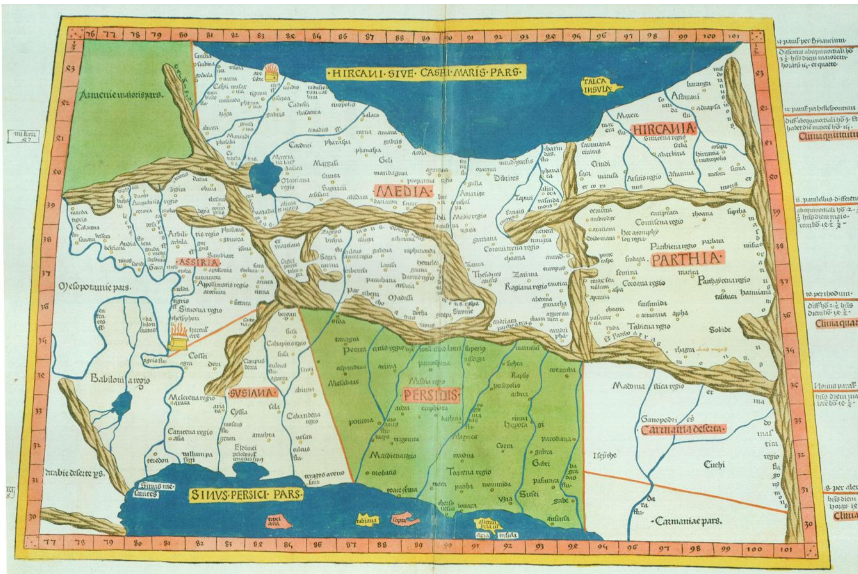


Do Not Distribution



نقشەی امپراطوری مادها، برگرفته از ویکی‌پدیا





Map of Asia from Ptolemy's cosmographia, Holle, Ulm, 1482. From the Author's Collection: CA 146

Do Not Distribute

یاداشتهای فصل اول:

۱- اشاره به اسطوره اودیسیوس است. که هنگام عبور کشتی ادیسیوس و همراهـانش از جزیـره سـیرنها، آن‌ها را وادار به فرو بردن پنبه در گوش کرد که اواز سیرنها را نشنوند. سیرنها موجـوداتی افـسانه‌ای، نیمـی انسان نیمی حیوان بودند که با اوازهای خود، انسان‌ها را محسور خود کرده، و کسانی که به اواز آن‌ها گـوش می‌دادند شبیه خوك و نیمه حیوان می‌شدند. اواز سیرنها نمادی از ندای غریزه است و پنبنه در گـوش کـردن، نمادی از جدیت عقل و اخلاق در محدودیت قائل شدن به غرایز است. عقل ایرانی/اسلامی و یونانی، از نظر مـا نمادی از جدیت و اخلاق ادیسیوس است که مانع از رهایی غرایز و تحمیل کلیت غیر شخصی عقل و اخلاق، بر زیست غریزی افراد بود. اما کُردها، در پیروی از زیست غریزی خود، در مقابل تحمیل کنندگان اخلاق و عقل (پنبه) همیشه عصیان کردند.

۲- اشاره به مثال هایدگر در مورد چکش است. هایدگر اصل انسان را به عمل و کنش تعریف مـی‌کنـد و فکر را ناشی از ضعف عمل می‌داند. قتی شخصی با چکش به میخ ضربه می زند تا زمانی که مانعی در فـرورفتن میخ پیش نیاید شخص به عمل خود ادامه می‌دهد و به آن فکر نمی‌کنـد امـا اگـر مـانعی در فـرورفتن مـیخ بوجوداید تازه شخص به فکر فرو می رود که چه شد چرا میخ فرو نرفت و.... نیچه نیز فکر و اندیشه را ناشـی از ضعف عمل می‌داند. انسان در ضعف پنجه و دندان به سلاح فکر و اندیشه پناه می‌برد. انسان در ضعف برخورد با تراژدی زندگی به توهم آپولونی دین و فلسفه پناه می‌برد. او وجه تمایز انسان یعنـی آگـاهی و شـعور را از سرکوب اجتماعی می‌داند یعنی از تنبیه و مجازات افراد به سبب تخطی از هنجارهای اجتماعی.

۳- لازاریف در کتاب تاریخ کُردستان، که بیشتر به تاریخ کُردها در دوران اسلامی می‌پـردازد. کُردهـا ملتی شورشی و عصیانگر می‌داند که تن به سلطه هیچ حاکم وحکومت و خلافتی ندادهانـد. از نظـر وی بـرای کُردها فرقی نداشت این حکومت ساسانیان بوده باشد یا خلافت عباسی یا اموی و... کُردها هیچگاه تن به سلطه هیچ کس نداده‌اندو هیچ گاه هیچ حاکمیتی به غیر از سلطه ظاهری، نتوانسته است بر کُردها به طور واقعی چیره گشته و اطاعت و آن‌ها را به دست بیاورد (لازاریف، سلطانی، ۲۰۱۵).

Do Not Distribution

یادداشت‌های فصل دوم:

۱- F. konig,Die alteste Geschichte der meder und perser,1953. s. 69
Prasek,Geschishte der Meder und perser. 1906,s. 48

ر. گیرشمن، ترجمه محمدمعین، ایران از اغاز تا اسلام، تهران، ۱۳۸۸، ص ۶۵. هم‌چنین نویسندگان دیگری چون مینورسکی، ریچارد فرای، هرتسفلد، هرتل از آریایی /مهاجر بودن مادها دفاع کرده‌اند.

۲- پراشك و كونيك شكل‌گرفتن دولت و تمدن مادی و شکست آشور را ناشی از تسلط اشرافیت نژاد برتر آریایی در منطقه می‌دانند. پراشك هنداروپائیان... یعنی ایرانیان باکوچ خود زندگی تاریخی منطقه را اغاز کردند و بومیان را شایسته زندگی مستقل نمی‌داند... کونیك نیز معتقد است مادها به کمك اقوام حاشیه دریا (هند والمانی) در جنگ پیروز شدند. پراشك و کونیك، پیشین. هم‌چنین رجوع شود به پادشاهی ماد علی اف که به نقد کونیك و پراشك پرداخته است. (علی اف۱۳۸۸، ۳۸ – ۳۹)

۳- ۱. م. دیاکونوف، ترجمه کریم کشاورز، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۸. چاپ نهم. ص ۱۳۳به بعد.

اقرار علی اف، پادشاهی ماد، ترجمه کامبیز میر بهاء، تهران انتشارات ققنوس، ۱۳۸۸، ص ۸۳ به بعد. نویسندگان دیگر چون ژ. مار بنیانگذر مکتب یافثی، از بومی‌بودن مادها و رد نظریه مهاجرت دفاع کرده‌است. رجوع شود به علی اف، همان،

۴- دیاکونوف تغییر زبان از بومی به آریایی را می‌پذیرد اما آن را نشانه تغییر نژاد و قوم نمی‌داند و مصریان را مثال می اورد که زبان آن‌ها از زبان بدوی به قبطی و از قبطی به عربی درامد اما مردم مصر همان مردم قدیم و بومی آن‌جا هستند و تغییر زبان به عربی، نشان از تغییر نژادی به اعراب و بیرون راندن مطلق مردم بومی از مصر نبوده‌است. هم‌چنان در رتایید گفته دیاکونوف می‌توان خود ایران را مثال اورد قرنها به زبان عربی نوشتند اما ایا مردم ایران از بین رفته بود؟. هرتسفلد نیز قرابت زبان را دال بر قرابت نژاد نمی‌داند و می‌گوید کسانی که در فلات ایران بخصوص غرب ایرانی به زبان آریایی سخن می‌گفتند دال بر این نیست که مهاجر بودند بلکه زبان جدید را پذیرفتند (م. م. دیاکونوف، ۱۳۶۴، ۴۵ – ۴۶). یکی از دلایل تفوق زبان هندوایرانی هجوم سکاها کیمریها در ماد بود(علی اف، ۱۳۸۸، ۱۳۷). هرودت نیز اشاره کرده‌است که مادها برای یادگیری تیراندازی از سکاهای آریایی از مترجم استفاده می‌کردند. سارگن از مادای قدرتمند و دور در مبر با اریبی شرق... می‌گوید (علی اف، همان، ۲۸۸) بنابراین، وقتی مادها در گفتگو با سکاهای ایرانی از مترجم استفاده کرده‌اند سارگن از مادها در مرز اریبی سخن رانده یعنی سارگن هم مادها را از آریایی‌های مهاجر از شرق جدا دانسته و مادها و ایرانی‌ها برخلاف گفته هرودت و استرابون زبان همدیگر را نمی فهمیدند. ماکس مالوان از قول هرودت، مادها و پارس‌ها را از دو نژاد متفاوت می‌داند (مالوان، ۱۳۸۳، ۴۷۹).

۵- برای اطلاعات بیشتر از ضعف و بی‌اساس بودن نظریه مهاجرت آریایی در ۳ هزار سال ق. م رجوع شود به فرای، ۱۳۸۰، ۸۱ به بعد..

۶- کلمان هوار ماننایی‌ها و مادها را از نظر نژادی خویشاوند می‌داند. ایران و تمدن ایرانی. کلمان هوار. ترجمه حسن انوشه. تهران امیر کبیرچ ۳. ۱۳۷۹. ص ۳۰. ل گ مرگان فرانسوی نیز مادها را نوادگان گوتی ها می‌داند. که قرنها قبل از آن با نام های کاسی و کوسی و... زندگی کرده‌اند(تابانی، ۱۳۸۰، ۹۴) دیاکونوف در تحلیل این گفته آشوربانی پال:«برادر ناسپاس من بابل و آرامیان و عیلام... شاهان گوتیوم را بر ضد من شورانید »گوتیوم را خطاب به مادها می‌داند (دیاکونوف، در ضیاپور، ۳۸۴). کلمان هوار نیز مانایی ها را خویشاوندان نژادی مادها می‌داند (هوار، ۱۳۷۹، ۳۰).

Do Not Distribution

۷- اسپایزر د رکتاب اقوام مزوپوتامیا سابقه مادها را به ۶هزار سال ق. م می رساند و مادها را از اعقاب گوتی‌ها می‌داند. هم‌چنین رجوع شود به علی اف. میر بها، ۱۳۸۸ و دیاکونوف، ۱۳۸۸) ریچارد فرای نیز اعتقاد دارد که «... نامهای ایرانی در زاگرس قبل از ۷۸۹ ق. م یافت نشده‌است و در کتیبه شلمانسر ۸۳۵ ق. م از پارسوا و ماد... از مردم ساکن نه اقوام در حال مهاجر سخن به میان آمده است»(فرای، ۱۳۴۴، ۱۱۲). کامرون نیز می‌نویسد «تا قرن هستم و نهم ق. م در کوه‌های زاگرس از اسم های هنداویرانی خبری نیست اسامی قفقازی بودند.. سلطه‌ایرانیان بر زاگرس تا ۸۲۲ ق. م به دست نیامد» (کامرون،...، ۱۰۷). گیرشمن مادای در کتیبه‌های آشوری را نه مفاهیم قومی/نژادی بلکه نام اماکنی است که اقوام ماد در آن سکونت کرده‌اند(گیرشمن، ۱۳۸۸، ۸۷ - ۸۸). هم‌چنین گیرشمن مانایی ها را آریانی - اسیایی - می‌داند که بخش بزرگی از کُردستان کنونی می زیستند. (گیرشمن، ۱۳۸۸، ۹۴). برای اطلاعات بیشتر رجوع شود به ادامه مطالب..

۸- محققان طرفدار آریایی/ایرانی بودن مادها. مانند کونیك و پراشك و هرتسفلد و... بیشتر از آن‌که به تاریخ بومی زاگرس بپردازند به تاریخ ایران پرداخته و مادها را به عنوان مقدمه‌ای، در بررسی تاریخ ایران نگریسته اند. همان‌طور که هینتس از قول بورکهارت می‌گوید هیجان کوروش مانع از پرداختن مستقل به مادها می‌شود و مادها را صرفاً به عنوان مقدمه‌ای برا رسیدن به تاریخ پر هیجان کوروش می نگریم. (هینتس، ۱۳۸۶. مقدمه).

۹- در مورد بوختان و بودیان رجوع شود به ادامه...

۱۰- شاه کلده رویایی می‌بیند که مردوك به او اطمینان می‌دهد خطر مادها از بین خواهد رفت:استوانه نبونید در گزارش ترمیم معابد حران و سیپار: وقتی سومین سال سر رسید او - مردوخ - کورش شاه انزان را ارادتمند خود کرد خدمتگزار جوانتر در مقابل او صف کشید (آستیاگ که در سطر ۲۷ اومانماندا خطاب شده‌است) و او —کورش - با سربازان اندك خود سربازان فراوان اومان مانده را متفرق کرد و او را به عنوان اسیرخود به سرزمین خویش برد (ستون ۱ سطر ۲۸ - ۳۲). سرعت تسخیر اومان ماندا (در استوانه ستون ۱ سطر ۱۳ به اصطلاح گوتی به جای اومان ماندا به کار می رود(کمبریج، ج۲، ۱۳۸۷، ۶۵۵). ریچارد فرای نیز می‌نویسد «اصطلاح اومان ماندا شاید در مأخذ آشوری و بابلی برای همه بیابانگردان و بربرها... که بعد مخصوصاً برای مادها و یا احتمالاً سکاها بکار رفته است» (فرای، ۱۳۴۴ ۱۱۲). راجرز نیز اومان ماندا و مندا را با مادایی و ماد یکسان می‌داند (کامرون، ۱۳۸۷، ۱۷۳) اومان ماندا به قول واسیلی نیکیتین همان یاجوج و ماجوج است. (نیکیتین، ۱۳۷۷، ۴۶)برای اطلاعات بیشتر رجوع شود به فصل ذوالقرنین و یاجوج ماجوج...

۱۱- صدیق صفی زاده در کتاب ادیان باستانی ایران. (صفی زاده، ۱۳۸۵، ۳۱.) هاشم رضی در کتاب آیین مهر در ایران باستان (رضی،...). علی اف در کتاب پادشاهی ماد(علی اف، ۱۳۸۸، ۱۰۰ - ۱۰۱).

۱۲- موسی خورنی هر گاه از مارها صحبت کرده‌است منظورش ماده بوده‌است مادها در تمامی اثر این مورخ ارمنی مار نامیده شده‌اند. آژی‌دهاك (آستیاگ)را پادشاه مارها می‌داند. (موسی خورنی، II، ۸)(علی اف، همان، ۱۵۱ - ۱۵۲). مادها در دوران باستان به عنوان اقوام مارپرست معرفی شده‌اندبه همین دلیل در هجوم آریایی ها، به آژی‌دهاك و.. ملقب گشتند. برای اطلاعات بیشتر رجوع شود به فصلهای بعد...

۱۳- هرودت می‌نویسد ماران کلاه باقته محلی بر سر می‌گذاشتند(هرودت، ج۳، ۹۴). شاید همان کلاه محلی کُردها باشد که اکنون نیز باقی مانده است

۱۴- نه مهر ایرانی/خورشیدی. مهر در آیین مادها معنای متفاوت از مهر ایرانی داشته‌است رجوع شود به فصل میترا و زرتشت...

۱۵- مورخان اسلامی از مسعودی... کُردها را از نسل جِن می‌دانند. محمد افندی در کتاب تاج العروس، اصل کُردها را از جنیان می‌داند بنابراین، از نظر او از هر کردی یك چهارمش از جنیان است و آن‌ها از نسل

Do Not Distribution

بلقیس زن سلیمان هستند که مادرش از جنیان بوده‌است. ابومعین نسقی در کتاب بحر الکلام می‌نویسد: جنیان به حرمسرای حضرت سلیمان حمله کردند و آن‌جارا به تصرف در آوردند . بعضی از زنان حرم حضرت سلیمان از رابطه با جنیان حامله شدند فرزندانی به دنیا آوردند که همین کُردها می‌باشند شرفخان بتلیسی در شرفنامه از قول مورخان اسلامی می‌نویسد که دیو با انسان ازدواج کرده و طایفه کرد از آن ازدواج حاصل شده‌است. مسعودی در کتاب مروج امذهب جلد سوم می‌نویسد حضرت سلیمان وقتی از قدرت افتاد شیطان در جلد ادمیان بر کنیزکان سلیمان دست یافت و آن کنیزانی که مون بوده و به خدا پناه بردند نجات یافتند، ولی کنیزکان منافق و کافر، به شیطان تن دادند و بار گرفتند سلیمان به آن کنیزان کافر گفت کُردها را به کوه‌ها طرد کنید و از فرزندان آن‌هاکُردها بوجود امدند. تاج العروس کُردها را مردمی می‌داند که قبل از حضرت آدم بوده‌اند.

۱۶- اما طرفداران مکتب آریایی اکثر مورخین غربی را شامل می‌شود که معتقد به خویشاوندی ماد و پارس و آریایی بودند آن‌ها هستند که از هزاره اول ق. م، به مناطق کُردستان و پارس مهاجرت کرده‌اند مینورسکی، جیمز کامرون، هرتسفلد، هرتل، اشپیگل، کونیك و پراشك و... طرفداران آریایی بودند کُردها و مادها هستند. گارزونی و سولدینی از ایرانی بودن زبان کُردها دفاع می‌کنندسولاك و فن لوشان و شانتر کُردها را مهاجرین شمال اروپا می‌دانند. که در ناحیه کماژن – شرق ترکیه – اکثریت کُردها را بلوند یافته اند. شتولزه در شرق کُردستان به بررسی پرداخت و کُردها را گندمگون و براکسیفال دانسته و نظریه شمالی /آلمانی بودن فن لوشان را زیر سوال برد (امین زکی، ۱۳۷۷، ۱۰).

۱۷- اکثر نویسندگان روسی هم مانند ژمار، دیاکونوف، علی اف، پطروفشسکی و نویسندگان غربی چون سایکس و اسپایزر طرفداران بومی‌بودن کُردها و مادها هستند.

۱۸- تورودانژن در مجموعه —ائوروپولوژی – دو سنگ نبشته مربوط به دوهزار سال پیش ازمدیده از سرزمینی صحبت می‌کنند به نام کاردا – کا در جنوب دریاچه وان که مامن مردمی‌به نام سو بوده شرفنامه هم می‌نویسد قلعه‌ای قدیمی‌به نام سو در آن‌جا وجوددارد. تیگلات پی لسر در ۱۰۹۸ ق. م، حکمران آشور با قومی‌به نام کورتی جنگیده در کوه‌های ازوو. (امین زکی، ۱۳۷۷، ۴۴). تیگلات پیلسر اول در ۱۱۱۵ – ۱۱۰۰ ق. م شاه آشور در سنگ نوشته خود به قوم کورتی در کوهستان ازوبا اشاره دارد. کتیبه سولگی نیز در ۲۲۷۵ ق. م شاه آشور به نام کرد اشاره کرده‌است (صفی زاده، ۱۳۸۵، ۴۵).

۱۹- لمان هاوپت، هارتمان و نولد که معتقد به تفاوت کُرد و کاردو... هستند (امین زکی، پیشین، ۴۷). هاوپت کاردوخوئیهای گزنفون را نه مربوط به کرده بلکه کرتتوه لی های (Kartueliens) گرجی می‌داند. نولدکه نیز می گوید «این ناحیه (کُردستان) در قرن پنجم ق. م، به وسیله کاردوخوئیها مسکونی شد و هیچ ارتباطی با کُردها ندارند زیرا کُردها چند قرن بعد از ایران آمدند» (تابانی، ۱۳۸۰، ۵۴).

۲۰- سایس: مادها را عشایری کرد بودند در شرق آشور سکونت کردند و آریایی هستند (سایس به نقل از امین زکی، همان، ۶۸) دارمستتر و سون نیز مادها را کرد و زبان کردی را بازمانده زبان مادی می‌دانند (صفی زاده، ۱۳۸۵، ۶۱) ادموندز:زبان کردی از بازمانده‌های زبان کهن ایرانی و زبان مادی است (ادموندز، به نقل از صفی زاده، همان، ۶۱) بئوار الیما نیز می‌نویسد:هزاران سال پیش از ورود ترك ها به اسیای صغیر ساکنان کُردستان را مردمانی بومی از نژاد یافثی، سامی و آریایی تشکیل می‌دادند و کاردوهای گزنفون... نیای نخستین قوم کرد، هم‌چنین کورتی —کردوئن – های استرابون و خالدیها هم در تشکیل عنصر نژادی کرد سهم داشته‌اندکه با امدن مادها و پارس‌ها زبان کردی از یافثی به آریایی در امد. وی هم‌چنین مادها را مشروع ترین عامل موثر در تشکیل عنصر قومی‌کرد می‌داند (آخرین مستعمره بحران کُردستان ترکیه از اغاز تا کنون. بئوار الیما، تهران، نشر پژوهنده، ۱۳۷۹، ص ۹). کارنامه اردشیر بابکان نیز از کُردهای مادی یاد کرده‌است (گ. ب. اکوف و...، ۱۳۷۶، ۱۸). حسن پیرنیا نیز زبان کردی امروز را مشتق از زبان مادی می‌داند(پیرنیا،...، ۷۶). مینورسکی خلق کرد را امیزش دو قبیله مرادویی ها و کورتیویی ها که لهجه نزدیك ماد داشته‌اندمی‌داند..

Do Not Distribution

کُردها در توسعه خود به غرب بسیاری عوامل بومی —غیرآریایی یا یافثی – را در خود متسحیل کـرده‌انـد... نیکیتین نیز مادی بودن منشا کُردها مینورسکی را می‌پذیرد(رئیس نیا، همان، ۲۹۷) ملك شعرای بهار نیز زبـان کردی را باقی مانده زبان مادی می‌دانند – (بهار، سبك شناسی ج ۱ ص ۵). اکثر نویسندگان ایرانی نیز ماننـد خنجی(پیدایش ایران. ماقبل ماد...)، زرین کـوب (تـاریخ ایـران، کـشمکش بـا قـدرتها، ۳۳۰)، شـعبانی، خدادایان، (تاریخ ایران. ج ۱...) محمد امینی و... نظریه ریشه مادی کُردها را پذیرفته اند.

۲۱– ریسك خالدی، کوردی الکوردی و کوردیا همه مشترکند لرچ هم همین را می‌گوید(مینورسکی رد امین زکی، همان، ۴۷). م. س. ایوانف. ا. گرانتفسکی. م. ا. داندامایف. گ. ا. کوشلنوکو معتقدنـد کـه:«بنـابر بازیافتهای باستان‌شناسی در مناطق کوهستانی کُردستان و لرستان... برای اولین بار کشت دانه‌های جو و گندك اغاز شد هم‌چنین اغاز دامداری و بافندگی را نیز در کُردستان می‌دانند. تاکید دارند کـه کُردهـا از روزگـار باستان در کُردستان امروزی شناخته شده بوده و کورتیها همان کورت و کورد امروزی است». تـاریخ ایـران. ایران باستان. م س ایوانف و... ترجمه سیروس ایزدی. حسین تحـویلی. انتـشارات دنیـا. ۱۳۵۹. ص۲۳و۷۲. احسان نوری پاشا مورخ کرد نیز کاردو، هوری، سوباری و میتانی را همه گوتی می‌داند (پاشا، ۲۰۰۳، ۱۹).

۲۲– سرسیدنی اسمیت این مطالب را در مقاله‌ای ارائه داد که شخصا برای پروفسور امین زکی فرستاد و در کتاب تحقیقی تاریخی در باره کرد و کُردستان وی به چاپ رسیده است.

۲۳– بازگشت از ایران. گزنفون، جفری هاوس هولد، ترجمه منوچهر امیری. تهران انتشارات علمی فرهنگی. ۱۳۸۴.

۲۴– هرودت نیز از سرزمین بوخته و یخ.. صحبت به میان اورده که نولدکه و هارتمان همان بوختـان یـا بوهتان می‌دانند(همان، ۴۴). دو قبیله تشکیل دهنده مادی هرودت، بوسیان و بودیان است کـه شـرفنامه همـه کُردها را از اعقاب دو برادر بهنام بوخت و باچان می نامد یاداور بودیان و بوسیان است (مفـرغ کلانـی،...، ۳۳۶). مینورسکی، بوهتان را زادگاه همیشگی کُردها می‌داندو می‌نویسد که گذشته کُردهـا را بایـد در میـان باختوها، بختان، بهتان و بیت قردوحیان جستجو کرد (مینورسکی به نقل از تابانی، ۱۳۸۰، ۹۱و۵۴).

۲۵– سرپرسی سایکس و سون نیز همین اعتقاد را دارند که کُردها را ا زاعقاب گوتی‌ها و هوریان، و تاریخ کُردها را به هزاران سال ق. م، می رسانند که تاریخ ملتی کهن تر از آنان در این مناطق نمـی‌شناسـد(تابـانی، ۱۳۸۰، ۶۷).. دکتر کنتو فرانسوی نیز معتقد است از حدود ۴ هزار سال ق. م مهاجرین به کُردستانآمدهآریائیك – اسیایی – بودند که قبل از مهاجرت آریایی‌ها به نام گوتی و کاسی خوانده می‌شدند(تابانی، ۱۳۸۰، ۶۵).

۲۶– رجوع شود به فصول بعدی...

۲۷– داندامایف، و مری بویس جنبه مادی بودن قیام گئوماتا را زیـر سـئوال بـرده و گئوماتـا را همـان بردیای واقعی پسر کوروش می‌دانند. استدالال داندامایف مبنی بر شباهت بسیار بردیـا و گئوماتـا در تـاریخ هرودت است (داندامایف، ۱۳۸۶، ۱۵۹ به بعد). مری بویس نیز داریوش را دروغگـو، و بردیـا را واقعـی و فرزند کوروش دانسته که داریوش نه گئوماتا، بلکه بردیا را به قتل رسانده است. (مری بـویس،). ویـسهوفر و جی مسینا داریوش را غاصب، اما دروغگو بودن بردیـا را مـی پذیرنـد (ویـسهوفر، ۱۳۸۹، ۵۳ بـه بعـد...). ویسهوفر و جی مسینا (Messina1932,99) نیز به قیام گئوماتا جنبـه مـذهبی داده، امـا دانـدامایف بیـشتر سیاسی/اجتماعی به بررسی آن می‌پردازد. اما هر چهار اندیشمند در یك چیز مشترکند که قیام بردیا یا گئوماتا، جنبه مادی (مدی) نداشت و تغییر تحولاتی درون خود ساختار امپراطوری هخامنشی بود.

۲۸– مورخان باستان: هرودت قیام گئوماتا را —که سمردیس نامی‌برد – قیام مغـان مـادی و در جهـت احیای امپراطوری ماد بر علیه سلطه پارسیان معرفی می‌کند (هرودت، ۱۳۸۷، ۲۲۵ به بعد). افلاطون می‌نویسد که کمبوجیه حکومت را به مادی‌ها باخت (افلاطون (12,III,XII) و... پژوهشگران معاصر: (نیبـرگ، 1847، 157 - 158) (Dunker,1867,816-817) (Spiegel,1873,310) (oppert,1879,167)
(Justi,...,50)، (Prasek,1906,261) استروه قیام گئوماتا را قیام اشراف مادی بر علیـه سـلطه

پارسیان می‌داند (استرووه۱۹۴۱، 374 - 375). (ای. اودی یف، 1953، 542). (Herzfeld,1938,107). علی اف هم آن را قیام ماد و احیای امپراطوری ماد بر علیه سلطه اشراف پارسی می‌داند (علی اف، 1388، 422 به بعد).(نیبرگ، 1847، 157 - 158) (Justi,...,50 (oppert,1879,167) (Spiegel,1873,310) (Dunker,1867,816-817)

دیاکونوف نیز اشاره می‌کند که‌ایرانیان سعی داشتند توده‌های پارسی را متقاعد کنند که گئوماتا می خواسته قدرت را از ایران بگیرد، چون خودش مادی بوده، آن را به مادها بسپارد مفهوم این روایت زا خلال کتیبه‌های داریوش اول و نوشته‌های هرودت نیز استنباط می‌گردد. شایعاتی که پادشاه جدید جنبه حمایت از مادها را دارد، طبق نظر کتسیاس در ماد نسبت به او ایجاد محبوبیت کرده بود وی نیز درماد دنبال تکیه گاهی می‌گشت. گئوماتا کوشید به عامه آزادگان به طور عموم و مادی‌ها بخصوص تکیه کند... اما او نه دموکرات منش بود نه هواخواه احیای شاهنشاهی ماد (دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۳۸۷). داندامایف معتقد است که دیاکونوف در مورد پذیرش مادی بودن قیام گئوماتا مسامحه به خرج داده است (داندامایف...). محمد جواد مشکور نیز قیام گئوماتا را قیام مادی‌ها برای بازپس گرفتن حکومت خود می‌داند (مشکور، ۱۳...، ۱۶).

۲۹- داریوش نیز بدین مطلب وقت یعنوان می‌کند که هیچ کس کاری انجام نداد، از بیم آن‌که گئوماتا آن‌هایی را که بردیا را می‌شناختند، بکشد اشاره می‌کند (DB I,48ft).

۳۰- مری بویس که از مدافعان واقعی بودن بردیا و دروغگو بودن داریوش است. دلیل سکوت خواهر بردیا در مقابل غصب داریوش را منافع پرستی خود و ترس از مرگ را عنوان کرده‌است. در جواب باید گفت خواهر بردیا از ترس جون خود مرگ برادر خود را نکار می‌کند و از ترس داریوش او را مغ معرفی کرده، چطور غیر منطقی است که کسانی هم از ترس گئوماتا واقعه قتل بردیا را انکار کرده باشند.

۳۱- شورشیان دیگر شورش کرده بودند و نیازی به پنهان کاری نبود به همین دلیل می خواست به آنان عبرت دهد اما گئوماتا هنوز در دربار بود و در آن‌جا به اتمام رسید نیازی به بزرگ کردن و تهییج احساسات با توصیف آن نداشت... مغ توصیف کردن او به دلیل همان بی ارزش جلوه دادن قیام بود.. گئوماتا در دربار وتوسط تمامی ملل امپراطوری به رسمیت شناخته شده بود بنابراین، پروبال دادن به آن که مشروعیت مردمی داشت کار خطرناکی بود اما بقیه شورشها فقط درمیان مردم خودی و به شدت سرکوب شده روی داد که توصیف شدند و کتیبه‌هم در محل پیروزی بر مادها بنا شد اما گئوماتا درباری بود و کل امپراوطری را به لرزه در اورد با تحقیر گئوماتا داریوش می خواست اشتباه ملل را در پذیرتفن قیام او تحقیر کند و نشان دهد که لیاقتشان بود سرکوب شدند برای تایید گفته‌هاش مبنی بر دروغ جلوه دادن شورشها و حقانیت کردارهای خود در سرکوب می‌بایست ریشه اصلی شورش یعنی گئوماتا را بی اهمیت و تحقیر امیز جلوه می‌داد که ارزش شورش‌های ملل را کم همیت و دروغ جلوه دهد کوماتا با بقیه شورشها فرق می‌کرد که توصیف آن در کتیبه‌هم فرق کرده‌است. همان‌طور که اشاره شد در این فصل صرفاً به اثبات هستی مادی بودن گئوماتا می پردازیم برای تحلیل چگونگی قیام، و این‌که نه مغان مادی بودند و نه گئوماتا مغ، و این‌که چرا داریوش گئوماتا مادی را مغ معرفی کرد به فصل... که مفصل بحث شده‌است مراجعه کنند.

۳۲- دانکر، پراشك و کونیگ نیز انتقال پایتخت به ماد را به‌این دلیل می‌دانستند که گئوماتا چون در پارس احساس امنیت نمی‌کرد پایتخت را به مادمنتقل کرد. حتی پراشك دلیل تغییر پایتخت را بی اعتنایی — تنفر – از پایتخت کوروش میدانست (داندامایف، همان، ۱۹۹)

۳۳- والتر هینتس نیز تنها استدلالی که در درست بودن داریوش و نوشته‌های او ارائه می‌دهد این است که داریوش آشکارا در مقابل همه مردم نمی‌توانست دروغ بگوید و خود را مسخره کند (هینتس، داریوش و ایرانیان، ۱۹۸). درجواب آقای هینتس باید گفت شاید در فرهنگ آلمان دروغ گفتن جلو عامه مردم سخت باشد اما در فرهنگ سیاسی ایران اساس مشروعیت حکومتها بر دروغ استوار بوده‌است امروزه که قرن بیست و یك و دنیای ارتباطات و ماهواره است حکومت فعلی رژیم خود را بهترین رژیم دینا. ملیونها مخالف را چندتا

Do Not Distribution

ارازل و اوباش، شورش‌های ملی کرد را شورش تروریست ها و عوامل بیگانگان، و... معرفی می‌کند. این فقط تبلیغات نظام سیاسی و دولتمردان نیست بلکه به اصطلاح روشنفکران ایرانی نیز شورش‌های ملی کرد را محدود به قدرت طلبی چندتا اوباش و عوامل بیگانگان تقلیل می‌دهند رجوع شود به قوم و قومیت گرایی در ایران از افسانه تا واقعیت. حمید احمدی، ۱۳۸۷، ۳۰۶ به بعد)

۳۴- برای اطلاعات بیشتر در مورد مغان، و تحلیل قیام گئوماتا ، و این‌که مغان نه مادی، بلکه زرتشتی/ایرانی و قیام گئوماتا قیام مغان نبود و..... رجوع شود به فصل.....

۳۵- استرابون در قرن اول میلادی می زیست و مغان را قومی پارسی می‌دانست. جی. مسینا نیز مغان را یکی زا صنوف روحانی می‌دانست که نه از قبایل ماد بلکه اکثر آن‌ها ایرانی بودند (G. Messima, der Ursprung der Magier,Ss 15,42). برای اطلاعات بیشتر رجوع شود به داندامایف، همان، ص۲۰۹.

۳۶- تصور نمی‌کنم هیچ زبانی به مانند زبان کردی حرف «ژ» به تکرار در واژه‌های آن به کار رفته باشد به جرات می‌توان گفت ۷۰ درصد از اسامی‌کردی و مفاهیم آن از حرف «ژ» استفاده شده‌است. اسامی مانند: روژین روژان، هژیر، ژوان، ژیار و... فعلهایی مانند بیژه. میه‌ژه، هه‌ژا و... همچنین التهایم مدریه طبری را مرغاب خوانده است که به قول یارشاطر مشکل بتوان پذیرفت (یارشاطر، کاشف، ۲۱۴).

۳۷- ما قبلاً ثابت کردیم که ساکان زاگرس از ۳ هزار سال ق. م از دوره گوتی‌ها تا مادها و بعد از آن محل سکونت کُردها بوده‌است. بنابراین، مزدك یك اسم کردی است که شکل صحیح آن احتمالاً مژدك یا مژدق بوده‌است که مزدك شاید شکل ایرانی شده آن باشد.

۳۸- شهرستانی نیز از قول طبری محل تولد مزدك را مدریا یا مادرایا که د رساحل شرقی دجله است (شهرستانی، ۱۳۵۰، ۱۹۶) مؤلف تبصره العلوم مزدك را اهل تبریز دانسته است (کریستن‌سن، همان، ۱۰۸).

۳۹- گزنفون این منطقه را محل کردوخوی ها می نامد. بعد از گزنفون ساحل چپ دجله و کوه جودی و ارات را کمتر کاردوخوی و... بلکه بیشتر کوردوئن می نامند درایور عوض شدن این اسم را به خاطر مشکل تلفظ «ك» در سامی می‌داند... به زبان آرامی این منطقه را کاردو، وجزیره ابن عمر را گازارتای، کاردو و... ارامنه کردوخ و اعراب باکاردا و کاردای... یاقوت حموی باکاردا را قسمتی از جزیره ابن عمر می‌داند... کاردا بعد شده بوهتان و جزیره ابن عمر (امین زکی، همان، ۴۵). میجرسون کردوئن ها را اجداد کرد امروزی و فرزندان مادهای معروف می‌داند هم‌چنین وی سرزمین نایری را که سناخریب(۷۰۵ - ۶۸۲) طبق کتیبه خود رد کوه جودی با آن‌ها جنگیده‌همان ناحیه‌ای می‌داند که بعداً شد کوردوئن. (امین زکی، همان، ۹۲) کردوئن... در زمان اسلام شد جزیره ابن عمر و بوتان (محمود ئه لخه لیل، ۲۰۱۱، ۳۳) جایی که به قول مینورسکی«همیشه مهد کُردها بودهاست» (مینورسکی در تابانی، ۱۳۸۰، ۵۴). اسیلی نیکیتین نیز کانون اصلی کُردها را توروس در ساحل چپ رود دجله می‌داند(نیکیتین، همان، ۹۷) برای اطلاعات بیشتر به صفحات قبلی همین فصل رجوع شود...

۴۰- نویسنده کتاب —احتمالاً فرهاد نعمانی— می‌نویسد دلیل این که جنبش مزدك صرفاً در مناطق غربی شکل‌گرفت ظلم و ناعدالتی بیشتر در آن مناطق بوده‌است شکل در ناعدالتی و ظلم به مناطق کرد نشین در دوره ساسانیان نیست اما تصور نمی‌کنیم سیستم طبقاتی ساسانیان در بقیه مناطق ایران نیز عدالت را رعایت کرده باشد و ظلم و سیستم الیگارشی ساسانیان در کلیه مناطق ایران قطعاً ناعادلانه و موجب نارضایتی مردم بوده‌است. اما چرا فقط در مناطق غربی -کردنشین- مزدك شکل توده‌ای به خود گرفت؟ امروزه محققان ناسیونالیست ایرانی یك جانبه با دیدگاه مرکزگرای پارسی، جنبش ناسیونالیسم کردی را به علل اقتصادی و محرومیت تقلیل می‌دهند سپس اضافه می‌کنند که‌این ظلم اقتصادی فقط به کُردها نیست بلکه نسبت به همه قومیت‌ها وجود دارد. غرض از اوردن این مطالب این است که اولًا ریشه عصیآن‌های کردی را نمی‌توان به علل اقتصادی و محرومیت تقلیل داد و دوما همان‌طور که خودشان اشاره می‌کنند اگر این ظلم اقتصادی و محرومیت نسبت به همه ملل دیگر وجود دارد چرا صرفاً همانند دوره ساسانیان امروزه هم فقط کُردها بیشتر اعتراض و عصیان می‌کنند؟

Do Not Distribution

خسرو خسروی نیز در کتاب مزدك می‌نویسد قیام مزدك در سواد و مدائن روی داد و به دیگر جای ایران سرایت نکرد. (خسروی، ۱۳۵۹، ۷).

۴۱- بلعمی می‌نویسد: وقتی قباد در زندان بود در خفا بین او و مزدك ملاقاتی رود داده است مزدك به وی پیشنهاد کرده که متابعان من بسیار شدند و سپاه با ایشان نه بسیارند من ایشان را گرد کنم تا ترا بیورن ارند و با سپاه تو جنگ کنند قباد در پاسخ گفت که «این متابعان تو عامه‌اندو غوغا با سپاه جنگ نتوانندکردن مراه سپاه باید تا ایشان را جواب گوییم» (ترجمه تاریخ طبری بلعمی مشکور صص ۱۴۵ - ۱۴۶)۸۲۴ - همان‌طور که ابن بلخی گفته بعد از دستگیری قباد مزدك به آذربایجان گریخته لاجرم سپاه عامه‌ای که مزدك به قباد قول داده مردم آذربایجان می‌باشند یعنی ماد کوچك. رئیس نیا نیز در تایید تمرکز مزدکیان در مادکوچك (آذربایجان)می‌نویسد«از دلایل نیرومند جنبش مزدك در آذربایجان نامه‌ای است که خسرو انوشیروان بعد از سرکوبی جنبش به پاذوسپان آذربایجان نوشته و به مردمان این سامان وعده حکومت عادلانه و رعیت داری داده است» (رئیس نیا، همان، ۸۲۵)

۴۲- خسروی اشاره می‌کند که در هنگام هجوم اعراب به‌ایران، رستم پیشنهاد عقب نشینی به آذربایجان را به شاه می‌دهد اما یزدگرد به خراسان می رود. چرا؟ چون آذربایجان مرکز مزدکیان بود و شاه امیدی به حمایت آنان نداشت. در جنگ با اعراب مزدکیان به ساسانیان پشت کردند. (خسروی، ۱۳۵۹، ۴۶).

۴۳- رجوع شود به (کسروی، ۱۳۷۷، ۶۴ - ۶۵). (ابن مسکویه به نقل از کسروی، ۱۰۲). (زرین کوب، ۱۳۸۴، ۳۳۳و۳۱۷). (مینورسکی، ۱۳۸۷، ۱۱ به بعد...). برای اطلاعات بیشتر رجوع شود به ادامه صفحه... بحص مربوط به آذربایجان و عقلمینان...

۴۴- رجوع شود به ادامه مطلب در خرم‌دینان...

۴۵- رجوع شود به مقدمه همین فصل...

۴۶- رجوع شود به مطالب قبلی...

۴۷- بهرام فره‌وشی نیز در مقاله — کولتپه - آذربایجان و دریاچه ارومیه را مرکز آتشکده‌ها و آیین‌های کهن ایرانی دانسته و واژه‌هایی مانند اشت گل کول سویچ و... را در نام های ترکیبی چون گل تپه گل دره گلمانخانه سوچه یاسوچ کولسره کول تپه و... یادگار آتشی که رد آتشکده‌های این سامان شعله می‌کشیده دانسته که در کُردستان نیز هستند و نام خود ره به روستاها داده‌اند... از آن خاکسترها برای کود دادن استفاده می‌کنند (فره‌وشی در رئیس نیا، ۹۳)

۴۸- کسانی چون ابن مقفع مقدسی ابن فقیه مستوفی نولدکه بارتولد هرتسفلدگیرشمن مینورسیکی دیاکونوف پیرنیا کسروی پورداود معین و... نیز نام آذربایجان را از نام شخص اتروپات پهلوی یا آذرباد فارسی می‌دانند و استناد عمده‌اینان استرابن است که درزمان اشکانیان می زیسته که میگوید اخلاف اتروپات هنوز بر این سرزمین فرمان می رانند. زریاب خویی نیز در دایره المعارف بزرگ اسلامی... می‌نویسد «آذربایجان از نام اتروپات مشتق شده‌است اتروایات نام سردار ایرانی بود که در جنگ ایران و اسکندر... فرمانده ماد بود که از طرف اسکندر به حکومت ماد منصوب شد و پس از استقلال اتروپات در آن‌جا این منطقه که قبلاً ماد کوچك نامیده می‌شد به نام اونامیده شد...» (زریاب خویی به نقل از قلی زاده، ۱۳۸۷، ۳۲ - ۳۳). ادوین رایت هم شکی در گرفته شدن نام آذربایجان از نام اتروپات ندارد زیرا هیچ نوع نشانی از این نام در هیچ اثر مربوط به دوره پیش از اسکندر دیده نشده‌است این نام نخستین بار با برافتادن دولت هخامنشی واغاز حکومت متسقلانه اتروپات مقارن است (آذربایجان، رایت ۲۹).

۴۹- کریم کشاورز معتقد است که نام آذربایجان را حکومت مستعجل فرقه مساواتچیان بران خطه گذاشتند.. قبل از آن در هیچ منبعی آن ناحیه (گنبج و بادکو و...) به نام آذربایجان خوانده نشده بود (کشاورز د رمقدمه بر دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۱۰).

Do Not Distribution

۵۰- رجوع شود به ادامه مطالب.

۵۱- درمورد این‌که مادی‌ها آیین مهر داشتند نه زرتشت، و مهر مادی که به معنی قرارداد بود با مهر ایرانی شده که به معنی خورشید پرستی بود رجوع شود به... فصل مهر

۵۲- امروزه نیز حسینیه‌ها و بسیج و... درمناطق کُردستان برای جذب و نابودی فرهنگ بومی فراوان است

۵۳- کسروی. در کتاب «آذری یا زبان باستان آذربایجان». که در ۱۳۰۴ ه منتشر ساخت... برخلاف نظریه رایج که زبان آذری را هم ریشه و خویشاوند زبان ترکی و تحمیل از شده از قرن ۵ هجری می‌دانستند زبان آذری را از ترکی جدا ساخته و ریشه آن را به دوره مادها و آن را زبانی کاملا ایرانی دانسته است (رئس نیا، همان، ۸۵۹). قبل از نظریه کسروی زبان آذری حتی از طرف خود نویسندگان آذری و غربی. حتی ایرانی زبانی ترکی شناخته می‌شد اما بعد از انتشار نوشته کسروی تأثیر زیادی در ایرانی خواندن زبان آذری به جا گذاشت. حتی علی اف نویسنده برجسته آذری که قبلاً از مدافعان سرسخت ترک بودن آذری‌ها بود بعد از انتشار نوشته کسروی، ریشه زبان آذری را در زبان‌های ایرانی جستجو می‌کند وان را بدون هیچ استدلال فیلولوگی از زبان ترکی جدا می‌کند.

۵۴- کسروی و یارشاطر ریشه زبان آذری را مادی می‌دانند حسینقلی کاتبی زبان مادی را ریشه باستانی زبان آذربایجان دانست. کسروی: زبان آذری را پدید آمده از زبان مادها و نتیجه درامیختن زبان آن قوم با زبان بویمان پیش آذربایان دانسته که با زبان مادی فرق داشته از اهمین رو آذری نیم زبان است نه زبان. موضع گیری پان ایرانیستی کسروی... خودش هم گفته«آنچه خواسته ام بوده که زبان های گوناگونی که درایران سخن رانده می وند از ترکی و عربی و ارمنی و اسوری و نیم زبان های گیلگی و کردی و لری و سمنانی و.. از میان روند و همگی ایرانیان دارای یك زبان - فارسی - باشند این خواسته من بوده و در این راه کوشیده‌ام» (کسریوی، ۱۳۰۴، ۵۴۱) او آریایی‌ها را نژاد برتر دانسته و با چنین لحن ستایش امیزی از آن‌ها سختن رانده است... . تمدن را نتیجه نژادآریا دانسته است (رئیس نیا، همان۸۶۰). زبان کردی را در حد گیلکی نیم زبان به حساب اوردن و آشکارا از نابودی آن سخن راندن... چه معنی دیگری جز سرکوب و ژینوساید قومی‌که توسط رضاخان اجرا شد می‌تواند داشته باشد. کسروی هیچ اهمیتی به بومیان قبل آریایی نمی‌دهد و بهترین راه برای شناختن یك نژاد و توده را، زبان آن‌ها می‌داند(ك کسروی، همان، ۳۲۱) در حالی که همان‌طور که رئیس نیا به درستی اشاره کرده‌است اگر زبان نمودار همه چیز است، باید قبطیان مصری را عرب و سیاهان امریکای را نگلیسی بدانیم؟ (رئیس نیا، همان، ۸۶۱). یارشاطر نیز جون آذربایجان را مسکن مادها دانسته زبان آذری را بازمانده مادی دانست قبل از ورود ترکان... چون قبل از ترکان زبان دیگری حاکم نبوده مگر زبان اشکانی و فارسی در مراکز عمده آذربایجان (رئیس نیا، همان، ۸۵۶). یارشاطر نیز تنها استدلالی که از ریشه زبان مادی آذری ارائه می‌دهد این است که می‌گوید قبل از ورود ترکان زبان دیگری نبوده‌است؟؟؟ پس زبان کردی چه می‌شود ؟همان‌طور که زبان کردی نادیده گرفته می‌شود خود ملت کرد هم نادیده گرفته می‌شوند و بر اساس افکار همین روشنفکران است که سیاستمداران ایرانی از کوروش تا رضاخان مشروعیت سرکوب وکشتار کُردها را به دست اورده اند.

۵۵- مینورسکی، ژ. مار، دارمستتر، نیکیتین و... ریشه مادی کُردها را اثبات کرده‌اند. رجوع شود به مطالب قبلی در مورد مادها...

۵۶- نام اثر بوداگوف... تعلیمات پراتیك لهجه آذربایجانی ترك - تاتار... میخائیل لازاروف در اثر خود به نام انتولوزی ادبیات ترك ترك‌های قفقاز جنوبی را ترکان آذربایجان نامیده است.. میرزا کاظم بیك که به قول بارتولد از بنیان گذاران خاورشناسی روسیه... در اثر خود به نام دستور زبان تطبیقی زبان های ترکی در ۱۸۴۶م... زبان ترکی آذربایجانی را به دو لهجه اذربایجانی جنوبی و شمالی تقسیم کرده‌است یعنی ایرانی و قفقازی... ادولف برگه اشعار شعرای ترکی زبان قفقازیه را تحت عنوان اشعار شعرای آذربایجان منتشر ساخت در لایپزیك... عریدون بیك کوچرلی مؤلف اثر معروف تاریخ ادبیات آذربایجان پیرامون شعر ترکی.. عنوان

Do Not Distribution

ادبیات ترکی آذربایجان را داده است... (رئیس نیا، همان ۸۴). همان‌طور که از عنوان کتابهای آنان پیداست فرقی مابین آذری و ترکی قائل نیستند و مثلا اشعار ترکی را تحت عنوان اشعار آذربایجان بررسی می کنند و... سمعانی در ۵۶۲ ه در «مجمع الانساب» زبان آذربایجان را الاذریه خوانده، مولفان نامه دانشوران که از فضلای ناصرالدین شاه بودند در شرح حال ابوالمعلای معری می گویند... که که زبان آذری را ترکی دانتسه‌انداز نظر آنان زبان مردم آذربایجان در سده ۵ ه ترکی بوده‌است۸۵۷ – ۸۵۶.

۵۷– قدیمی‌ترین آثار مکتوب ترکی به دست آمده کتیبه‌های اورخون و ین یسئی هستند در سده‌های ۵ تا ۱۰ م.. این کتیبه‌ها در اطراف رودهای اورخون در مغولستان و ینی سئی در سیبری پراکنده‌اندنخستین بار ویلهلم تامسون دانمارکی رد ۱۸۳۹ موفقه به گشودن خطوط آن‌ها و یك سال بعد رادلوف المانی کتیبه اورخون را خوانده و منتشر کرد... که بعضی آرامی و بعضی رونی و... اریستوف و مالیتسکی رشید رحمتی ارات و احمد جفعر اوغلو منشا این حروف را تمغاهای قدیمی ترك دانسته‌اند (رئیس نیا، همان، ۸۴۶).

۵۸– و لهم لغه یقال لها الاذریه لا یفهمها غیر هم«معجم البلدان ج ۱ ص ۱۶۰»

۵۹– بسیاری مهاجرت ترك‌ها رد قرن ۵ ه سلجوقیان و... را موج دوم مهاجرت ترك‌ها دانسته و به وجود ترك‌ها قبل از مادهای ایرانی در منطقه اذعان دارند... حتی د رتشکیل اتحادیه‌ی ماد – (تاریخ زبان ادبی آذربایجان حاجیف ص ۲۲). حاجیف، زبان های غیر ایرانی، که دیاکونوف در ماد نام می‌برد را، ترك زبان می‌داند بدون هیچ دلیلی... کاسپی ها را خزرها و ترك می‌داند (رئیس نیا، همان، ۸۶۶) «ژ. مار» زبان مادی را، عیلامی دانسته... که جاجیف زبان عیلامی و ترکی را هم ریشه می‌داند بنابراین، مادها را هم ترك به حساب میاورند... سلیمان علیاروف در انتقاد از علیف و –که جاجیف دنباله رو اوست – نوشته که «اگرچه زمانی طرفدار پروبا قرص نظریه ن. ی. مار بود بعدها از آن عدول کرد زمانی زبان عیلامی را با زبان ماد خویشاوند و اخری را منشا زبان آذربایجان کنوی دارای سیستم ترکی قلمداد کرد و سپس از این نظر نادرست روی گردان شد» (مجله آذربایجان ش ۷ سال ۱۹۸۸ ص ۱۷۴). زبان آذری را شاید متأثر از کسروی، نه زبانی ترکی، بلکه‌ایرانی دانست. که‌این نظریه هم نادرست مقرون به صحت نیست. استرابن به نزدیکی زبان ماد و پارس اشاره و هم‌چنین به سکاها... که حاجیف از این مشابهت نتیجه گیری کرده‌است قرابت زبانی سکا و ماد را ناشی از وجود طوایف ترك زبان در هرد و طایفه دانسته است (رئیس نیا، همان، ۸۷۱). میر علی سیدوف در ترکیب مردم آذربایجان«سه شاخه عمده... قبایل ماد در بخش جنوبی آذربایجان، اران آلبانیان در شمال، و قبایل ترك زبان در هردو بخش آذربایجان، لیکن سهم عمده با قبایل ترك زبان بوده‌است (سیدوف به نقل از رئیس نیا، همان، ۸۷۲). این نظریه‌ها که سابقه وجود زبان ترکی را به دوره سومر و حضرت ادم، و تمامی تمدنها را ریشه در تمدن ترکی می‌دانند بیشتر ایدئولوژیك و تبلیغاتی است تا علمی‌بنابراین، حقیرتر از انی است که مورد نقد قرار بگیرد.

۶۰– دیاکونوف و علی اف، لئورمان و دونر منکر ارتباط زبان سومری و اورال – التایی هستند.

۶۱– ماد اتروپاتن که بعداً به آذربایجان تغییر اسم داد فقط شامل اذربایجان کنونی نبوده‌است بلکه کُردستان و... را شامل شده‌است. کُردها هم که همیشه ساکنان بومی این مرز و بوم بوده‌اند. اکنون هم بخشی از آذربایجان –مهاباد، اشنویه سردشت، پیران شهر، نیمی از اورمیه و... – کرد هستند اما هیچ آذری/ترکی در کُردستان وجود ندارد. اگر از واژهٔ آذربایجان که ریشه در اتروپاتن دارد بتوان مفهومی قومی/زبانی را استخراج کرد می‌بایست ترك‌ها/آذری‌ها مدعی ترك. اذری بودن کُردستان هم باشند. زبان یا ساکنان ترك/آذری نیز در کُردستانمی‌بودند اما نه تنها هیچ ترك/آذری در کُردستان نیست اما اکنون هم حتی بعد هجوم‌های ترکان – از سلجوقی و مغول تا قره قویونلو و قزلباشان – هم‌چنان کُردهایی در آذربایحان وجود دارند. لاجرم کرد بودن آذربایجان با توجه به شواهد امروزی نیز، از ترك/آذری بودن آن صحیح تر است. بخصوص با توجه به‌این‌که کُردها برخلاف ترك‌ها/ایرانی‌ها هیچ امپراطوری مهاجم و کشورگشایی نداشته‌اندکه فرض کنیم بعداًکُردها آن‌جا را متصرف و ساکن شده‌اند در حالی که امپراطوری‌هایی ترکی از سلجوقی تا قزلباشان و

Do Not Distribution

قاجآریان همیشه به نقل مکان به آذربایجان و... پرداخته اند. با گذراندن کُردها از دم تیغ موفق بـه اشـغال یـا سکونت در آن‌جا شده‌اند.

۶۲- همان‌طور که اشاره شد در کتیبه‌های باستانی بین‌النهرینی/آشوری و مورخـان ارمنـی و یونـانی بـه کرات واژه‌های شبیه کرد خطاب به ساکنان مادآتروپاتن به کار رفته است. اما هیچ سندی دال بر به کار بـردن واژه‌های ترك، اذری یا اورال – التایی خطاب به ساکنان ماد اتروپاتن دیده نشده‌است. استدلالهای نویـسندگان ترك/آذری بر پیش فرضها و حدسهای سست تطبیق زبان استوار است که قطعاً شباهت زبانی و هژمونی زبانی در یك منطقه دال بر وجود نژاد متعلق به آن زبان در آن منطقه نیست. ایرانی‌ها ۱۳ ۱۰ قرن به زبان عربـی نوشـتند اگر تنها سند شناخت ساکنان یك منطقه زبان و نوشته‌های مکتوب آنان باشد می‌بایست حوزه جغرافیایی ایران را تا قرن۱۰ ه یا حداقل ۴ و ۵ هجری عرب بدانیم. یا همان‌طور که دیاکونوف گفته است تغییر زبان به معنی تغییر ساکنان آن منطقه نیست وگرنه می‌بایست قبطیان مصر را عرب بدانیم. شباهت‌هایی حدس زده شده ما بین بعـضی از زبآن‌ها را می‌توان درمورد همه زبآن‌ها صادق دانست. بنابراین، نوشته‌های نویسندگان آذری/ترك مانند علی اف آذربایجانی – آذربایجان شوروی سابق – با استفاده از «چنـد واژه» (علـی اف، ۱۳۸۸، ۱۴۰)، سـعی در ریشه‌یابی زبان آذری در ماد قیدم و عیلام دارد بی‌اساس است. اشتراکات چند واژۀ بین همه زبآن‌ها را می‌تواند با قصد و نیت قبلی کشف کرد.

۶۳- مینورسکی در نگاهی نو به مشرق قفقاز و کتاب دیگرش شاهان شروان وامیران دربنـد. کـسروی رد شهریاران گمنام. زرین کوب در تاریخ ایران از سقوس ساسانیان تا ال بویه. ابن مسکویه در تجارب الامـم و... اشاره به کرد بودن اکثریت ساکنان آن منطقه داشته‌اند. رجوع شود به ادامه مطلب...

۶۴- کسروی، زرین کوب، لازاریف و... کسروی مـی‌نویـسد «پـس از اوایـل قـرن سـوم فرمـانروایی آذربایگان و نواحی اران به دست گردن کشان بومی‌بود و خلفای بغداد را چندان تسلطی بر این سرزمینها نبـود» (کسروی، ۱۳۷۷، ۵۸). زرین کوب، ساکنان نواحی جبال و آذربایجـان و اران را کُردهـا –کُردهـایی کـه بازمانده کاردا، کاردوخو وامادا هستند – می‌داند که خارج از حوزه نفوذ خلفا طاهریان و سامانیان و... بوده‌اند (زرین کوب، ۱۳۸۴، ۳۳۳)لازاریف در کتاب تاریخ کُردستان، دست کُردها را در همه شورش‌هـای نـواحی جبال و آذربایجان می‌بیند و آن‌ها را نسبت به حکمای وقت همیشه یـاغی و شورشـگر مـی‌دانـد (لازاریـف، ۲۰۱۰، ۶۳ به بعد).

۶۵- درست است که وجود حکومت از طرف یك ملت را نمی‌توان نشان از وجود سـاکنان آن ملـت نیـز کرد. ایرانی‌ها، اعراب و ترك‌ها و مغولها همیشه خارج از حوزه سکونت خود به ترك تازی پرداخته انـد. قرنهـا حکومت ایرانی‌ها و اعراب و ترك‌ها بر کُردستان دلیلی بر وجود ملت آن‌ها در کُردستان نمی‌بادش. اما آن چـه مسلم است اگر از استثنا بگذریم کُردها هیچگاه دست به کشورگشایی و سلطه بر ملل دیگر نپرداخته اند. به جرات می‌توان گفت امارت کردی در یك منطقه نشان از ساکنان کرد آن‌جا نیز دارد

۶۶- مادلونگ که می‌گوید ایرانی بودند چون پیش فرض مستشرقین ایرانی بودن کردهاست.

۶۷- و. مادلونگ می‌نویسد که «چون دیسم کردی به تبریز درامد همه کردان تبریز نزد وی امدند.. بعد از گریختن به اردبیل همه بزرگان و اعیان اردبیل‌از وی حمایت کردند» کتاب تاریخ ایران از فروپاسی ساسـانیان تا امدن سلجوقیان با ویرایش ریچارد فرای، ۱۳۷۹، ۲۰۱، به بعد. زرین کوب در کتاب تاریخ مردم ایـران از پایان ساسانیان تا ال بویه، ۱۳۸۴، ۳۱۰ به بعد. کسروی در کتاب شهریاران گمنام، ۱۳۷۷، ۶۰ به بعد...

۶۸- این استدلال کسروی که دو طایفه ی هم اسم هم فرهنگ در یك مکان جغرافیایی را متعلق به دو نژاد جداگانه می‌داند شبیه استدلال مینورسکی است. مینورسکی ابتدا کُردهـا را آریـایی و مهـاجر ا زهـزاره اول میلادی به زاگرس دانست سپس با کشف کتیبه‌های آشوری/بابلی که از اسم کرد و کاردو خطاب به زاگرسـیان به کار رفته است گفت که‌این دو کرد هم نام از دو نژاد جداگانه هستند. پـیش فرضـهای تعـصب امیـز نظریـه مهاجرت آریایی مانع از اعتراف به حقیقت بومی‌بودن کُردها توسط مینورکسی شد

Do Not Distribution

۶۹- بسیاری از طایفه‌های کردی به دلیل به دست اوردن منافع اقتصادی/سیاسی و حتی دینی/اخروی اصل و نصب خود را به اعراب رسانده اند. خاندآن‌های ایرانی کرد بسیاری با ساختن نسب نامه، شیبانی شدند. ابن اثیر خود یك کرد شیبانی ولاء است که با گذشت چند نسل خود راشیبانی نژاد شمرده عرب زدگی و سنی نمای شیدید دارد. (منزوی، ۱۳۷۶، ۱۶).

۷۰- بنابراین، با توجه به‌این‌که خود کُردها به نگارش تاریخ خود نپرداخته‌اندومورخان عرب، ترك و ایرانی سعی در کتمان و پاك کردن تاریخ کرد دارند هم‌چنان بایدچشم به کشفیات جدید در تاریخ کرد بود. حتی محققان امروزی ترك، عرب و ایرانی در جهت پاك سازی قومی‌سیاستمدارانشان، سعی در پاك کردن تاریخ کرد و محدود کردن آن به تاریخ ایلات و عشایر و کُردستان امروزی است. قطعاً وقتی دولت‌های ناسیونال وشوونیسم امروزی ترك و ایرانی سابقه حضور خود در کُردستان را به هزاران سال قبل می رسانند یا استآن‌های امروزی فارس نشین و ترك نشنین را که قبلاً کرد نشین بوده‌اند را در طول تاریخ متعلق به خود می‌دانند می‌بایست تاریخی تقلبی هم برای آن جعل کنند. کُردستان که در دوره سلجوقان از اران او آذربایجان تا همدان ولرستان و... بود محدود به سسندج امروزی که یه ۷ کُردستان گذشته نمی‌باشد، شده‌است وقتی حاکمان مثلا در دوره صفویه لرستان وهمدان را از کُردستان انتزاع نمودند لاجرم مورخان نیز برخلاف واقعیت تاریخی، تاریخی غیر کرد برای آن جعل خواهند کرد. امروزه هم این کارو در مورد لرستان وکرمانشاهان انجام می‌دهند که تاریخ آن‌ها را از کرد جدا کرده و بهایرآن‌های مرتبط سازند. لاجرم ایرآن‌های از یك طرف - امثال کسروی - و ترك‌ها هم از یك طرف به دلیل هجوم‌های بعد خود به آذربایجان و داگیر کردن سرزمین کُردستان-مادکوچك یا آذربایجان و.. - می‌بایست به حذف تاریخ کرد از آن‌جا و جعل کردن تاریخ بدیعی همگام با سیاست‌هایشان بپردازند. کسروی خود با افتخار می‌گوید هدف من از بین بردن زبان‌های عربی و... نیم زبان‌های کردی و... از ایران و حاکمیت مطلق زبان فارسی است لاجرم این پیش فرضهای پارسی‌گرایی در نوشتن تاریخ او هم بی تأثیر نخواهد بود.

۷۱- مادلونگ نیز اشاره می‌کند ابوالهیجا رئس کردان و وهسودان آشوب طلبان را از ولایت بیرون کردند (مادلونگ، همان، ۲۰۷). کسروی خود از قول ابن اثیر اشاره می‌کند که امیر وهسودان و ابوالهیجا خواهرزاده و پیشوای کردان هذبانی تصمیم به جنگ با غزان گرفتند و مردم درهمه جا بخصوص در کُردستان تصمیم به جنگ با آن‌ها گرفتند (کسروی، همان، ۱۶۸)

۷۲- حتی قطران که شاعر دربار آن‌ها بوده روادیان و وهسودان را عرب ندانسته، چطور کسروی هزار سال بعد بیشتر از قطران و ابن مسکویه و ابن عمید و ابن اثیر نسب آن‌ها را بهتر می‌شناسد؟

۷۳- ابن اثیر نام او را قراسنقر اما نظامی‌کرپه ارسلان و هژیر می خواند. هژیر اسمی‌کردی است

۷۴- ویرانی روئین دژ اخرین حکومت کردی دوره میانه به دست مغولان تکرار ویرانی آن به دست کیخسرو ایرانی دردوره باستانی است. بنابراین، مراغه تا هجوم مغولان در ۶۱۸ کاملا کرد نشین بوده‌است و روئین دژهم که به دست کیخسرو نابود و افراسیاب تورانی را از بین برد نه در شرق و ترکستان بلکه در غرب وکُردستان بوده‌است برای اطلاعات بیشتر رجوع شود به... فصل اساطیر ایران..

۷۵- از قیام گئوماتا و فرورتیش و چیتر تخمه گرفته تا شورش مزدکیان و مادیچ و قیام دیاربکر و... دوره ساسانیان. اردشیر پاپکان از سرکوب مادیچ رهبر کُردهای مادی یاد می‌کند (اکوف، ایزدی، ۱۳۸۶، ۱۸). شاپور دوم بعد از سرکوب کُردها، خود را شاه‌ایران و انیران خواند (سلام، ۲۰۰۶، ۹۰). امد - دیاربکر - به خاطر مقاومت سرسختان در مقابل شاهپور دوم قتل عام شدند (زرینکوب، ۱۳۶۸، ۴۵۲). قباد نیز بعد از فتح امد دستور داد تا اهالی شهر را از دم تیغ بگذرانند (کلیما، ۱۳۵۹، ۱۷۴).

۷۶- ابا مجرم ما غیرالله نعمه علی عبده حتی بغیرها العبد. افی دوله المهدی حاولت غدره الا آن اهل العذر اباوك الكرد. (ابن قتیبه، ابن خلکان به نقل از یوسفی، ۱۹۳).

۷۷- « شاه عباس که پادشاهی تیز هوش و سیاستمدار بود با توجه به فلسفه‌ی ابن عمید که گفته بود: کردها را باید سپر بلا قرار داد، درصدد انتقال کردها به خراسان بر آمد... حدود پنجاه هزار خانوار، کوچ بزرگ و تاریخی خود را از آذربایجان به سوی سرزمین ری آغاز کردند، این حرکت که در حدود سال (۱۰۰۵هـ. ق) انجام گرفته بود باعث شد کردها مدت دو سال در جلگه ی تهران و خوارو ورامین اتراق نمایند. "(توحدی کلیم ا... ؛ حرکت تاریخی کرد به خراسان، ناشر مؤلف، چ دوم، مشهد ۱۳۷۱، (ج۱)ص ۲۸) «بارتولد درتذکره ی جغرافیای تاریخی ایران می‌نویسد: شاه عباس برای صیانت مملکت از تاخت و تاز ترکمن ها وازبکان تصمیم بدان گرفت که کردهای جنگجو را از ولایت غربی بدین سامان (خراسان) کوچ دهد. بر اثر این تصمیم پنج ولایت کرد نشین درکلیه سرحد از استر آباد تا چناران تشکیل داد. شاه اسماعیل اول کسی بود که به وسیله کوردها قرامانلوتحت فرماندهی بیرام بیگ قرامانلو جبهه خراسان در مقابل اوزبکها را برقرار ساخت و بدنبال وی فرزندش شاه طهماسب با انتقال کردهای زنگنه و چگنی وزیك و کلهر به تقویت نیروهای خراسان پرداخت. کُردهای چمشگزك، شادلو و استاجلو از ناحیه اران و ارس و شیروان بـه خراسان کوچانیده شدند (خانژادی، ۱۳۸۹).

۷۸- شهرستانی نه تنها ابومسلمیه خرم دینی می‌داند بلکه خرم دینان را ادامه و فرقه‌ای از مردکیان می‌داند (شهرستانی، ۱۳۵۰، ۱۹۴). ابن الندیم خرمدینان را دو گروه می‌داند فرقه محمره در آذربایجان و دینور و همدان و اصفهان و دیلم که ریشه‌اینان مزدکیان هستند (ابن الندیم، ج۱، ۱۳۸۱، ۶۱۱). هم‌چنین رجوع شود به (زرین کوب، ۱۳۸۴، ۶۸) که خرمدینان جبال و آذربایجان را ادامه جنبش مزدکیان ساسانیان می‌داند.

۷۹- نظام الملك ابتدای سخن خرمدینان را لعنت فرستادن بر کشنده ابومسلم می‌دانند و بر پسر فاطمه دختر بومسلم درود فرستند. البته نظام الملك اصل مزدك و خرم دینی را یکی می‌داند (نظام الملك بـه نقـل از نفیسی، همان، ۲۰) دینوری نیز در اخبار الطوال خرمدینان را پیرو دختر ابومسلم و خود بابك را نواده ابومسلم می‌داند

۸۰- زریاب خویی می نوسد:«این اکراد که عمده سپاه آذربایجان در جنگ با اعراب بودند چادرنـشینانی بودند که به مذهب خرمدینان گرویده و... (زریاب خوی به نقل از رئیس نیا، همان، ۱۲۵).

۸۱- بلاذری در فتوح البلدان می نوسد که: «مرزبان از جانب همه اهل آذربایجان با حذیقه صلح کـرد و هضتصد هزار درهم پرداخت به آن شرط که حذیقه کسی را نکشد و اسیری نگیرد اتکشده‌ای ویران نسازد و بـر کردان لاسجان و سبلان و ساترودان تعرض نکنند و خاصه اهل شیز را از رقص و پایکوبی در روزهـای عیـد و انجام دیگر مراسم باز ندارد» (بلاذری، ۱۳۶۴، ۸۴).

Do Not Distribution

یادداشت‌های فصل سوم:

۱- رجوع شود به ادامه مطالب

۲- رجوع شود به فصل اول، کلیات تاریخی.

۳- محل این توافق هگمتانه است که به معنی محمل اجتماع است. هرودت می‌نویسد مادی‌ها در دهات پراکنده و هیچگونه حکومت مرکزی نداشتند در نتیجه هرج و مرج در سراسر آن سرزمین شیوع داشت دیوکس که مرد برجسته‌ای بود با غیرت و جدیت به اجرای عدالت در میان هموطنان خود پرداخت مردم ده چون فضل و کمالش را بدیدند او را داور اختلافات خود برگزیدند (هرودت. مازندرانی، ۱۳۸۷، ۷۶ - ۷۷).

۴- کشتریته مادی که درمنابع اشوری در سال ۶۷۴ نگرانی اسرحدون را نشان می‌دهد همان فراارتس جانشنی دیوکس باشد پس مقارن سال ۶۷۴ فرمانروای دیوکس پایان یافته است. و فرمانروای ۵۳ ساله او که محلی بوده‌است در ۷۲۸ شروع شده‌است ودر ۷۱۵ تبعید شده... احتمالاً نظر هرودت که می‌گوید کناره گیری دیااکو که منجر به هرج و مرج دوباره شد، همین قضیه تبعید است که منابع اشوری به آن اشاره دارند. بعد احتمالا اشور اجازه بازگشت دیوکس را داده است به شرط پرداخت خراج... یا شاید اشور بلوف زده که از تبعید او گفته... آن‌چهمهم است دیوکس طبق نظر آشور حاکم مانا و طبق نظر هرودت حاکم ماد، یعنی هردو خطاب به یك قوم هستند. شاید هم دیااکوی فراری یا تبعید شده، خود بازگشته است چون در انزمان اشور سرگرم جنگ‌های دیگر با عیلام و... بابل و... بوده و فرصت سرکوب آن را نداشته‌است...

۵- هرودت از یك طرف مدت حکومت ماد را ۱۲۸ سال ذکر می‌کند از طرفی هم مدت زمانی شاهی را که به شاهان ماد نسبت می‌دهد، جمعا به ۱۵۰ سال می‌رسد اگر ۱۵۰ درست است زمان تشکیل ماد ب ۷۰۰ ق. م، می‌رسد اگر به ۱۲۸ سال ۲۸ سال سلطه سکاها را اضافه کنیم، درست است ۱۵۰ بیشتر می‌شود اما به تاریخی که هرودت آن را آغاز مادها دانسته می‌رسیم یعنی مدت به ۱۵۶ از ۵۵۰ که زمان سقوط ماد است می‌شود سال ۷۰۶ ق.م که زمان سلطنت دیااکو است. اما اگر مدت زمان تعیین شده شاهان —۴۰ و ۲۲ و... – را در نظر نگیریم و ۱۲۸ سال او را صادق بدانیم از ۵۵۰ می‌شود ۶۷۸ ق. م، که طبق اطلاعات آشوریان دراین سال اسرحدون مجبور به درگیری با مادها و کشتریته می‌شود و پس از این وقایع برای اولین بار منابع آشور ازکشور مستقل ماد نام می‌برند در حالی که قبلا از شاهك نشین و... حرف می‌زدند... اگر باز با منابع آشور ربط دهیم که برخلاف هرودت دیااکو را شاهك نشین و تبعیدی می‌دانند این تاریخ درست‌تر است چرا که مدت زمان دیااکو در هرودت حدودا ۵۳ سال که به علاوه ۶۷۸ حدودا همان ۷۲۸ می‌شود... که جور در نمی‌آید فرض بگیریم با ۷۱۵ که آشور از تبعید دیااکو حرف می زند درست است اما هرودت دیااکو را مستقل ولی آشور شاهك تبعیدی می نامد... یا هرودت اشتباه کرده که دیااکو را که متحد کننده بوده اما مستقل کامل نبوده مستقل آورده یا آشوریان اوایل به دلیل غرور نخواستند اتحاد ماد را به رسمیت بشناسند و همچنان از شاهك ها گفته‌اند. اما هرودت هم فقط گفته دیااکو متحد کرد که درست است و به حوزه اختیارات او چندان اشاره ای نکرده است، لاجرم هرودت با آشور تطبق می‌یابد با این تفاوت اوایل آشوری‌ها نخواسته‌اند قبول کنند دولت مادی... بعد از سال‌ها ناچار به پذیرش استقلال آن شده‌اند امروزه هم شوروی بعد از سال‌ها به رسمیت شناخته شد و... بنابراین دیاکوی ماننایی ودیاکوی مادی یك نفر هستند این نشان از اتحاد آن دو قوم دارد شایدماننا و ماد بیشتر به جای آن‌که اشاره به قوم باشد اشاره به مکان بوده‌است... از ۲۸ سال سکاها ۶ سال آن در زمان هوخشتره بوده اما همچنان زیر سلطه اشور ولی شاه بعد از ۶ سال آن ها را قتل عام کرد بنابراین ۱۲۸ و ۲۲ سکا می‌شود ۱۵۰ به علاوه ۵۵۰ می‌شود۷۰۰ یا ۷۰۶... اما دیااکو ۷۱۵ دستگیر شد پس امکان دارد دیااکو بعد از ۹ سال اسارت در دستگاه اشور برای حفظ امنیت ماد —که برای پرداخت خراج به اشور هم اهمیت داشت یا برای دفاع در برابر اورارتو یا مقاومت در برابر هجوم ایرانی‌ها – دوباره از طرف

آشور به شاهی ماد برگزیده شده باشد و با تاریخ ۷۰۶ جور در میاد که تا ۶۷۸ شاه بوده‌است... البته هرودت سال سقوط ماد را ۵۵۸ – سال بر تخت نشستن کوروش – دانسته که به علاوه ۱۵۰ یا ۱۵۶ می‌شود ۷۱۴ که تقریبا با تاریخ آشور که می‌گوید دیااکو را تبعید کرده جور در می‌آید... البته اگر ۲۸ سال سکا را بر ۱۵۰ ماد اضافه کنیم می‌شود ۷۲۸ به علاو ۸ سال – ۵۵۸ از نظر هرودت سال شکست ماد – می‌شود ۷۳۶... که این هم می‌تواند درست باشد چرا که آشور می‌گوید در ۷۱۵ دیااکو را شکست داده نه این‌که به تخت نشسته پس امکانا دیااکو در ۷۲۸ به تخت نشسته که منهای ۵۲ سال می‌شود که می‌شود ۶۷۵ اگر دیااکو ۵۰ سال بوده باشد از ۷۲۸ می‌شود ۶۷۸ همان سالی که اسرحدون از درگیری با کشتریته می‌گوید... البته اگر واقعا دیااکو ۵۳ سال بوده باز درست در می‌آید اگر سال جنگ کوروش با ماد نه شکست نهایی ماد را درنظر بگیریم که ۵۵۳ آغاز جنگ ماد و پارس بود به علاوه ۱۵۶ – ۲۸ به اضافه ۱۲۸ – ۲۸ به اضافه ۱۵۰ می‌شود ۱۷۸ به اضافه ۳... یعنی دیااکو در ۷۳۱ شاه شد منهای ۵۳ سال او می‌شود ۶۷۸ همان سال جنگ کشتریته با آشور و مرگ دیااکو... پس واقعا دیااکو در ۷۳۱ – چون کوروش در ۵۵۳ به جنگ ماد رفت بعد از جنگ دیااکو شکست می‌خورد و در روایت عامه که می‌گویند مدتی دیااکو انصراف داد و دوباره هرج و مرج شد شاید همین اسارت او باشد که احتمالا تا ۶۷۸ پسرش فرا ارتس به تخت نشست... اگر هم ۱۲۸ سال درست باشد به علاوه ۵۵۰ می‌شود همان ۶۷۸ کشتریته که آشور می‌گوید در هر صورت درست است حال یا دیااکو واقعا شاه نبوده یا ۲۸ سال سلطه سکاها، به غیر از ۱۲۸ سال است که می‌شود ۱۵۶ سال حاکمیت ماد... ۵۳ سال دیاکو، ۱۶ سال حکومت قبل از اسارت که دوباره برگشته تا ۶۷۸ که کشتریته حاکم ماد می‌شود.

۶- اسرحدون برای رفع تهدید کشتریتی دختر خود را به پاشدها سکایی – پارتاتوا – داد. سرکرده سکاها به نام مادویس که پسر همانی بود که اسرحدون دخترش را به او داده بود به تحریك اشورها به خاك ماد تاختند... و گنیجینه زیویه و مفرغ‌های لرستان را از خود به یادگار گذاشتند... تمام قلمرو ماد را به باد غارت دادند و نابود کردند.

۷- هرودت غلبه سکاها را به هوخشتره – کواکسار – مربوط می‌داند پسر فراارتس... ولی احتمالا در زمان فراراتس — کشتریته – بوده کا باعث مرگ و شکست او شده—احتمال درست است بعد هوخشتره با کشتن سکاها اتحاد ماد را دوباره برقرار کرده‌است... احتمالا کشتریته در ۶۵۰ فوت شده و ۲۸ سال سکاها. بعد هوخشتره در حدود ۶۲۲ حاکم شده و در ۶۱۲ اشور و در ۵۸۵ فوت شده بعد استیاگ... اگر سکاها در زمان هوخشتره باشد یعنی هوخشتره در حدود ۶۵۰ شاه بود ه و در ۵۸۵ فوت کرده حتما ولادتش ۶۷۵ بوده یعنی هنگام مرگ ۹۰سال داشته که نمی‌شود تصور کرد ۷۵ سال حاکم بوده با عقل جور در نم آید. پس بعد از مرگ فراارتس ۲۸ سال سکاها حاکم بوده و احتمالا سکاها هم فراارتس را کشته‌اندبعد درحدود ۶۲۵ هوخشتره با قتل عام سکاها، شاه شده‌است. هرودت خودش مدت سلطنت او را ۴۰ سال می‌داند (هرودت، همان، ۹۳).

۸- بر اثر خورشید گرفتگی با لیدی صلح کرد.

۹- طبق روایات خود کتیبه‌های بابل و متون مورخان ارمنی، نبونید و شاه ارمنیا در ساقط کردن آستیاگ با کوروش همدست شدند.

۱۰- رجوع شود به ادامه مطالب

۱۱- اکثر محققان ایرانی زرین کوب ضیاپور و پیرنیا از این نظریه دفاع می‌کنند از نظر پیرنیاتفاوت اساسی مابین پارس‌ها و مادها نبود از نظر زبان و... تغییر سلطنت به پارس صرفاً یك امر داخلی بوده‌است۷۶مادها به زودی منقرض شدند انگار رسالت داشتند آشور را نابود کنند و جاده را برای پارس‌ها صاف کنند(پیرنیا،...، ۷۶). زرین کوب نیز می نوسد:سقوط ماد به دست کوروش: سقوط یك دولت نبود بلکه تبدیل یك سلسله سلطنتی بود به نواده اش کوروش منتقل شد... تفاوت آن‌ها بیش از تفاوتی که مروزه بین کرد ولر است نبود (زرین کوب، ۱۳۶۸، ۱۰۷).

۱۲- نویسندگانی چون پیربریان، علی اف، دیاکونوف و... از تاراج واقعی مادها نوشته اند.

Do Not Distribution

۱۳- چه نویسندگان باستان و چه مدرن اسمی از قوم پارس یا هخامنشیان در تشکیل امپراطوری پارس/ایران نمیارند کتسیاس و نیکلای دمشیق در بحث ستیز ۳ ساله کوروش با مادها، از مبارزه کوروش با ماد گفته‌اندیعنی سیستم پارسی چنان هضم در شخصیت کوروش است که اسمی از پارس و قوم برده نمی‌شود اما به جای استیاگ از ماد گفته‌اند.

۱۴- پیر بریان به‌این موضوع پی برده و می‌نویسد :بر اساس متون وقایعنامه و استوانه تورات و یونانی از کوروش سخصیتی مقدس ساخته شده‌است که مقامی رهابخش و با رضایت خود مردم کشورگشایی کرده‌است که ظن برانگیز است چرا که با تبلیغات پارسی ها از کوروش تطبیق دارد(بریان، ۱۳۸۳، ۶۲ – ۶۲) سیدنی اسمیت نیز می‌نویسد:داستآن‌های رفتار مهربآنانه کوروش با پادشاهان مغلوب.... تنها تبلیغاتی است که در افسانه‌ها باقی مانده است... (به نقل از مالوان، کمبریج، قادری، ۱۳۸۷، ۴۹۲) مانوئل کوك نیز اشاره می‌کند که: حس هومری از عزت و افتخار بود (که جنگ و کشتار و اشرافیت را عزت افتخار می دانست) که حسن یونانی‌ها بخصوص گزنفون را به پارسیان شکل داد (کوك، کمبریج، همان، ۳۴۶). یعنی حس اشرافیت، نظامیگری و شجاعتی که در ایلیاد و اودیسه – مانند هجوم و جنگ تروی – تشویق شده‌است و در فرهنگ یونانی مخصوصاً نویسندگان اسپارتی/اشرافی و ضد دموکراسی اتنی، چون گگزنفون را به تمجید از کوروش واداشته‌است.

۱۵- رجوع شود به ادامه

۱۶- طباطبایی انحطاط صفویان و شکوفایی باستان را از دیدگاه غربیها اخذ کرده‌است: «سفرنامه نویسان اروپایی از سویی، نظام شیوۀ فرمانروایی باستانی ایران را از دیدگاه نوشته‌های فیلسوفان وتاریخ نویسان یونانی بررسی می‌کردند... که حکومتی قانونی و برای تامین مصالح مردم بود». هم‌چنین، وی به رساله تربیت کوروش اثر گزنفون استناد می‌کند که «مادر کوروش فرمانروایی مادها را خودکامه، اما در پارس دادگری و قانون حاکم بوده‌است (۱۷۷) و از قول ولتر از حقوق بشر و قانون بشریت در ایران باستان می‌گوید(۴۶۹). طباطبایی با نقل قول از گزنفون و افلاطون و هرودت، حکومت شاهی ایران باستان را قانونی، و مبتنی بر مصالح مردم، و از قول ایران شناسان غربی مدرن، حکومت دوران صفوی را خودکامه می‌داند (۱۷۷). «سفرنامه‌نویسان متجدد غربی، نظام شیوۀ فرمانروایی صفویان را استبداد و انحطاط می‌دانند» (همان). وی با گرته‌برداری از منابع غربی، از یك سو، ایران باستان را متأثر از مورخان باستان یونانی، چون هرودت و گزنفون، مکان شکوفایی و قانون و حقوق بشر می‌داند و از سوی دیگر، صفویان را متأثر از سفرنامه‌نویسانی چون شاردن و کروسینسکی، استبداد و انحطاط توصیف می‌کند. «پژوهش‌های وی – به مناسبتی دیگری گفته است – در بارۀ اندیشه ایرانی، در حوزۀ پژوهش‌های غربی قرار می‌گیرد» (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۳۹). حال ببینیم تفاوت توصیف مورخان باستانی غربی/یونانی، از ایران باستان، با توصیف سفرنامه‌نویسان معاصر غربی/اروپایی، از صفویان، واقعاً ریشه در واقعیت ایران و تغییر نظام آن از قانون به بی‌قانونی است، یا ایران و نظام فرمانروایی آن هیچ تغییر ساختاری نکرده‌است و راویان و منبع توصیف آنان تغییر کرده‌است؟ فرضیه این بخش این است که مورخان باستان، هرودت و گزنفون که معاصرانی چون ولتر و... توصیفات خود از هخامنشیان، که آن را نماد قانون و حقوق‌بشر خواندند، را از آنان گرفته‌اند، از نزدیك هیچ آشنایی با نظام فرمانروایی ایرانی نداشتند و منبع تاریخ آنان اطلاعات شفاهی خود پارسیان و از زاویۀ حب و بغض فاتحان پارسی بود، اما سفرنامه‌نویسان معاصر چون شاردن و کروسینسکی که صفویان را برخلاف هخامنشیان نماد انحطاط و استبداد و بی‌قانونی معرفی کردند، خود از نزدیك شاهد نظام فرمانروایی، و به طور عینی در ایران حضور داشته و توصیفات و مشاهدات خود را وصف کرده‌اند. اکنون به اثبات آن بپردازیم:

هرودت و گزنفون چندین سال بعد از بنیادگذاری امپراطوری هخامنشیان توسط کوروش و داریوش، به ثبت تاریخ پرداختند. سایر فلاسفه‌ای چون افلاطون قدیم و ولتر جدید نیز، دانسته‌های خود، در مورد ایران را از آنان گرفتند. اما منابعی که هرودت و گزنفون از آن بهره بردند چه بود؟ داستان قانون‌مداری و حقوق بشری کوروش و داریوش از کجا نشأت گرفته‌است؟

Do Not Distribution

این داستان، ریشه در اسطوره‌های ایرانی شاه‌پرستی (اندیشهٔ ایرانشهری) دارد که اولین بار ابوالمورخین هرودت به آن جنبه علمی/تاریخی داد. « منبع اطلاعات هرودت در مورد تاریخ ایران و ماد، خود ایرانیان، مانند نوادگان هفت اَشرافی متحد داریوش و ضد گئومات، و یا ایرانی دوستانی چون نوادگان هارپاگ بوده‌اند(علی اف، ۱۳۸۸، ۲۹. کوک، کمبریج، ۱۳۸۷، ۲۳۰ – ۲۴۰. راینهارت:۲۴۰). هرودت خود نیز به برگیری اطلاعات از ایرانیان معترف است: «در این باب (داستان کوروش) من از آن دسته از نویسندگان ایرانی پیروی خواهم کرد که نظرشان تجلیل فتوحات کوروش نیست بلکه حقیقت مطلق را بیان کرده‌اند» (هرودت، ۱۳۸۷، ۷۶). «بیچاره ابوالمورخین فکر کرده‌است از میان نظریات، نظریه‌ای که حقیقت مطلق دارد، را بیان کرده‌است درحالی که وی هیچگاه واقعیات تاریخی را بیان نکرده، افسانه کیانیان را نقل کرده و افسانه را به شکل تاریخ در آورده‌است» (هرتسفلد، بی‌تا، ۴۶. صفا، ۱۳۸۴، ۳۹). غافل از آن‌که روایتی که او به عقل نزدیکتر دانسته، بازمانده اساطیر ایرانی است که از پارسیان شنیده‌است (صفا، همان، ۴۰). «اسطوره نیز ایدئولوژی (معنا در خدمت قدرت) جوامع پیشا صنعتی هستند، یا ایدئولوژی، اساطیر جوامع صنعتی» (ایگلتون، ۱۳۸۱: ۲۸۷). بسیاری از توهماتی که در مورد قانون‌مداری و شکوفایی ایران باستان بر سر زبانها افتاده‌است، برگرفته از هرودت است و تطبیق متن هرودت با کتیبه‌های شاهنشاهان را دال بر صحت متن هرودت دانسته‌اند. « همگرایی کلی (متن)هرودت و داریوش (نبشته داریوش در کتیبه‌ی بیستون) سبب اطمینان نیست متن بیستون در تمام ایالات منتشر شد آیا هرودت به آن مراجعه کرده‌است؟» (بریان، ۱۳۸۰ ۱۵۳). داریوش که به یاری زبان‌های اصلی امپراطوری، فعالیت دامنه دار تبلیغاتی را آغاز نموده بود، کتیبه را به زبان‌های دیگر ترجمه کرد و به زبان یونانی در میان اهالی یونان انتشار داد (داندامایف، ۱۳۸۶: ۱۸۳). هرودت هم از ترجمه‌های کتیبه در یونان استفاده کرده‌است. حتی رالین‌سن می‌گوید: بعضی از نکات هرودت، حاوی ترجمه تحت الفظی کتیبه است —از یك مادر و پدر... – ... تحت تأثیر روایت کتیبه، سمردیس را مغ ذکر کرده‌است (همان:۱۸۶).

کوورش نامه گزنفون نیز که کوروش را چون یك الگوی آرمانی شهریاری بالا کشیده‌است، براساس اتفاق نظر مورخین، نه تاریخ، بلکه داستان‌سرایی و یاوه‌گویی است (ویسهوفر، ۱۳۷۷ :۷۱. دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۴۹. علی اف، ۱۳۸۸ :۳۴. شهبازی، ۱۳۵۰، ۱۰۰). گزنفون از شاگردان سقراط، و سقراط از بزرگترین دشمنان دموکراسی و برابری انسانها بود. «در واقع کل مخالفان دموکراسی در یونان شیفته ی کوروش بودند» (کخ، بی تا:۲۹).

باری، کارکردی که امروزه ایدئولوژی، به مفهوم، «معنا در خدمت قدرت» در توجیه نظم موجود دارد را، اسطوره در جوامع پیشا صنعتی داشته‌است که مورخان یونانی به اساطیر شاه‌پرستی پارسی، که شاه و قوم فاتح پارس را نماینده تمامی خوبیها و مخالفان سیاسی را نماینده تمامی بدیها (همانند تبلیغات سیاسی امروز) می پنداشتند، مُهر علمی زده و در حاکمیت حقیقت تاریخ، ماندگار کردند. بنابراین، شخصیتی که از کوروش و داریوش نمایانده شده‌است، نه از یك دید علمی/عینی و بی طرفانه، بلکه رونوشتی از اساطیر و ذهنیت شاه‌پرستی خود ایرانیان، یا به قول خود طباطبایی که به مناسبت دیگری گفته است، «به دست منشیان درباری تدوین و از صافی نظر رسمی دربار گذشته است». «داستانهای رفتار مهربانانه کوروش با پادشاهان مغلوب.... تنها تبلیغاتی است که در افسانه‌ها باقی مانده‌است...» (اسمیت به نقل از مالوان، کمبریج، ۱۳۸۷، ۴۹۲). «بر اساس متون وقایعنامه، استوانه کوروش، تورات و منابع یونانی، از کوروش شخصیتی مقدس ساخته شده‌است که مقامی رهابخش و با رضایت خود مردم کشورگشایی کرده‌است که ظن برانگیز است، چرا که با تبلیغات پارسی ها از کوروش تطبیق دارد» (بریان، ۱۳۸۳، ۶۲ – ۶۲). تفاوت تصویری که در نیکی کوروش و دیوانگی کمبوجیه وجود دارد برگرفته از روایت خود اشراف پارسی است. «تضاد میان شخصیت کوروش و کمبوجیه، بازتاب روایت سنتی رسمی پارسی است» (داندامایف، ۱۳۸۱: ۱۳۹). «اخبار هرودت که کامرون در توصیف نیکی کوروش و زنر در توصیف دیوانگی کمبوجیه بیان کرده‌اند نیز، از منبع اخبار ایرانی است (داندامایف، ۱۳۸۶، ۲۲۷). این منبع اخبار ایرانی، همان اشراف بودند (داندامایف، همان،) که سیاست‌های

Do Not Distribution

کمبوجیه برخلاف کوروش، در جهت منافع غارتگری آنان نبود، بلکه با پایان فتوحات و قطع خون غنایم، کمبوجیه در صدد محدود کردن قدرت اشراف در جهت تمرکز قدرت بود. به همین دلیل اشراف پارسی، که منبع اطلاعات هرودت بودند، کمبوجیه را در مقابل کوروش، که سیل غنایم را با تاراج سرزمین‌های تسخیر شده به سوی اشراف روانه می کرد، دیوانه و خشن توصیف کردند. هرودت اطلاعات خود را از زوپیروس برگرفته که سمبل اشرافیت پارسی است اشرافیتی که اقدامات کموجیه را درجهت سازماندهی یك دولت مرکزی نیرومند منافی مناسبات عشیره‌ای خود یافته بود و آن‌ها را جنایات می‌دانست (داندامایف، ۱۳۸۱: ۱۴۱)

طبیعی است که نگاه حب و بغض ایرانیان، مانند تمامی حاکمان قدرت، خود را نماینده خیر و خوبی و دیگران را نماینده شر و زشتی توصیف می‌کنند. چون قدرت حاکم، متن‌ها (کتیبه‌ها و...) را تولید کرده‌است و معنای متن‌ها نه در خود متن، بلکه در بیرون متن و بافت سیاسی/اجتماعی حاکم است. همانند نظام حاکم امروزی ایران، کل مخافان نظام، حتی اگر در پی آزادی، دموکراسی و حقوق بشر باشند را، فتنه، عامل امپریالیسم و دروغگو توصیف می‌کنند. شاهان باستانی ایران نیز، واژه‌های دروغ، شَّر و... را نسبت به مخالفان سیاسی و مفاهیم راستی، خیر و نیکی را به خود نسبت داده‌اند و چون قوم حاکم بودند و انحصار تبلیغات (کتیبه و اسناد دولتی)را در دست داشتند، دیدگاه خود را در حاکمیت حقیقت ماندگار کردند. اگر حکومت ایران امروزی نیز، — که قطعاً از دید طباطبایی تداوم انحطاط و گسست از شاهی ارمانی ایران باستان است — نه از زاویه دید تاریخ نویسان و دیدگاه‌های بیرون از قدرت، بلکه از زاویه حب و بغض خود حاکمان و اسناد دولتی بررسی شود، بهترین دموکراسی دنیا و عدلانه‌ترین نظام دنیا است. اگر صفویان را نیز نه از دیدگاه مستشرقان، بلکه همانند هخامنشیان، از زاویه اسناد دولتی خود آنان، بررسی کنیم، بی‌شك از دیدگاه خود آنان، شاهان صفوی نمادی از عدالت، مرشدکامل و پدری مهربان هستند.

طباطبایی، همان‌طور که اشاره کردیم، دیدگاه خود در بارهٔ ایران باستان، را از ایران‌شناسان غربی و نظریهٔ انحطاط صفویان را نیز از مستشرقان و ایران‌شناسان غربی استنباط می‌کند. چطور ایران باستان دوران شکوفایی و حقوق بشر، اما دوران صفویان و معاصر از نگاه همان غربیان، دوران انحطاط و خودکامگی و بی قانونی تفسیر می‌شود؟ همان‌طور که قبلاً گفتیم، مورخان یونانی چندین سال بعد، از راه اطلاعات شفاهی که از خود پارس‌ها برداشتند و از دیدگاه حب و بغض خود آنان، به نگارش تاریخ پرداختند. مورخانی که از نزدیك تحولات را مشاهده نکرده بودند. تنها مورخی که سالها در دربار هخامنشیان زیسته بود، کتسیاس پزشك دربار بود که متاسفانه اصل کتابهای وی باقی نمانده‌است اما حداقلی که از طریق سایر منابع از روایات کتسیاس که نیکلای دمشقی و... نیز آن را تایید کرده‌اند، باقی مانده‌است صددرصد با روایت گزنفون و هرودت در تقابل است. مثلا وی برخلاف گزنفون – که نوشته است: استیاگ به دلخواه، دخترش و خاك ماد را به کوروش بخشید – و هرودت — که فتح ماد را خواسته خود مادها دانسته است – می‌نویسد که کوروش پس از فتح و غارت ماد، با کشتن داماد آستیاگ، شوهر آموتیس، و شکنجه آستیاگ، دختر وی را به زور تسخیر کرد (کتسیاس به نقل از بریان، همان، ۸۰). «هرودت فتح ماد را خواسته خود مادها دانسته و مسئله را ساده کرده در حالی که در متون بابلی، نبرد نهایی و تصرف اکباتان اخرین پرده تخاصمی اشکار بود که حداقل سه سال به طول انجامید. نویسندگان باستان چون کتسیاس، یوستینوس، نیکلای دمشقی و پولیانوس نبرد سختی بین ماد و کوروش را توصیف کرده‌اند... پولیانوس : کوروش سه بار با ماد جنگید و هر سه بار شکست خورد» (بریان، همان۴۹). تصرف ماد به دست پارس همان‌طور که بسیاری مورخان نیز اشاره کرده‌اند، نه تغییر صلح‌آمیز حاکمیت، بلکه به معنای واقعی کلمه فتح و اِستیلای آن بود (علی اف، ۱۳۸۸، ۴۱۵. یونگ، ۱۳۸۵، ۳. شاندور، ۱۳۷۵، ۸۲).

مورخان و ایران‌شناسان معاصری چون شاردن و کروسینسکی و.. ، که از انحطاط و بی قانونی ایران زمان صفویان سخن گفته‌اند، برخلاف هرودت، همانند کتسیاس، از نزدیك به ایران سفر کرده و شاهد تحولات و خودکامگی ایران بوده‌اند. مثلاً کشت و کشتار سنیها توسط شاه اسماعیل و سیاست‌های خشن مذهبی صفویان را، هیچ مورخ درباری و نوشتهٔ دیوانی/دولتی صفوی، به آن اشاره نکرده‌است بلکه مستشرقان ونیزی آن را روایت کرده‌اند (طاهری، ۱۳۸۰، ۱۸۲). چون نوشته‌های دیوانی/اداری، همانند کتیبه‌های باستانی، از نگاه

Do Not Distribution

خود حاکمان نگاشته شده‌است. بنابراین، کوروش هیچ تفاوتی با تیمور لنگ، نادرشاه، شاه اسماعیل و... ندارد. «از روزی که به شاهی رسید تا پایان عمر، مشغول لشکرکشی و تصرف و دست اندازی به سرزمین‌های دیگر بود» (هینتس، ۱۳۸۶: ۳۰۰). تفاوت کوروش با نادر و شاه عباس، این است که در دورهٔ صفویان، مورخانی به غیر از مورخان درباری بودند، که واقعیات را به نگارش در آورند، اما در زمان کوروش، واقعیات تاریخی از زبان خود شاهان و کتیبه‌های آنان به یادگار مانده‌است. که قطعاً دلبخواهی و نیک جلوه دادن خود، و اهریمن دانستن دیگران بوده‌است. در دورهٔ کوروش، نه مستشرقی مانند شاردن و... بود، نه ارتباطات ماهواره‌ای امروز، که خارج از نگاشته شاهان، واقعیات را به نگارش در آورد. به همین دلیل کوروش نمادی از حقوق بشر می‌شود و صفویان انحطاط و پستی.

برای مثال: در اساطیر ساسانی نیز رفتارهای سخت شاهان ساسانی، نسبت به مخالفان، به رفتار ملایم تعبیر، که مخالفان، خود سلطهٔ پارسیان را پذیرفته‌اند. مثلاً در اساطیر ایرانی، شاپور اول، بزانوش سردار رومی را مانند یك دوست همه‌جا می‌برد (مقایسه شود با اسطوره دوستی کوروش با شاهان سرزمین‌های تسخیر شده)، یا مالکه دختر طایر، شاه یمن، با رضایت خود، با شاپور دوم ازدواج می‌کند (مقایسه با ازدواج دختر آستیاگ با کوروش) و از راه وطن پرستی، قلعه الحضر را تسلیم می‌کند. اما طبق آگاهی تاریخی که در دست است و مورخان همزمان رومی/یونانی به آن اشاره کرده‌اند، شاپور اول، بزانوش را با خشونت تمام می‌کشد، و با جنگ و درگیری زیاد، قلعه الحضر را تصرف و مالکه را به زور به همسری بر می‌گزینند (پیرنیا، ۱۳۸۳، ۷۱). اگراز زاویه اسناد دولتی و تبلیغات سیاسی صفوی به تاریخ می نگریستم، قطعاً شخصیت شاه اسماعیل و عباس، نماد بهتری از حقوق بشر می‌شد چون نه تنها مشروعیت شاهی آرمانی ایرانی را داشتند بلکه مشروعیت فقهی علمای شیعه و مرشد کامل صفویان نیز بودند. «در نظریه سلطنت مطلقه دوره صفوی، پادشاه دارای همه صفات خداوند است او مانند خدا بی تعیّن و در عین حال جمیع اضداد است... پادشاه جامع و حمیع صفات الهی و نمونه انسان کامل است» (طباطبایی، ۳۱۶ - ۳۱۷). کسی نیست بپرسد جناب طباطبایی این توصیف از شاهان صفویه، شما را به یاد توصیفات اساطیر باستان، از کوروش و داریوش، که هرودت و گزنفون ناخواسته به آن مهر علمی زدند، نمی‌اندازد؟ این توصیف و توصیفات بسیار دیگری که از زبان علما و درباریان، در وصف نیکی و جنت‌مکانی شاهان صفوی بیان شده‌است، همانند همان نیکی و قانون‌مداری شاهان ایران باستان است که توسط مغان —روحانیان باستان — ثبت و توسط مورخان یونانی به خورد تاریخ داده شد. کاتبان اساطیر — به قول طباطبایی اندیشهٔ ایرانشهری — ایران باستان، به قول پیرنیا مغان بوده‌اند که همانند علما و قزلباشهای صفوی، به مدح و ستایش شاهان و اربابان خود می‌پرداختند. با این تفاوت که توصیف مغان، تنها توصیف از شاهان ایران باستان، اما مستشرقان و مورخان غیردرباری در دورهٔ صفویان، نکاتی خارج از ستایش روحانیون درباری، نقل کرده‌اند.

۱۷- شاه کلده رویایی می‌بیند که مردوك به او اطمینان می‌دهد خطر مادها از بین خواهد رفت: مردوك کوروش شاه انشان... را به پا داشت کوروش سپاهیان عظیم اومن منده (یاجوج و ماجوج قادری) را با سپاهیان قلیل خود از هم پاشید و بر ایشتوویگو پادشاه ماد چیره گشت و او را به اسیر ی به سرزمین خود برد. استوانه نبونید در گزارش ترمیم معابد حران و سیپار: وقتی سومین سال سر رسید او - مردوخ - کورش شاه انزان را ارادتمند خود کرد خدمتگزار جوانتر در مقابل او صف کشید (آستیاگ که در سطر ۲۷ اومان ماندا خطاب شده‌است) و او —کورش - باسربازاناندکخودسربازانفراواناومان مانده را متفرق کرد و او را ه عنوان اسیر خود به سرزمین خویش برد (ستون ۱ سطر ۲۸ - ۳۲) - - - برساخته کوروش سرعت تسخیر اومان ماندا (در استوانه ستون ۱ سطر ۱۳ به اصطلاح گوتی بهجای اومان ماندا به کار می رود) (گرشویچ، قادری، ۶۵۵).

۱۸- رجوع شود به مطالب قبلی

۱۹- مادها در روایت اگد به اومان ماندا و تخمه تیامات مشهور هستند...

۲۰- خورنی مادها را به مارها و آژی‌دهاك توصیف می‌کند

Do Not Distribution

۲۱- دیدار کوروش و زرتشت احتمالاً در ۵۵۵ ق. م بوده‌است. (هینتس، همان، ۹۳)

۲۲- روایت اتیائوس و دیون : خنیاگری به نام انگارس در دربار آستیاگ که درحق کوروش تمجید کرد... خنیاگر چاپلوس دردربار او که کانون او را اولین کانون تملق وگزافه گویی می‌کند و مایه انحطاط دستگاه فرمانروایان ایران شده‌است (زرین کوب، همان، ۱۰۵). یك روحانی از زبان اتنه - در یك جشنی در حضور آستیاگ - هنگام خواندن اوازهای معمولی... اشاره به حمله‌اینده کوروش به شاه ماد می نماید در هیئت گراز... (ویدن‌گرن، همان، ۱۶۹). گراز کشی امروز یارسانان نمادی از کوروش کشی و دفاع از استیاگ/زوحاك است بویژه معبد یارسانان در پاوه، سلطان زوحاك است. خروس کشی یارسانان نیز، ضد زرتشتی و میترایی است. یعنی سمبلیك کُردی/میترایی هستند و مراسم کوروش/گراز کشی هم دارند اما متاسفانه در فکر و ظاهر از عظمت کوروش می گویند.

۲۳- ادامه مطلب...

۲۴- پولیانوس می‌گوید بسیاری از پارس‌ها به ماد پیوستند همان‌طور که پیسوستن مادها به پارس نشان از مشروعیت و محبوبیت پارس در ماد ندارد پیوستن پارس‌ها نیز به ماد دلیلی بر مشروعیت مادها در پارس نداشت همان‌طور که هرودت هم گفته از مادها هم متنفر بودند همان‌طور که مادها از پارس‌ها بودند این‌که مادهایی به پارس یا برعکس می‌پیوندند این اشرافآن‌ها هستند که برای اشراف هم همیشه برنده بودن و حفظ امتیاز خود مهم است همین اشراف مادی /پارسی به اسکندر. مغول اعراب نیز پیوستند.

۲۵- دیاکونوف پیر بریان هینتسیونگ می نویسند:قیام کوروش صرفاً ضد سلطنت یا بدست اوردن حقوق نجبایی نبود بلکه می خواست سلسله‌ای را سرنگون کند که روح آزاده سواری ایرانی را نداشت (یونگ، ۱۳۸۵، ۳۰).

۲۶- گیرشمن، هینتس و آن بویل و... نظریه مهاجرت پارس‌ها از زاگرس به انشان و سپس پارس را پذیرفته‌انداما دیاکونوف آن را رد کرده‌است (یاما اوجی، پزشك، ۱۳۹۰، ۶۶).

۲۷- رجوع شود به ادامه

۲۸- میان پارسی کهن و زبان سغدی شباهتهیا زبان شناسی است (بویس، ۱۳۸۳، ۱۸)

۲۹- رجوع شود به ادامه مطالب در بخش اساطیر.

۳۰- داریوش و شش اشرافی توطئه چین دیگر بر علیه گئوماتا بعد از کشتن او، در مورد این‌که کدام یکی شاه شود به مذاکره پرداختند و عاقبت نتیجه‌این شد که سپیده دم اسب هرکدام زودتر شیهه کشید او پادشاه شود. این نشان می‌دهد که داریوش هیچ مشروعیت و برتری به شش اشرافی دیگر در شاه شدن نداشته‌است

۳۱- این روایت افسانه‌ای که طبق معمول ریشه در اساطیر ایرانی، که هرودت آن را تاریخ دانسته، اورده است. که آستیاگ دختری به نام ماندانه داشته و بعد ا زخوابی که بر وی می‌بینند که طبق تعبیر مغان فرزند ماندانه کل اسیا را خواهد گرفت. اسیتاگ راضی نشد ماندانه را به کسی از مادها که صاحب شان ومقام بودند بدهد از ترس عملی شدن خواب. پس او را بیکی از ایرانیان که واقعا از خاندان خوبی بود داد که در نظر او - آستیاگ - بسیار سبك تر از اخلاق اهل ماد حتی افراد متوسط الحال آن بود داد و او را به زنی کمبوجیه پدر کوروش داد که کوروش از آن وصلت زاده شد... (هرودت، همان، ۸۳ - ۸۳). دو رگه بودن کوروش در پاسخ معبد دلفی انعکاس یافته است که او را قاطر خطاب می‌کنند :قاطر در حقیقت کوروش بود که پدر و رمادرش از یك ملیت نبودند مادر او نسبی شریف داشت و پدرش از طبقه‌ای پآیین تر بودند زیرا مادرش دختر آستیاگ شاه ماد بود(یاما اوجی، همان، ۷۶). که همان‌طور که قبلا گفتیم این الگوی اولیه است که در مورد تمامی شخصیت‌های برجسته تاریخ از سارگن و موسی تا کوروش جومونگ ساخته‌اندو هیچ اساس تاریخی ندارد برای آن‌که نژاد و نصب واقعی کوروش که به قول کتسیاس پدرش یك بز چران بود فاش نشود و مشروعیت شاهی داشته باشد ریشه شاهی برای او ساخته که دست تقدیر او را حتی اگر در یك خانواده چوپان

نیز بزرگ شده باشد به تخت شاهی هدایت کرده‌است. گزنفون نیز نوشته که هوخشتره – آستیاگ – دخترش را به کوروش و تمامی ماد را جهیزیه دخترش به کوروش تقدیم کرد که بی‌اساس بودن آن نیازی به اوردن استدلال ندارد.

۳۲– بروسوس نیر می‌گوید آستیاگ دخترش را به بختنصر داد پس وصلت کمبوجیه با دختر آستیاگ محل تردید است (بریان، همان، ۳۸) بروسوس می‌نویسد که باغهای هفت گانه و معلق بابلی را بخت النصر برای شاهزاده مادی ساخته است.

۳۳– رجوع شود به مطالب قبلی.. فصل کلیات تاریخی.

۳۴– خنجی: نیز در تاریخ ماقبل ماد می‌نویسد: در کتیبه شاه سومری: گوتی‌ها مردم سومر را بر علیه یک شوراندند و احکام شرعی را خوار شمردند و برای فرمآن‌های خدایان احترامی‌باقی نگذاشتند یعنی نظام بهره کشی سابق را که بر احکام دینی سومر متکی بود از بین بردند و بردگان را بر ضد اربابان شوراندند. (خنجی، همان، ۱۴۳) هاشم رضی نیز می‌نوسد: میان قوم گوتی ساکن در کُردستان زن مقام بسیار ممتازی داشته حتی به مقامهای لشکری نیز رسیده و فرمانده سپاه (رضی، ۱۳۸۲، ۵۴).

۳۵– در ادامه در بحث دولت مادی به آن خواهیم پرداخت.

۳۶– پیامبر اسلام بارها وعده کاخهای کسری ایران و بیزانس روم را به مومنان وعده داد. کوروش نیز به قول هرودت در عطش ثروت ماد و برای غارت ثروت‌های آن پارس‌ها را به جنگ بسیج کرد. رجوع شود به ادامه مطالب...

۳۷– رجوع شود به ادامه مطالب در بحث دولت هخامشنی کوروش واشرافیت

۳۸– هرودت نقل می‌کند که هارپاگ در صدد انتقام از آستیاگ بود و چون تنهای بدون کمک خارجی قادر به ستاندن انتقام نبود با تقدیم هدایا و پیغامها بجل خاطر کوروش پرداخت. تمامی اعیان و بزرگان ماد را که از سلطنت و خشونت آستیاگ به ستوه آمده بوند ترغیب کرد که کوروش را پادشاه خود نمایند. آستیاگ را از سریر سلطنت بردارند. پس از تهیه مقدمات شورش توسط هارپاگ، نامه‌ای در شکم خرگوشی دوخت و به یکی از معتمدنی خود در شکل شارچی بهایران فرستاد... (هرودت، همان، ۹۶ – ۹۸).

۳۹– علی اف نفوذ فرهنگ طبقاتی از کشورهای پیشرفته به ماد را باعث زوال نهای ماد می‌داند (علی اف. میر بها، ۱۳۸۸، ۴۰۵). ویسهوفر که تحلیلی اجتماعی از قیام گئوماتا دارد و آن را مقدمه قیام کمونیستی مزدك می‌داند همان شرایطی را که باعث زوال ماد شد را همان عوامل زوال گئوماتا می‌داند (ویسهوفر، ۱۳۸۹،)

۴۰– گیرشمن می‌نویسد که ضعف اخلاق و سیاسی ایرانیان بر اثر دخول دموکراسی اسلام بدتر شد تا در دوره سامانیان. با احیای فئودالیسم و اشرافیت ایرانی تجدید شد (گیرشمن. معین، ۱۳۸۸،۴۳۰). کریستن‌سن نیز علل انحطاط ایران را وضع حکومت عامه می‌داند که با اسلام برقرار شد و طبقات اشراف در توده مردم فرور رفته و محو گشتند قرنهای متمادی طبقه اشراف و روحانیون پایه‌های تمدن ایرانی بودند... که بعداً بنیان دولت عباسی شدند. (۳۶۸). یعنی اساس ایرانیت اشراف و روحانیون هستند با قیام‌های اشتراکی مزدك وگئوماتا در باستان و خرمدینان رد اسلام، اشرافیت و مغان بیش از هر کسی دیگری احساس خطر کردند و همین اتحاد اشراف و روحانیون باعث عزل قباد و سرکوب مزدکیان شد. توطئه اشراف نیز باعث سقوط گئوماتا شد. زمانی که حکومتی عامه و غیر اشرافی مانند دو قرن اولیه اسلام برقرار شود در واقع انحطاط به اشرافیت و روحانیت ایرانی یعنی کل فرهنگ ایرانیت رسوخ می‌کند و دوباره با احیای فئودالیسم و اشرافیت ایرانی در زیر لوای حمایت عباسیان، فرهنگ ایرانی به اصطلاح نوزایش یافت. دقیقا بر عکس کُردها از دوره گوتی‌ها تا ماد و گئوماتا ومزدك و خرمدینان همیشه مبتنی بر کمونیسم اشتراکی و ضدیت با اشراف و روحانیون بوده‌است. پس ستیز ایرانیت و کردیت نه تنها قومی/ملی بلکه اجتماعی نیز هست

Do Not Distribution

۴۱- ما در ادامه به ساختار اشرافی ایرانی و اشتراکی کُردها بیشتر خواهیم پرداخت اما در اینجا فقط اشـاره کنم که اشرافیت پایه‌های اصلی دولت کوروش و هخامنشیان بودند همین اشرافیت گئوماتا را نابود و داریوش را حاکم کردند اشرافیت قباد را عزل و مزدکیان را سرکوب کردند. اما در ماد اشـرافیت و روحـانیون بـدون کمك خارجی کوروش هیچ کاری از پیش نبردند. این نشان از فرع بودن اشـرافیت و روحانیـت در مادهـا و اساس بودن و همه کاره بودن آن در پارس‌ها بوده‌است

۴۲- برای آگاهی از نظریاتی که فرضیه مهاجرت پارسیان از مسیر قفقاز به ماد و سپس عیلام بـه پـارس را مطرح کرده‌اند رجوع شود به (گیرشـمن. معـین، ۱۳۸۸، ۸۹) و (کـامرون، انوشـه، ۱۳۸۷، ۱۶۲ بـه بعـد) و(هینتس، ۱۳۸۶، ۵۶ به بعد)و (داندامایف، ۱۳۸۶، ۱۳۴ - ۱۳۵).

۴۳- برای آگاهی از نظریاتی که فرضیه وجود پارس‌ها در سرزمین ماد را رد کرده و پارسواش مادی را به غیر از قوم پارس می‌دانند رجوع شود به (دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۱۵۵ به بعد)و، (هرتسفلد. حکمت، ۵۵ به بعد) و برای آگاهی از مهاجرت پارس‌ها نه از قفقاز و ماد بلکه از شرق رجوع شود به (فـرای، رجـب نیـا، ۱۳۴۴، ۱۱۴) (ویدتر به نقل از ضیاپور، ۲۵۷). (کوك، ۱۳۸۳، ۲۲)هم‌چنین (کیپرت و توماش به نقل از کوك، همان).

۴۴- از جمله‌این امتیازات اشراف قبیله‌ای در زمان کوروش: پادشاه حق دارد که فقط از محیط دختران هفت دسته اشراف قبیله‌ای ازدواج نماید، نمایندگان این قبایل حق دارند بدون هیچگونه مانع و رادعـی بـه حـضور پادشاه بآریابند و در ایالات خود سمت حاکم موروثی را داشته باشند. حق دارند که کلاه ویژه بر سـر ذارنـد. پادشاه باید توصیه‌های این اشراف را مود توجه قرار دهد و... . رعایت این امتیازات در زمان کوروش تاییـد شده‌است :کوروش با دختر فرناسپ، کاسدانه ازدواج کرد و کمبوجیه دختر اتآنان، فایدیمه را گرفت، گبـری حاکم در بابل بود. حضور آزادانه اشراف به بارگاه شاه تا زمان سقوط بردیام معمول بود که از گفتـه داریـوش خطاب به هماکارن در امر توطئه علیه بردیا مشهود است«آن کیست که بتوند مانع ورود ما به کاخ سـمردیس - گئوماتا - شود؟». کوورش در موارد مهـم مـثلا رد موقـع جنـگ علیـه ماسـاژت هـا بـا اشـراف مـشاور کرد(داندامایف، همان، ۲۲۵).

۴۵- کوروش نامه نیز به آن اشاره کرده‌است پدر کوورش، کمبوجیه به‌ایرانیان می‌گوید کـه بـه منظـور تامین خیر و برکت، طرفین کوروش باید از ایران دفاع کند و ایرانیان از کوروش. که شرایط این توافق طبـق گفته گزنفون حتی در زمان وی نیز وجود داشته‌است. (گزنفون، کریمی، ۲۷).

۴۶- پیر نیا می‌گوید که کیخسرو پهلونانان دربار کاوس را بر ضد تورانی متحد کـرد. منظـور کـوروش است که بزرگان و اشراف را بر ضد ماد متحد گردانید (پیرنیا، ۱۳۸۳، ۶۲و ۱۴۱). ما به جنبه تطبیق تورانیـان با ماد بعداً بازخواهیم گشت در اینجا منظور اتحاد کوروش با اشراف است که حتی در اساطیر ایرانی نیز بازتاب یافته است.

۴۷- هرودت می‌نویسد یکی از اهالی ماد موسو م به دیوکس پسر فراورتس که شخصی بسیار دانا بود ایـن فکر بسرش افتاد که اقتدار پادشاهی تحصیل کند پس به منظور حس جاه طلبی خود نقشه ذیل را کـشید... کـه خود را باشرف و درستکار نشان دهد... (هرودت. مازندرانی، ۱۳۸۷، ۷۶ - ۷۷). این‌که کل عدالت چند ساله دیوکس صرفاً جاه طلبی برای رسیدن به قدرت بوده‌است بی مایه است اگر نقشه بود نقـشه‌ای دوروزه ماننـد — داستان یك روز کار کشیدن و روز دیگر ضیافت دادن به پارسیان - کوروش می‌کشید نه چندین ساله که نـصف عمر خود را تلف کرده‌است. هیچ کس با انگیزه بد نقش خوبی را برای چند سال نتوانـسته اسـت اجـرا کنـد. دیااکو حتما مدت طولانی نقش مجری عدالت را داشته‌است که اوازه او همه جا را گرفته است. مردم اطراف او نیز حتما شناخت کاملی از او داشته‌اندو فهمیدند که نقشی در کار نبوده‌است بلکه هدفش تحقق عدالت و امنیت بوده‌است که او را برگزیده اند. حتی اگر طبق نقشه قبلی بوده ارزش آن کاسته نمی‌شود تاریخ با انگیزه شخصی ادمها کاری ندارد. مهم آن است که دیااکو عادل و مقبولیت داشته‌است انهم در میان عامه مردم و با رای عمومی

Do Not Distribution

مردم پادشاه شده‌است نه مانند کوروش و داریوش با ادعای حق‌الهی شاهانه و نژاد و تخمه شاهانه. نوادگان هارپاگ که‌این اطلاعات را به هرودت داده‌اندسعی کرده‌اند این عمل خوب و پر اوازه دیااکو و تشکیل دولت مادی را نیز، با دادن انگیزه جاه طلبی به دیاکو بی ارزش سازند که ظاهراً موفق نشده‌اند.

۴۸- کناره گیری موقت دیوکس از امر اجرای عدالت که هرودت آن را به انگیزه شخصی ربط می‌دهد احتمالاً مربوط می‌شود به دستگیر و تبعید شدن دیوکس توسط آشوری‌ها به حمص در سوریه می‌شود. انتخاب دوباره دیوکس برای مجری عدالت و ساختن قصر و... که هرودت به آن اشاره می‌کند در واقع فرار یا پایان تبعید او توسط آشوری‌ها و بازگشت دوباره به قدرت است

۴۹- این گفته هرودت که دیوکس هم‌چنان به قضاوت عادلانه خود ادامه می‌دهد نفی گفته‌های قبلی ساختن کاخ هفت رنگ و... است کدامین شاه ساکن درکاخ هفت رنگی و مقدس ماب، اهمیتی به قضاوت و حکمیت در میان اوامر مردم را دارد

۵۰- رجوع شود به شماره ۱۶ در مطالب قبلی

۵۱- مانوئل کوك می‌نویسد که:کوروش در مناطق فتح شد فرمانروایان از خود می‌گذاشت. بنابراین، مانند شاهنشاهان ماد... شاه شاهان یا شاهنشاه حقیقی نبوده‌است (کوك، ۱۳۸۳، ۸۸)

۵۲- رهبر ای قیام سه گانه که بود؟ پراشك مامی تیارشو را رهبر می‌داند و او را همان دیوك می‌داد چرا که متون فقط او را مادی خوانده‌اند اما مادای نه به قبایل ماد بلکه ناحیه خاصی بوده... کلائوبر هم چون می‌گوید چون در میان اسامی دشمنان آشوری‌ها کلمه — یا – آمده پس کشتریتی زیس نبوده... دیاکونوف همان کشتریتی را رهبر می‌داند... (دیاکونوف، به نقل از ضیا پور، همان، ۳۶۴) – چندان شورای و توافق اهمیت داشته و رهبری فراطبقه و فره‌ایزدی نبوده که مورخان در تشخیص رهبر آن عاجز مانده‌اند آیا این سردرگمی درمورد رهبری مطلق کوروش هم پیش میاید؟ نه چون رهبر نه براساس توافق بلکه فره‌ایزدی و ماورا بشر است

۵۳- اسلام ار آغاز طرحی بود برای غارت گنج‌های قیصر و کسری برای اطلاعات بیشتر رجوع شود به طرحی از نظریه دولت در فصل هفتم.

۵۴- وعده‌های کوروش وعده‌های ثروت‌های اکباتان به پارسیان و اشراف آنان بود. ی در استوانه خود در بابل نیز می‌نویسد گوتی‌ها و منده و... را وادار به اوردن خراج و بوسیدن پاهایم کردم. داریوش نیز از تابعیت چندین ملت در زیر «نیزه‌های پارسی» و بردن نیزه‌های پارسی تا دور دست می‌گوید.

۵۵- منظور از تقدیر نظریه هگل طبق تفسیر ژان هیپولیت است. که ابراهیم بریده از هر جا و سایر ملل با قبیله خود چون تافته‌ای جدا بافته در حال مسافرت بود. که‌این روش بنیانگذار دین یهود در جدایی از سایرین تقدیر ملت یهود شد. اساس امپراطوری ایرانی نیز با کوروش بر کسب غنایم و لشکرکشی نهاده شد و این تقدیر ایرانیان از کوروش و داریوش خشایار تا خسرو و یزدگرد و تا جمهوری اسلامی –راه قدس از کربلاست – شد. اساس دولت مادی براساس مشروعیت زمینی/قراردادی و عدالت خواهی شکل‌گرفت بدون هیچ مشروعیت متافیزیکی. که‌این تقدیر کُردها از دیااکو و گئوماتا تا مزدك و خرمدنیان تا احزاب معاصر و حکومت کُردستان کنونی و انقلاب روژآوا شد که هیچ رهبری تاکنون اشاره به حق‌الهی شاهان و تجاوز و... نکرده‌است

۵۶- داریوش در کتیبه‌ی بیستون می‌نویسد:داریوش شاه می‌گوید اینها مردمانی هستند که پیرو من اند به خواست اهورامزدا. من شاه آن‌ها شدم، پارسی، عیلامی، بابلی، آشور، عرب. مصری، لیدیایی، یونانی. مادی، ارمنی، کاپادوکیه‌ای، پارتی، زرنگی، اریانی، خوارزمی، باختری –بلخی – ، سغدی، قندهاری، سکایی، ارخوزی و... . داریوش شاه می‌گوید این مردمان که از من پیروی می‌کنند به خواست اهورامزدا بندگان من بوده اد آن‌ها به من خراج می‌دادند وآن‌چهاز طرف من به آن‌ها گفته می‌شد خواه شب خواه روز، آن‌ها آن را می‌کردند (کتیبه‌ی بیستون، به نقل از اموزگار،، ۲۱۸). کوروش نیز در استوانه می‌گوید: ... سرزمین گوتی

Do Not Distribution

(کُردستان ایران) پیش پای او سر خم کنند، تمام گروههای منده (اومان ماندا مادها) و... همه مردم بابل، سومر و اکد تو... در برابر او (کوروش)سر فرود آوردند، پای او را بوسیدند (استوانه به نقل از آموزگار، ۲۱۱).

۵۷- این ساختار چوپان/گله‌ای(ارباب /رعیتی)و ادعای حاکمیت قوم پارس بر سایر قومیتها. حتی در قرن بیستم با دو نظام شاهنشاهی و جمهوری اسلام تداوم دارد. حاکم امروزی جمهوری اسلامی نماینده امام زمان – یا خدا – بر روی زمین است و تمامی‌کردارها و قوانین ایران باید از وی مشروعیت بگیرند. ی مانند پدر مهربانی از طرف لطف خدا برای هدایت ایرانیان/اسلامی فرستاده شده و همه باید مطیع مقام معظم وی باشند. مخالفان وی دشمن عوامل امپریالیسم – قبلا دشمنان دیو و اهریمن بودند و مخالفان عوامل اهریمن و شیطان بودند اما امروز دشمن ملموس تر و کشورهای خارجی است و مخالفان عوامل خارجی هستند – گمراه شده‌هستند. تنها محدودیت ادعاهای تسلط بر سایر ملتها، فقط قدرت دیگران و محدودیت قدرت ایرانی‌ها است. اوایل انقلاب ادعای عراق و عربستان، فلسطین و... «راه قدس از کربلاست» کردند اما به دلیل عدم توان، فعلا به تسلط به کُردها، ترک‌ها و... در مرز ایران کفایت کرده‌اند. بنابراین، ساختار عقل‌سیاسی ایرانی بدون هیچ گسستی هم‌چنان بازتولید می‌شود. فره‌ایزدی به ولایت فقیه، ضحاك مغز خور به کُرد سر بر و...

۵۸- رجوع شود به فصل ششم.

۵۹- رجوع شود به مطالب قبلی.

۶۰- نیکلائوس دمشقی و پلیانوس و کتزیاس گویند کوروش پاسارگاد را در همان جایی ساخت که گواه پیروزیش بر شاهنشاه ماد بود(به نقل از شهبازی، همان، ۱۲۶)

۶۱- اکثر نویسندگان ایرانی (زرین کوف، ۱۳۶۸، ۸۶ – ۸۷)، (شهبازی، ۱۳۵۰،)

۶۲- نگاه کنید به کتیبه‌های ایران باستان. محمد تقی راشد محصل، دفتر پزوه هشای فرهنگی ۱۳۸۰، ص ۳ – ۳۲. در باره اطلاعات بیشتر در مورد نفوذ آشور بر هخامنشیان: J. Hartmatta Acta Iranica I. 1974. 29ff.. شاید‌گفته شود که سیاست خارجی هخامنشیان مبتنی بر مدارا و تساهل بوده‌است. در جواب باید‌گفت اولا آشوری‌ها نیز تساهل داشته‌اندو هیچ سندی از تحمیل دین و خدای آشوری بر دیگر ملل زیر سله آنان نداریم (رضی...) دوما پارس‌ها نسبت به ملل مغلوب خود مانند ماد و بابل و... ملتی عقب مانده و بی فرهنگ بودند هنوز در چهارچوب زندگی عشیرتی می زیستند چیزی برای تحمیل نداشتند.

۶۳- باید توجه داشت که ارادت و استناد به مردوك، فراتر از زیرکی سیاسی است. خدایان در آن زمان جنبه ایدئولوژیکی و ناموس سیاسی داشتند و هیچ شاهی به خدایی، بیگانه و متضاد با آیین و خدای خویش ارادت نمی ورزید. فرمانروایان ایرانی به خدایان مصر (و بابل) احترام می‌گذاشتند. برعکس وقتی یونان را تصرف کردند همه خدایان آن را آتش زدند. هیچ سندی در دست نیست که‌ایرانیان نام زئوس، هرا یا آپولون را به کار برده باشند. (شاندور، قاضی، ۱۳۸۴، ۲۱۰) هم‌چنین داریوش که به خدایان دیگر ملل – بابل و مصر – احترام می‌گذاشت – به قول – هینتس – سرسختانه‌بامیترا مبارزه کرد و همه معابد میترای را ویران کرد (هینتس، ۱۳۸۶، ۳۷۱). ما منکر جنبه سیاسی بودن تسامح هخامنشیان نیستیم اما کل مسائله را نمی‌توان به آن تقلیل داد اگر صرفاً مسئله تسامح سیاسی بود باید برای همه یکسان بود اما چرا در مورد یونان و ماد (میترا) آن همه سخت گیری وجود داشت چون عقل‌سیاسی و خدایان مصر و بابل و آشور با عقل‌سیاسی ایرانی و مشروعیت متافیزیکی آن‌ها، نه تنها تضادی نداشت بلکه مشروعیت هم می‌داد. اما میترای قراردادی – بعد به آن خواهیم پرداخت – و عقل‌سیاسی ضد شاه پرستی اتنی، اساس عقل‌سیاسی ایرانی را زیر سئوال می‌برد

۶۴- فرای نیز به تأثیر پذیری هخامنشیان از عیلام تاکید دارد: هخامنشیان ازدواج برادر و خواهر را از عیلامیان گرفتند و نفوذ عیلامیان بر ایرانیان بسیار بود (فرای، رجب نیا، ۱۳۴۴، ۹۹)

Do Not Distribution

۶۵- متاسفانه آن بخش از کتاب هرودت که به میترا پرست بودن مادی‌ها پرداخته توسط مترجم خائن ایرانی آن حذف شده‌است همان‌طور که اخرین وصیت نامه کمبوجیه دال بر تنفر از مادها را نیز حذف کرده‌است. می‌گویم خائن چون در انتقال مفاهیم هرودتی صداقت نداشته و دستبرد زده است

۶۶- رجوع شود به ادامه مطلب...

۶۷- بغاز کوی یا کماژن در ناحیه شرق ترکیه، که امروز نیز کرد نشین است. فون لوشان که نظریه بی‌اساس آلمانی بودن کُردها را ارائه داد در ناحیه کماژن یا بغازکوی به تحقیق میدانی و مشاهده مستقیم پرداخته بود. این ناحیه همان جایی است که توسط استرابون نیز کردوئن خوانده شده‌است.

۶۸- مارتسان - درارمنی - شاهك نشینی که شاه آن توسط تیگران شاه ارمنسان اسیر و به محل مار کوچانده شد خورنی هرگاه از مار صحبت کند منظورش مادها است... در منطقه مورد هجوم تیگران مارها درترکیب دول ماد زندگی می‌کردند... از دید مردمان پیرامون مارها مادی به حساب می امدند... منابع ارمنی نیز مار - هوریان را از مار - ماد تمییز نیم دادند. خورنی: آژی‌دهاك پادشاهمار اکنون موراتسان نامیده می‌شود شاه آنان ماراتساتس - تر به معنی پادشاه مارها نام داشت این مارها — هوری - ازنواحیارومیه... نه خود ماد به سرزمین ارمنستان کوچ کرده‌اند. مار و ماد و شاه مارهای و مهر و میترا و ماد یکی هستند مینورسکی از خورنی کوچ به ارمنستان... دلیل حضور کُردها در ارمنستان را بازمانده مارها... سپس مارها را به سه شهر کوچك خرام — خرم خرمدینان قادری - جوخو و خوشاکنیك... اژداناکان تا دژ نخجوان کوچاندند.... خورنی در جای دیگر درباره ویشاپوزونك ها یعنی فرزندان اژدها از واژه ویشاپ به معنی مار و اژدها صحبت می‌کند که اخلاف اژدهاك یعنی همان ماره بودند که آزادانه در ماسیس، میزیستند این مارها بعداً نقش مهمی در تاریخ ارمنستان ایفا کردند ۱۵۲- یعنی خورنی کُردهای ارمنستان را فرزندان واعقاب مارها و نسل ازدهاك مادی می‌داند که توسط تیگران کوچانده شدند که از ارارات تا نخجوان پراکنده شدند از جمله خرام که همان خرم ماوای خرمدینان است

۶۹- ا. فورر، هوری و میتانی را یکی می دانست اما ا ف. ایدلز، مخالف یکی بودن بود «ا. میر» باز، آن دو را یکی می دانست.. هروزنی هوری را بهش نیمه مستقل میتانی دانسته

۷۰- *تفاوت* زرتشت با میترا اصول از پیش تعریف شده با قرارداد و توافق... یکی مبتنی بر اراده و رضایت افراد دیگری مبتنی بر تکالیف افراد است

۷۱- لنتس نیز در نقد نظریه تیمه می‌گوید امکان وجود قرارداد اجتماعی در خاور باستان غیر ممکن بوده‌است که حتی در یونان و روم نیز نبوده‌است. بله اگر خاور دور را با ایران و بین‌النهرین و مصر بشناسیم امکان قرارداد اجتماعی سخت است. چون امثال لنتس ها کُردها را شاخه‌ای از ایران به حساب اورده‌اندوهرآن‌چهاز ایران فهم کرده‌اند به کُردها هم قالب کرده‌اند ایرادی نیست که متحیر از تحلیل تیمه و میه در پیمانی دانستن. میترا باشند. در حالی که اصل میترا قرارداد اجتماعی است و اگر لنتس و اشمیت گذری کوتاه نیز به کتاب هرودت می انداختند که نظریه انتخاب عمومی دیااکو را بیان کرده‌است و نظریه دیاکونوف در مورد شاهان انتخابی گوتی‌ها. مصداق عینی میترا/قرارداد را نیز می یافتند. هم‌چنین لنتس ترجمه میترا به پیمان را در مورد موارد دو همشهری و زن و شوهر می‌پذیرد اما رد مورد رابطه پدر و پسر و استاد وشاگرد را دور از ذهن می‌داند. در جواب باید گفت اتفاقاً در همین موارد، پیمان بیشتر مورد نیاز است. چون هیچ حق مثل حق فرزندان در خانواده‌های پدرسالار، زیر پا گذاشته نمی‌شود. این مفهوم چنان پیشرفته است که حتی ذهن محققان مدرن در تمدن دموکرات منش غرب نیز از هضم آن عاجز بوده‌اند. چنان جامعه پیشرفته‌ای در آن زمان بوده که تمامی روابط آن بر اساس توافق و رضایت شکل‌گرفته که حتی جوامع امروزی هم به سطح آن نرسیده اند. اشمیت نیز که ترجمه قرارداد میه را می‌پذیرد اما در فرهنگ ایرانی هندی مانند نخود سیاه به دنبال آن می‌گردد عاجز از یافتن مصداق عینی این مفهوم، به درستی می‌گوید جوامع هندی/ایرانی عقب نشینی کرده‌اند. احتمالاً مصداق عینی آن بوده و ما از آن بی خبریم. بله بوده در مادها، گوتی‌ها وماننایی‌ها، که با

Do Not Distribution

تسلطه سیاسی ایران، عقب نشینی شد و روابط ارباب رعیتی و سلسله‌مراتبی با اجبار جایگزین روابط توافقی شد.. لنتس و اشمیت که نهایتا در فرهنگ ایرانی و هندی عاجز از یافتن مصداق عینی قرارداد اجتماعی هستند، از معنی پیمان دست کشیده و آن را اطاعت و فرمانبرداری فرودست و رعیت نسبت به ارباب معنی می‌کنند حق هم دارند چون فرهنگ کاستی/طبقاتی ایران و هند جایی برای قرارداد و رضایت ندارد همش براساس اجبار و سلسله‌مراتب شکل گرفته است

۷۲- قرارداد اجتماعی برای شکل‌گیری دولت مصداق آن ماد و گوتی

۷۳- رجوع شود به مباحث مربوط به مزدکیان و خرمدینان...

۷۴- لنتس براساس قطعه اخر که همان‌طور که گفتیم افزوده زرتشتی است و ربطی به میترا ندارد، و چون اساس روابط میان دین و پیروان را اطاعت بی قید و شرط از اوامر دینی می‌داند، میترا را به تقوا و فرمانبرداری فرودست و پیرو به صاحب دین و فرمانروا تعبیر می‌کند. غافل از آن‌که اگر اطاعت وتقوا بود به قول تیمه باید از ترجمه پیمان از میترا دست شست. گرشویچ این قطعه را مربطو به پیمان میان دین و پیروان می‌داند. حتی تیمه نیز گول این افزوده متأخر زرتشتی را خورده است و اهمیت آن راناشی از عقوبت تخطی از دین می‌داند که گناه آن ده‌هزار بار بیشتر است. تیمه با این تحلیل اخری، زیر آب ترجمه خود ا زمیترا به قرارداد اجتماعی مصنوعی را زده است. اصل و اساس میترا پیمان مصنوعی براساس رضایت و توافق افراد است و هیچ حق و تقدیس و اصول از پیش تعیین شده مانندالزامات دین وجود ندارد که تنها شرط رابطه توافق افراد است. اگر حوزه مقدسی به نام دین مزدیسنا بود که گناه آن ده‌هزار بار بیشتر بود، یعنی اصو ل و سلسله‌مراتبی هست که روابط بر اساس آن شکل بگیرد. اما اصل و اساس قرارداد میترا، زیر سئوال بردن آن اصول از پیش تعیین شده‌است. که روابط صرفاً براساس رضایت شکل بگیرد. این‌که خود تیمه می‌گوید میترا نه به خوب و بد، بلکه صرفاً به پیمان اهیمت می‌دهد و مهم نیست میان چه کسانی باشد، به خوبی این را نشان می‌دهد که میترا مقید به هیچ الزام از پیش تعیین شده‌ای مانند دین و پیروان دین، اهالی نیك در مقابل شر و.. نیست.

۷۵- برای اطلاع بیشتر رجوع شود به (ابراهیم پورداوود، کهن ترین کتاب آسمانی در زمان ایران باستان - اوستا - ، تهران، دنیای کتاب، ۸۳. ص۵۶) پورداود در این کتاب صراحتا تفسیرهای باطنی از مفاهیم طبقاتی زرتشت را نفی کرده و جامعه دینی زرتشت را جامعه‌ای طبقاتی می‌داند که در گات‌ها به آن اشاره شده‌است

۷۶- ژرژ دومزیل ساختار طبقاتی جوامع آریایی هند و ایرانی را متجلی در ساختار آگاهی دینی/اساطیری آنان نیز می‌داند. که چه در شکل دینی و چه اچتماعی جامعه به سه طبقه روحانی، نظامی و کشاورز تقسیم می‌شود. (....) شائول شاکد می‌نویسد که مفهوم طبقات اجتماعی از نظر دانش دینی نیز سلسله‌مراتب دارد. نجایت یافته مطیع اوامر ایزدی/دینی است و گناهگار کسی که از اوامر دینی سرپیچی کند. در دانش دینی زرتشتی مردم نیز مانند طبقات اجتماعی (روحانی، نظامی، کشاورز و در راس شاه) به سه دسته تقسییم می‌شوند. گاهانیك، هادگ، دادیگ... در دین مزدیسنایی مردم به سه طبقه تقسیم می‌شوند گاهان که بیشتر دانش مینوری و کردار مینوی است. داد که دانش گیتی و کردار گیتی است. هادگ مانثریك که در میان آن دو است. (شاکد، ثاقب فر، ۱۳۸۱، ۲۰ - ۲۵). غرض از اوردن این مطالب آن است که دین زرتشت به معنای واقعی کلمه دین و متشکل از یك سری مقدسات و محرمات است. که حفظ و اجرای این مقدسات بر هر رضایت و خواست افراد اولویت دارد. دوری و نزدیکی و رعایت بیشتر این اصول دینی باعث سلسله‌مراتبی بین افراد دینی می‌شود. که‌این سلسله‌مراتب براساس وفاداری بیشتر و کمتر به مقدسات دینی است. بنابراین، در دین زرتشت مبتنی بر سلسله‌مراتب و مقدسات از پیش تعیین شده جایی برای قراداد و رضایت افراد و برابری میان آن‌ها وجود ندارد. آن‌چه‌مهم است رعایت و اجرای اصول دینی است. رضایت و میل افراد و توافق آن‌ها هیچ تأثیری ندارد. حتی توافق کل جامعه نیز نمی‌تواند احکام دینی را از تقدیس و واجب بودن بیندازد مثلا نماز خواندن را. چون دین نه از طرف مردم بلکه از طرف عقل کل اهورامزدا یعنی خدای خردمند نازل شده و

Do Not Distribution

مطلقا باید اجرا شود رضایت مردم هیچ تاثری در آن ندارد. اتفاقاً زرتشت رضایت خاطر و میل و غرایز افراد را قربانی کلیات کردار و پندار نیك می‌کند. برای اطلاعات بیشتر رجوع شود به مباحث بعدی درمورد زرتشت

۷۷- کریستن‌سن جامعه ایران را جامعه‌ای طبقاتی مبتنی بر خون و مالکیت می‌داند(کریستن سن، ۱۳۷۸، ۲۲۸). هم‌چنین در مورد وجود فئودالیسم در ایران رجوع شود به (Bengeston,1937,115) (Galling,1937,16) (Altheim,1947,172). جامعه‌ی طبقاتی براساس اطاعت و وفاداری پآیین دستان به طبقات بالا تکوین می‌یابد. نه برابری و توافق. هم‌چنین رجوع شود به مباحث قبلی در مورد ساختار سیاسی/اجتماعی هخامنشی.

۷۸- درمورد تجلی عینی و مصداق اجتماعی/سیاسی. مفهوم قرارداد/پیمانی میترا درگُردها (ماد و گوتی)، رجوع شود به مباحث قبلی در مورد ساختار اجتماعی/سیاسی و دولت در میان مادها. برای مقایسه آن با پارس‌ها رجوع شود به همین مباحث در میان ایرانی‌ها.

۷۹- برای اطلاع از چگونگی خورشید شد میترا یعنی مسخ شدن میترا رجوع شود به ادامه مطالب...

۸۰- برای اطلاع از دشمنی زرتشت و دینش واین‌که اساس دین زرتشت براساس نفی و غیر سازی آیین میترای مادی تکوین یافته رجوع شود به ادامه مطلب...

۸۱- مهرابه دویچ التن بورگ نزدیك وین: شیری که سر گاو را میان پاهای خود قرار داده است... در همین معبد کارنونتوم شیرهایی ساخته‌اندکه از دهانشان اب فوران می‌کرده احتمالاً شیر سنگی مربتط با یك چشمه طبیعی هستند. در معبد رومانی در کنار قربانی کردن گاو کنار مار و عقرب... نقش شیر هم دیدیه می‌شود (ورمازرن، نادرزاده، ۱۳۴۵، ۹۵) برای اطلاع یافتن از مهرابه‌های مادی که مشغول کشتن گاو و حیوانات همراه میترا مار و عقرب و شیر هستند رجوع شود به (ورمازرن، نادرزاده، ۱۳۴۵)، (رضی، ۱۳۸۵).

۸۲- در ادامه مطالب ثابت خواهیم‌کرد که اساس دین زرتشت ایرانی براساس نفی دین میترای کردی شکل‌گرفته واهریمن قاتل گاو همان میترا است.

۸۳- رجوع شود به مبحث مربوط به آثار باستانی که گاو در نمادهای تاریخی ایران آشور و.. حیوانی مقدس و سمبل آنان بوده‌است.

۸۴- رجوع شود به فصل اساطیر ایرانی... تقدیس گاو در ان

۸۵- ورمازرن که پیش فرض ایرانی/خورشیدی بودن میترا را دارد. میترا را موجود آسمانی /زرتشتی می‌داند که گاو هم در این فرهنگ مقدس است. هدف میترا از کشتن گاو را قربانی کردن برای زایش دوباره آن و باز افرینی نظم‌کیهانی می‌داند. اما دچار پارادوکس شده‌است. او از یك طرف این عمل قربانی گاو را عملی الهی/کیهانی می‌داند که در چهارچوب فلسفه دینی زرتشت تعریف می‌شود از طرف دیگر حیوانات همراه میترا. مانند مار و عقرب حیواناتی اهریمنی که در اوستا نماد پلیدی هستند. رمازرن به جای دست کشیدن از پیش فرض غلط ذهنی خود و حل تضاد ان، به تحلیل ذهنی پناه می‌برد و حرفهای بی‌اساس زده که فقط از یك نویسنده تازه کار انتظار می رود که به قول رضی هم هیچ سندی برای آن ندارد. ی که عمل میترا را الهی/زرتشتی برای باززایش نظم‌کیهانی تعریف می‌کند وجود مار و عقرب را در عمل قربانی گاو، هجوم اهریمن برای خلل در کار میترا می‌داند (ورمازرن، همان، ۹۹). غافل از آن‌که اهریمن دین زرتشت همان میترا است. جیمز راسل نیز متوجه‌این پارادوکس شده‌است «اغلب این ایراد وارد می‌شود که در صحنه قربانی گاو جانوران زیانکار گاوناگون به گاو می‌تازند چیزی که انسان به ندرت انتظار دیدن آن را در لحظه پاك گردانی و نوسازی کیهانی دارد... جاودانگی پیاپی گیتی با کشتن گاو توسط اهریمن اغاز می‌شود تخمه پخش می‌شود» (راسل، دهباشی، همان، ۷۶۹ - ۷۷۱). اقعا چطور در عملی کیهانی/الهی حیوانات اهریمنی حضور دارند؟

۸۶- رجوع شود به فصل کلیات تاریخی....

۸۷- رجوع شود به ادامه ظهور زرتشت.

Do Not Distribution

۸۸- بنابراین، جشن نورو جشن کُردها است اما نه به معنای امروزی ان، بلکه اصل اسم آن جشن مهرگان بوده‌است که فلسفه اش یورش به فراورده‌های آسمانی و پیروزی ضحاك بر فریدون ها ست نه برعکس...

۸۹- هاشم رضی متوجه‌این پارادوکس شده‌است اما همان‌طور که خودش هم معترف است می‌نویسد «اگر میترا را خورشید بدانیم دچار تضاد می‌شویم چون هرگاه میترا - خورشید - بر گاو - زمستان - غلبه یافته وگاو را می‌کشد در مهرگان که اغاز زمستان است می‌باشد... ایا در مفاهیم این جشن با صور مشابه اغتشاش روی داده که نمی‌دانیم» (رضی، ۱۳۸۱، ۲۱۶). لی من می‌دانم میترا نه در زمستان و پاییز، بلکه در بهار بوده‌است کنایه از شیر و گشتن گاو که نماد زمستان است، کنایه از پایان زمستان و اغاز بهار است.

۹۰- به مانند فارابی که به اشتباه کتاب اثولوجیا را که متعلق به فلوطین نئوافلاطونی بود، از آن ارسطو دانسته، و به ظن خود در حل تضاد ارسطو و افلاطون همت به خرج می‌داد. تصویر افلاطونی برساخته ذهن خود از ارسطو را به ارسطو قالب کرده و سپس مدعی حل تضاد افلاطون و ارسطو شد. فوئرباخ می‌نویسد :هگل تعلیق تضاد اندیشه و بودن کانت را مدعی است اما این تعلیق فقط درون یك عنصر یعنی درون اندیشه انجام گرفته است. هگل اندیشه را با تصویر اندیشه‌ای بودن اشتی داده است نه با بودن واقعی. تضاد ایران و کرد نیز فقط درون عنصر ایرانی حل شده‌است تضادایرانیت با کردیت واقعی حل نشده‌است چون اصلاً کردیت واقعی در زاویه ذهن و عقل ایرانی حذف شده و وجود ندارد که سعی در حل تضاد آن داشته باشند. تضاد ایران با تصویر ایران از کرد حل شده‌است ایرانی‌ها از ارسطوی کرد از بودن واقعی کرد، تصویر خیالی مطابق با افلاطون ایرانی و اندیشه‌ایرانی خود ساخته، سپس مدعی حل تضاد آن هستند. کرد ایرانی نه کرد واقعی، بلکه محمولی صرف برای عقل ایرانی است. تصویری که‌ایرانیان از کرد ساخته‌اندچیزی جز یك سگ نگهبان که از مرزهای ایران دفاع کرده‌است، نیست. هستی کرد به سگ نگهبان مرزهای ایران محدود شده‌است. این شگرد عقل ایرانی از دوره باستان با زرتشت و هخامنشیان تا به اکنون، هم‌چنان ادامه دارد. این نه تنها در مورد برخورد هخامنشیان با مادها، بلکه زرتشت و زرتشتیان با میترا، صادق است.

۹۱- مانند جشن نوروز که نمادها و مراسم آن در اصل همان میترایی/کردی است اما محتوی و معنایی ایرانی به آن داده شده‌است. جشن نوروز که جشن پیروزی بر خورشید و آتش بوده‌است اکنون به جشن آتش مبدل شده‌است. جشنی که پیروزی ضحاك (آستیاگ) بر کاوه (گاو) و... بوده‌است اکنون جشن پیروزی کاوه بر ضحاك شده‌است. به جای ستایش ضحاك فریدون ستایش می‌شود. ... همچنین راز گستردگی عرفان در کُردستان شاید همین باشد نمادهای آن مانند رقص و سماع و... میترایی است اما معنایی ایرانی/زرتشتی (عرفانی/دینی) به آن داده شده‌است. ذکر دراویش همان رقص کُردی و اجرای مراسم بی خود شدن میترایی است اما معنای عرفانی و آسمانی به خود گرفته است. می‌بایست برای کردارهای اصیل کردی/میترایی. معنای اصلی آن‌ها را بآریافت همان‌طور که برای مبارزات عملی کُردها مبنایی تئوریك لازم است. تا تئوری و عمل دوباره با هم اشتی یابند.

۹۲- همان‌طور که میترایی زرتشتی شده نه میترا بلکه وهومنه با ظاهر میترا است کرد ایرانی شده‌هم نه کرد بلکه‌ایرانی با اسم کرد است. اساس فلسفه زرتشت در مقابله با میترا بوجود امد و میترا را نابود کرد بعد با زیرکی تمام با برساختن مفهومی تقلبی با محتویی زرتشتی از میترا مدعی اشتی زرتشت با میترا شدند همان‌طور هم اساس تمدن و عقل‌سیاسی ایرانی در مقابله با مادها/کُردها بوجود امد کُردها را نابود و از صحنه تاریخ حذف کردند طوری که هنوزم کمر راست نکرده‌اند بعد با برساختن مفهوم تقلبی از کرد به نام کُردهای ایرانی الاصل. مدعی برادری و اشتی کرد و فارس هستند.

Do Not Distribution

یادداشت‌های فصل چهارم:

۱- رجوع شود به فصل سوم بخش مادها و پارس‌ها

۲- رجوع شود به فصل کلیات تاریخی مطلب مربوط به مادی بودن گئوماتا

۳- در مورد این‌که چرا داریوش گئوماتا را مغ معرفی کرد رجوع شود به ادامه مطالب...

۴- برای اطلاع از نظریات مختلف در مورد گئوماتا رجوع شود به (داندامایف، **۱۳۸۶: ۱۵۹** به بعد)، (ویسهوفر، **۱۳۸۹: ۴۳** به بعد)، (دیاکونوف، **۱۳۸۸، ۳۹۲** به بعد)، (علی اف، **۱۳۸۸: ۴۲۴** به بعد).

۵- همین کشتن بردیا توسطه کمبوجیه و مغ با نوشاندن خون گاو نر. مادی بودن بردیا و تنفر دو جانبه کمبوجیه پارسی و مغ زرتشتی را از وی به خوبی نشان می‌دهد. فریدون نیز با خون گاو نر سعی در خفه کردن ضحاك داشت. کمبوجیه نیز به خوبی از مادی بودن بردیا و نقشه‌های وی خبر داشته که با خون گاو نر وی را خفه کرده‌است.

۶- اگر هم این گفته‌های اخیر قابل اثبات نباشد چیزی از ارزش آن نمی‌کاهد مهم آن است که گئوماتا و شورش وی، شورشی مادی بر علیه سلطه پارس‌ها بوده‌است کشف چگونگی آن کار محققان تاریخ است ما در اینجا بیشتر به تحلیل فلسفی/سیاسی قیام وی می پردازیم نه کشف جزئیات تاریخی آن.

۷- داندامایف، و مری بویس جنبه مادی بودن قیام گئوماتا را زیر سئوال برده و گئوماتا را همان بردیای واقعی پسر کوروش می‌دانند. استدلال داندامایف مبنی بر شباهت بسیار بردیا و گئوماتا در تاریخ هرودت است (داندامایف، **۱۳۸۶، ۱۵۹** به بعد). مری بویس نیز داریوش را دروغگو، و بردیا را واقعی و فرزند کوروش دانسته که داریوش نه گئوماتا، بلکه بردیا را به قتل رسانده است. (مری بویس،). ویسهوفر و جی مسینا داریوش را غاصب، اما دروغگو بودن بردیا را می پذیرند (ویسهوفر، **۱۳۸۹، ۵۳** به بعد...). ویسهوفر و جی مسینا (Messina1932,99) نیز به قیام گئوماتا جنبه مذهبی داده، اما داندامایف بیشتر سیاسی/اجتماعی به بررسی آن می‌پردازد. اما هر چهار اندیشمند در یك چیز مشترکند که قیام بردیا یا گئوماتا، جنبه مادی(مدی) نداشت و تغییر تحولاتی درون خود ساختار امپراطوری هخامنشی بود.

۸- مورخان باستان: هرودت قیام گئوماتا را —که سمردیس نام می‌برد – قیام مغان مادی و در جهت احیای امپراطوری ماد بر علیه سلطه پارسیان معرفی می کند(هرودت، مازندرانی، **۱۳۸۷، ۲۲۵** به بعد). افلاطون می‌نویسد که کمبوجیه حکومت را به مادی‌ها باخت (افلاطون(12,III,XII) و... پژوهشگران معاصر: ((نیبرگ، **۱۸۴۷،۱۵۷ – ۱۵۸**) (Dunker,1867,816-817) (Spiegel,1873,310) (oppert,1879,167) (Justi,...,50)، (Prasek,1906,261) استروه قیام گئوماتا را قیام اشراف مادی بر علیه سلطه پارسیان می‌داند (استروو**ه۱۹۴۱، ۳۷۴ – ۳۷۵**). (ای. اودی یف، **۱۹۵۳، ۵۴۲**). (Herzfeld,1938,107) . علی اف هم آن را قیام ماد و احیای امپراطوری ماد بر علیه سلطه اشراف پارسی می‌داند (علی اف، **۱۳۸۸، ۴۲۲** به بعد). ((نیبرگ، **۱۸۴۷، ۱۵۷ – ۱۵۸**) (Dunker,1867,816-817) (Spiegel,1873,310) (oppert,1879,167) (Justi,...,50) دیاکونوف نیز اشاره می کند که‌ایرانیان سعی داشتند توده‌های پارسی را متقاعد کنند که گئوماتا می خواسته قدرت را از ایران بگیرد، چون خودش مادی بوده، آن را به مادها بسپارد مفهوم این روایت زا خلال کتیبه‌های داریوش اول و نوشته‌های هرودت نیز استنباط می گردد. شایعاتی که پادشاه جدید جنبه حمایت از مادها را دارد، طبق نظر کتسیاس در ماد نسبت به او ایجاد محبوبیت کرده بود وی نیز درماد دنبال تکیه گاهی می گشت. گئوماتا کوشید به عامه آزادگان به طور عموم و مادی‌ها بخصوص تکیه کند... اما او نه دموکرات منش بود نه هواخواه احیای شاهنشاهی ماد (دیاکونوف، **۱۳۸۸، ۳۸۷**). داندامایف معتقد است که دیاکونوف در مورد پذیرش مادی بودن قیام گئوماتا مسامحه به خرج داده

Do Not Distribution

است(داندامایف...). محمد جواد مشکور نیز قیام گئوماتا را قیاممادی‌ها برای بازپس گرفتن حکومت خود می‌داند (مشکور، ۱۳...، ۱۶).

۹- رجوع شود به ویسهوفر، ۱۳۸۹: ۸۸

۱۰- در مورد سلطه پارس بر ماد نه سلطه مشترك رجوع شود به فصل سوم بخش مادها و پارس‌ها

۱۱- شهبازی نقوش تخت جمشید و نقش رستم که شاه را نمایندگان سی ملت بر تخت می نشانند و بر دست بلند کرده‌اند نمودار بارزی از تصدیق فرمانروایی و سهم اقوام زیر دست د رامور شاهنشاهی می‌داند (شهبازی، ۱۳۵۰: ۹۸).

۱۲- علی اف و ویسهوفر اگر چه هردو به درستی به جنبه انقلابی و کمونیستی قیام گئوماتا اشاره کرده‌اند اما از نظر مذهبی قادر به تحلیل آن نبودند و گئوماتا را زرتشتی و مغ می‌دانند که در ادامه نادرست بودن این فرضیات را نشان خواهیم داد.

۱۳- بازتابی از این روایت که یکی از فرزندان کوروش از مادری مادی و دختر آستیاگ است در اساطیر نیز بازتاب یافته است. فریدون در پنجاهمین سال سلطنت خود یکی از دختران ضحاك را به همسری برگزید از این زن دو پسر بنام سلم و تور و از همسر دیگرش ایراندخت که پارسی نژاد بود ایرج را آورد (رضایی، ۱۳۸۴:۳۸). تور همان مادها هستند.

۱۴- برای اطلاع بیشتر در مورد دشمنی مغان با مادها رجوع شود به مطالب قبلی در بخش مربوط به زرتشت :وندیداد. در مورد توتم مادها و ایرانی‌ها رجوع شود به بخش آثار باستانی

۱۵- رجوع شود به فصل سوم مطالب در مورد اساطیر بخش مربوط به جمشید....

۱۶- رجوع شود به فصل ۳ در مورد شرقی شدن اساطیر

Do Not Distribution

یادداشت‌های فصل پنجم:

۱- برای اطلاع بیشتر در مورد وندیداد رجوع شود به فصل پنجم. مربوط به دین ایرانی:وندیداد. که بیان شد اساس وندیداد (قانون ضد دیو) در مبارزه با مادی‌ها/کُردها، و تمامی دیوان ملعون شده در این کتاب ایزدان و خاندآن‌های مادی/کردی هستند. که در ادامه دیو خواندن کُردها. مزدك را نیز ناپاك و نجس و... معرفی کرده‌است.

۲- برای اطلاع از کرد بودن مزدك و مزدکیان رجوع شود به فصل اول - کلیات تاریخی مربوط به مزدك.

Do Not Distribution

یادداشت‌های فصل ششم:

۱- یکی از دلایل رواج گسترده عرفان و تصوف در کُردستان، همین ریشه داشتن آن در میترا است. البته‌این ریشه صرفاً عملی است نه نظری. به‌این معنی که عمل عرفان یعنی همان سماع و از خود بی خود شدن ریشه در رقص و موسیقی غارهای میترا دارد اما معنا و ظاهر دینی آن همان فرهنگ عرفانی ایرانی، که میترا را خورشید و عرفانی کردند، است. سماع عرفان ریشه در رقص میترا دارد و بازتولید همان رقص(هل پرکه) کردی است که رنگ و لعاب دینی به خود گرفته است اما در نظر فرهنگی ایرانی/زرتشتی است. با زدودن شاخ و برگ و ظاهر عرفانی/دینی آن، سماع دراویش همان رقص و ترنم میترائیان است که بازمانده است. اگر نگاهی در تکایای کُردستان مخصوصاً طریقت قادریه، که من(قادری)خود از آن طایفه هستم و از نزدیك با آن آشنایی دارم، بندازیم متوجه می‌شویم عرفان کُردها صرفاً عملی است و تهی از هرگونه محتوای عرفا و آیین دینی است. این پارادوکس میترای اصیل و میترای ایرانی شده حتی در اشعار شعرای ایرانی مانند حافظ نیز باقی مانده است که خراباتی که در عرفان جای ذکر و تزکیه نفس تعریف شده در اشعار حافظ، به مکان می و مستی و ساقی تعریف می‌شود که نشان از باقی ماندن هسته میترا در عرفان ایرانی است. حتی تا دوران حافظ و سعدی هم آثار میترای متقدم مادی در خرابات باقی مانده است چندان که در آثار سعدی و حافظ و حتی رشیدالدین فضل الله اشاراتی به ورسپی خانه و خمر و می در خرابات شده‌است. (رجوع شود به هاشم رضی، ۱۳۸۰: ۲۰۵ - ۲۰۶). خرابه‌های یا خرابات (خرآباد) باقی مانده ی ویرانه‌های معابد میترایی است که توسط عرفای ایرانی به خانگای عرفان مبدل شد در اشعار مولانا اشاراتی به مقاومت صاحبان میترایی خرابات در مقابل عرفانی کردن آن رفته است:

خربطی از گوشهٔ خرخانه‌ای / سر برون آورد چون طعانه‌ای
کاین سخن پست است، یعنی مثنوی / قصهٔ پیغمبر است و پیروی
نیست دیگر بحث و اسرار بلند / که دوانند اولیا زان سو، سمند
از مقامات تبتل تا فنا / پایه پایه تا ملاقات خدا
شرح و حد هر مقام و منزلی / که به پر - رو پرد صاحب دلی
چون کتاب الله بیامد هم بر آن / این چنین طعنه زدند آن کافران
تو ز قران ای پسر ظاهر مبین / دیو آدم را نبیند جز که طین
ظاهر قرآن چو شخص آدمی است / که نقوشش زنده و جانش خفی است...

خربط به معنی نگهبان مهر است در این ادبیات مولانا می‌گوید نگهبان معبد مهر از گوشه ی خرابه سر برون کرد و به طور طعنه آمیز گفت باز در مثنوی از پیغمبر و پیروی او سخن می‌گویی و از اسرار بلند و خرابات را در لفافه‌ی حدیث و قرآن پیچیده‌ای. (نقل از رضی، ۱۳۸۰: ۲۰۷). در این اشعار مقاومت مهریان در برابر عرفانی کردن خرابات به خوبی بیان شده‌است و نگهبان معبد مهری، فغان دارد که چرا در این خرابات از پیغمبر و پیروی او و حدیث و عرفان می‌سرایی. مولانا هم با مقایسه مثنوی با قرآن و نگهبان معبد میترا با کافران. مدعی است که آن‌ها صرفاً به ظواهر ام رتوجه دارند واز تاویل بواطن عاجزند (همان). در واقع امثال مولانا و اصحاب عرفان ایرانی به معابد میترایی که صرفاً به رقص و ترنم و موسیقی ظاهری می پردازند معنایی عرفانی و باطنی دادند و با حفظ ظاهر رقص میترایی که آن را سماع نامیدند معنای عرفانی و باطنی به آن داده و از دورن میترا و مراسم آن را از معنای اصلی تهی، و معنایی ایرانی/عرفانی به آن دادند. این همان میترایی ایرانی/عرفانی شده‌است که در کُردستان رواج دارد. ما کُردها میترا را با فیلتر ایرانیت و از زاویه ذهنیت ایرانی داریم و باید به جای آن میترای متقدم اصلی را با زاویه ذهنیت خود بشناسیم. نمونه‌های دیگر در اشعار نظامی‌کرد وجود دارد:

دوش رفتم به خرابات. مرا راه نبود / می‌زدم ناله و فریاد، کس از من نشنود...

Do Not Distribution

پاسی از شب بگذشت، بیشترك یا کمتر / رندی از غرفه برون کرد سر و رخ بنمود...
این نه مسجد است که به هر لحظه درش بگشایند / که تو دیر آیی و اندر صف پیش استی زود
این خرابات مغان است، درو رندان اند / شاهد و شمع و شراب و شکر و نای و سرود
هرچه در جمله ی آفاق درین جا حاضر / مومن و برهمن و گبرو نصارا و یهود...
(تاکید از من است)

اشاره شده که خرابات مسجد نیست و در آن نای و شراب و سرود است و تقسیم بندی مذهبی و خوب و بد یا اهورایی و اهریمنی در آن جای ندارد همه مردم با هر دینی می‌توانند در آن حضور یابند.

Do Not Distribution

منابع:

۱- ابالاس، ادگار، جنبش کردها، ترجمه اسماعیل فتاح قاضی، تهران، نگاه:۱۳۷۷.

۲- ابن اثیر، عزالدین، تاریخ کامل، ترجمه سید حسین روحانی، تهران: اساطیر، ۱۳۷۰.

۳- ابن اثیر، کامل، اخبار ایران، ترجمه محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران: علم. ۱۳۸۵.

۴- ابن ندیم، الفهرست، ترجمه محمد رضا تجدد، تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۸.

۵- احمدی، حمید، قوم و قومیت گرایی در ایران از افسانه تا واقعیت، تهران، نشر نی، ۱۳۸۷.

۶- ادموندز. سی. جی. کُردها، ترك‌ها، عربها، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران، روزبهان، ۱۳۶۳.

۷- ارانسکی، یوسیف، میخائیلوویچ، مقدمه فقه اللغه ایرانی، ترجمه کریم کشاورز، تهران، پیام: ۱۳۸۲.

۸- استوارت آونز، جیمز آلن، تاریخ هرودت، ترجمه وحید مازندرانی، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۸۴.

۹- الیما، بئوار، آخرین مستعمره، بحران کردستان ترکیه از آغاز تاکنون، تهران، پژوهنده:۱۳۷۹.

۱۰- اشپولر، برتولد، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه جواد فلاطوری، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۷۷.

۱۱- اشمیت، هانس پیتر، (۱۳۸۵)، مسئله اصلی مطالعات میترای هند و ایرانی، ترجمه مرتضی ثاقب فر، در کلوسکا و دیگران، دین مهر در جهان باستان، تهران: توس.

۱۲- اصفهانی، حمزه بن حسن، تاریخ پیامبران و شاهان(سنی ملوك الارض و الانبیاء)، ترجمه دکتر جعفر شعار، تهران، چ۲، امیر کبیر:۱۳۶۷.

۱۳- آموزگار، ژاله، اسطوره زندگی زرتشت، تهران: چشمه، چ ۴، ۱۳۸۰.

۱۴- احتشام، مرتضی، ایران درزمان هخامنشیان، انتشارات حبیبی ، تهران ،۱۳۵۵

۱۵- اوجالان، عبدالله، از دولت کاهنی سومر به سوی تمدن دموکراتیك، ترجمه مرکز ترجمه اتحادیه‌ی روشنگری دموکراتیك، ناشر: اتحادیه‌ی روشنگری دموکراتیك:۱۳۸۱و

۱۶- اومستد، ا. ت، تاریخ شاهنشاهی هخامنشی، ترجمه دکتر محمد مقدم، تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۴.

۱۷- ایرانادوست، منوچهر، شاه اسماعیل اول، تهران: شرکت شهامی انتشار، ۱۳۷۵.

۱۸- اینا سیرانتیسیف، کانستانتین، تحقیقاتی در باره ساسانیان، ترجمه کاظم کاظم زاده، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۸۴.

۱۹- اذکائی، پرویز، ساگارتی قبیله هفتم ماد، مجله باستانشناسی و تاریخ، شماره۲، ۱۳۶۸.

۲۰- آبراهامیان، یرواند، ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل محمدی، تهران، نی،۱۳۸۰.

۲۱- آبراهامیان، یرواند،استبداد شرقی، مقالاتی در جامعه شناسی ایران، ترجمه سهیلا ترابی، تهران، شیرازه: ۱۳۷۶.

۲۲- آدورنو و هورکهایمر، دیالکتیك روشنگری، ترجمه. مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران، گام نو، ۱۳۸۴.

۲۳- آزاد، ابوالکلام، ذوالقرنین یاکوروش کبیر، ترجمه باستانی پاریزی، ابن سینا ،تهران ۱۳۴۴

Do Not Distribution

۲۴- بارت، رولان، اسطوره امروز، ترجمه شیرین دخت دقیقیان، تهران نشر مرکز، ۱۳۷۵.
۲۵- باسورث، ادموند، تاریخ غزنویان، ترجمه حسین انوشه، تهران، امیرکبیر:۱۳۵۶.
۲۶- برزان، بافه، صیفی‌کاران، فرزاد، افسانه‌ی شاماران (شاه مارها)، هلند، ۲۰۱۶
۲۷- بدیعی، ربیع، جغرافیای مفصل ایران، تهران ، اقبال:۱۳۶۲.
۲۸- باقری، هدایت، ابن مقفع، اندیشه‌های روزبه فیروز آبادی، شیراز، کیان نشر، ۱۳۷۸.
۲۹- بدلیسی، شرف خان، شرف نامه، تاریخ مفصل کردستان، تهران، علمی:۱۳۴۴.
۳۰- برن، لوسیلا، اسطوره‌های یونانی، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵.
۳۱- بریان، پیر، شاهنشاهی هخامنشی، ترجمه ناهید فروغان، ج. اول، تهران: فرزان روز نشر قطره ۱۳۸۰.
۳۲- بلاذری، یحیی، فتوح البلدان بخش مربوط به ایران، ترجمه دکتر اذرتاش اذرنوش به تحصیح استاد علامه محمد فرزان.چاپ دوم تهران سروش ۱۳۶۴.
۳۳- بوتبی، ریچارد، فروید به مثابه فیلسوف، ترجمه سهیل سمی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۴.
۳۴- بویس، مری، آیین زرتشت کهن روزگار و قدرت ماندگارش، ترجمه ابولحسن تهامی، تهران: نگاه، ۱۳۸۶.
۳۵- بویس، مری، تاریخ کیش زرتشت، ج ۲. هخامنشیان، ترجمه همایون صنعتی زاده، چ۱، تهران: توس، ۱۳۷۵.
۳۶- بویس، مری، زرتشتیان باورها و آداب دینی آن ها، ترجمه عسکر بهرامی، تهران ققنوس، ۱۳۸۱.
۳۷- بهار، مهرداد، از اسطوره تا تاریخ، گرداورنده و ویراستار ابوالقاسم اسماعیل پور .چ۴..۸۴. تهران، نشر چشمه: ۱۳۷۷.
۳۸- بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، پاره نخست و دویم، تهران: اگاه. چ ۲، ۱۳۷۶.
۳۹- بهتویی، حیدر، کرد و پراکندگی او د رگستره ایران زمین، تهران خجسته : ۱۳۷۷.
۴۰- بیرونی، ابوریحان، آثارالباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران، ابن سینا: ۱۳۵۲.
۴۱- پطروشفسکی، ایلیاپاولویچ، اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز، تهران: پیام، ۱۳۶۳.
۴۲- پورپیرار، ناصر، دوازده قرن سکوت کتاب اول بخش دوم اشکانیان، نشر کارنگ ۱۳۸۱.
۴۳- پورداوود، ابراهیم، (۱۳۸۸)،زرتشت و دین او،زندگی و اندیشه زرتشت، سیری در زندگی وآموزه‌های زرتشت، چ۳، به اهتمام علی دهباشی، تهران: افکار.
۴۴- پورنامداریان، تقی، شرح و تاویل داستآن‌های رمزی سهروردی، عقل سرخ، تهران: سخن، ۱۳۹۰.
۴۵- پیرنیا، حسن، تاریخ ایران باستان، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۲.
۴۶- پیرنیا، حسن، عصر اساطیری ایران. خطوط برجسته داستان های قدیم ایران، به اهتمام سیروس ایزدی. تهران: هیرمند. چ۲، ۱۳۸۳.
۴۷- پیلیه، موریس، کاخ داریوش بزرگ درشوش، ترجمه خان ملك یزدی ، تهران ۱۳۳۹
۴۸- تابانی، حبیب اله، وحدت قومی‌کرد و ماد، تهران: گسترده، ۱۳۸۰.
۴۹- ترنر، برایان،ماکس وبر و اسلام، ترجمه سعید وصالی، تهران، نشر مرکز: ۱۳۷۹.
۵۰- تفضلی، احمد،تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، تهران، سخن. ۱۳۷۶

Do Not Distribution

۵۱- ثاقب فر، مرتضی، شاهنامه فردوسی و فلسفه تاریخ ایران، تهران: قطره – معین، ۱۳۷۷.

۵۲- الجابری، محمد عابد، تکوین عقل عربی، ترجمه سید محمد ال مهدی، تهران، نشر نسل آفتاب، ۱۳۸۹.

۵۳- جریر طبری، محمد، تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوك، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر، ۱۳۷۵.

۵۴- جعفریان، رسول، از طلوع طاهریان تا غروب خوارزمشاهیان، ، ج۲، تهران: موسسه فرهنگ دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۷.

۵۵- جلائی پور، حمید رضا، کُردستان و علل تداوم بحران آن پس از انقلاب اسلامی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی وزارت خارجه، ۱۳۷۲

۵۶- خەلیل، محمود، میژوی کورد له شارستانی ئیسلامیدا. وه رگیرانی رەزا عه لی، چ۲، سلیمانی، چاپخانه ی په یوه ند: ۲۰۱۱.

۵۷- خنجی، علی، رساله ای در بررسی تاریخ ماد، طهوری ،تهران ،۱۳۵۸

۵۸- د. مستتر، جیم، تفسیر اوستا، ترجمه دکتر موسی جوان، چ ۱، تهران: دنیای کتاب ۱۳۸۲.

۵۹- داندامایف، محمد، تاریخ ایران در دوران نخستین پادشاهی هخامنشیان، ترجمه روحی ارباب، تهران: عملی فرهنگی، ۱۳۷۳.

۶۰- دبیر سیاقی، سید محمد، برگردان روایت گونه شاهنامه فردوسی، تهران: قطره، ۱۳۸۰.

۶۱- دربواز، کارل، تاریخ سیاسی پارت (اشکانیان)، ترجمه علی اصغر حکمت، ابن سینا ، تهران ،۱۳۴۲.

۶۲- دریفوس و رابینو، میشل فوکو فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیك، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۹.

۶۳- دهباشی، علی، زندگی و اندیشه زرتشت. سیری در زندگی و آموزه‌های زرتشت، تهران: افکار. چ سوم ۱۳۸۸.

۶۴- دیاکونوف، ا. م، تاریخ ماد، ترجمه کریم کشاورز، تهران: عملی فرهنگی، ۱۳۷۹.

۶۵-

۶۶- رازی، مسکویه، تجارب الامم، ترجمه علینقی منزوی، ج۵، تهران: توس ۱۳۷۶.

۶۷- راسل، آر.جیمز، (۱۳۸۸)، رازوری و دانش نهانی در آیین زرتشت، ترجمه شیوا کاویانی، زندگی و اندیشه زرتشت.سیری در زندگی و اموزه های زرتشت، به اهتمام علی دهبابشی، تهران: افکار.

۶۸- راولینسون، سرهنری، سفرنامه راولینسون. گذر از زهاب به خوزستان، ترجمه سکندر امان اللهی بهاروند. تهران انتشارات اگاه ۱۳۶۲.

۶۹- ربیکا، یان، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه عیسی شهابی، تهران: ۱۳۵۴.

۷۰- رجایی، فرهنگ، تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان، تهران، قومس: ۱۳۷۲.

۷۱- رجبی، پرویز، هزاره‌های گمشده. جلد اول. زرتشت، اهورامزدا و اوستا، تهران: توس ۱۳۸۰.

۷۲- رستم پور، سالومه، مهر پرستی در ایران، هند و روم: تهران، خورشید افرین، ۱۳. ۸۱

Do Not Distribution

۷۳- رضا، عنایت الله، اران از دوران باستان تا آغاز عهد مغول، تهران: مرکز اسناد و خدمات پژوهشی وزارت امور خارجه، ۱۳۸۲.

۷۴- رضا، عنایت الله، آذربایجان و اران، ، تهران: نشر هزار، ۱۳۹۰.

۷۵- رضایی، عبدالعظیم، تاریخ ده هزار ساله ایران، تهران، اقبال، چ۱۶: ۱۳۸۴.

۷۶- رضازاده لنگرودی، رضا، جنبش‌های اجتماعی در ایران پس از اسلام، تهران: نشر نو ۱۳۸۴.

۷۷- رضی، هاشم، اوستا کهن ترین گنجینه مکتوب ایران:کتاب مغان وندیداد، تهران: بهجت، چ ۱، ۱۳۸۵.

۷۸- رضی، هاشم، حکمت خسروانی. حکمت اشراق و عرفان از زرتشت تا سهره‌وردی، تهران: بهجت، ۱۳۸۰.

۷۹- رضی، هاشم، آیین مهر. تاریخ آیین رازامیز میترایی در شرق و غرب از اغاز تا امروز، تهران: بهجت،. چ ۱، ۱۳۸۱.

۸۰- رواسانی، شاپور، نهضت‌های اجتماعی عدالت خواهانه در ایران. گئومات - مزدك، تهران:، چاپخش، ۱۳۹۰.

۸۱- رهبانی، مرتضی، روحیه‌ایرانی روحیه شرقی، تهران چاپخش، ۱۳۸۶.

۸۲- رئس نیا، رحیم، تاریخ عمومی منطقه شروان، در عهد شروانشاهیان، تهران: مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی، ۱۳۸۰.

۸۳- رئیس نیا، رحیم، آذربایجان در سیر تاریخ ایران از اغاز تا اسلام، . بخش اول، تبریز انتشارات نیما: ۱۳۵۸.

۸۴- زرین کوب، عبدالحسین، تاریخ مردم ایران از پایان ساسانیان تا ال بویه، تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۴.

۸۵- زرین کوب، عبدالحسین، دو قرن سکوت، تهران: سخن، ۱۳۷۸.

۸۶- زرین کوب، عبدالحسین، روزگاران:تاریخ ایران از اغاز تا سقوط پهولی، تهران: نشر سخن، ۱۳۷۶.

۸۷- زکی، محمد امین، تحقیقی تاریخی در باره کرد و کُردستان، ترجمه حبیب الله تابانی، تهران انتشارات ایدین :۱۳۷۷.

۸۸- زمردی، حمیرا، نقد تطبیقی ادیان و اساطیر، در شاهنامه فردوسی. خمسه نظامی و منطق الطیر، تهران: زوار، ۱۳۸۲.

۸۹- زنر، ار سی، تعالیم مغان. گفتاری چند در معتقدات زرتشتیان، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توس، چ ۱، ۱۳۷۷.

۹۰- ساقیان، مرضیه، جهان ایرانی و توران، مجموعه مقالات، تهران: وزارت خارجه، مرکز چاپ و انتشارات، ۱۳۸۱.

۹۱- سجادی، حیرت، عیلات و عشایر کُردستان، تهران باغ نو، سنندج دانشگاه کُردستان :۱۳۸۱.

۹۲- سوفوکلس، افسانه‌های تبای، ترجمه شاهرخ مسکوب، تهران: خوارزمی، ۱۳۵۲.

۹۳- سیماشکو، موریس، مزدك، ترجمه مهدی سحابی، تهران: نگاه، ۱۳۸۷.

۹۴- سایکس، سرپرسی، تاریخ ایران، ترجمه محمد تقی فخرداعی گیلانی، تهران ، افسون:۱۳۸۰.

۹۵- سیوری، راجر، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز، عزیزی، تهران، نشرمرکز،:۱۳۷۲.

Do Not Distribution

۹۶- شارپ، رلف نارمن، فرمانهای شاهنشاهی هخامنشی، چ۲، تهران، پازینه:۱۳۸۴.

۹۷- شاکد، شائول، از ایران زرتشتی تا اسلام، ترجمه مرتضی ثاقب فر. تهران: ققنوس ۱۳۸۱.

۹۸- شاملو، احمد، اسطوره گیل گمش، تهران: چشمه، ۱۳۸۶.

۹۹- شاندور، البر، کوروش کبیر، ترجمه محمد قاضی. تهران: زرین، چ ۱۱. ۱۳۸۴.

۱۰۰- شکی، منصور، آموزه های هستی شناختی و تکوینی و جهان شناختی مزدك، ترجمه منیژه اذکایی، نامه پارسی، سال ۶، شماره ۳. ۱۳۷۶.

۱۰۱- شهبازی، شاپوز، جهانداری داریوش بزرگ، انتشارات دانشگاه پهولی:۱۳۵۰.

۱۰۲- شهبازی، ع شاپوز، کوروش بزرگ زندگی و جهانداری بنیادگذار شاهنشاهی ایران، انتشارات دانشگاه پهلوی:۱۳۴۹.

۱۰۳- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، ترجمه افض الدین صدرتر که اصفهانی، تصحیح دکترسید محمد رضا جلالی نائینی، تهران: اقبال، ۱۳۵۰.

۱۰۴- شیپمان، کلاوس، مبانی تاریخ ساسانیان،ترجمه کیکاوس جهانداری.نشر فرزان روز ۱۳۸۳.

۱۰۵- صدیقی، غلامحسین، جنبش های دینی ایرانی در قرت دوم و سوم هجری، تهران: پاژنگ، ۱۳۷۲.

۱۰۶- شارپ، نورمن، فرمان های شاهنشاهان هخامنشی به زبان آریائی، دانشگاه شیراز ، ۱۳۴۳

۱۰۷- صفا، ذبیح الله، حماسه سرایی در ایران. از قدیمیترین عهد تاریخی تا قرن جهاردهم هجری، تهران: امیر کبیر. چ ۷، ۱۳۸۴.

۱۰۸- صفی زاده، فاروق، ادیان باستانی ایران، تهران: نشر اوحدی، ۱۳۸۵.

۱۰۹- ضیا ءپور، جلیل، مادها و بنیانگذاری نخستین شاهنشاهی درغرب فلات ایران، انتشارات انجمن آثار ملی. بی تا.

۱۱۰- طاهری، ابوالقاسم، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس، تهران، جیبی: ۱۳۴۹.

۱۱۱- طباطبایی، جواد، دیباچه‌ای بر نظر یه انحطاط ایران، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۰.

۱۱۲- طباطبایی، سید جواد، خواجه نظام الملك و تداوم اندیشه‌ایرانشهری، تهران: ۱۳۷۹.

۱۱۳- طبری، احسان، مزدك بامدادان، بررسی هایی در باره جهان بینی ها و جنبش اجتماعی ایران، تهران، بی جا: ۱۳۴۸.

۱۱۴- ع. شهبازی، شاپور، جهانداری داریوش بزرگ، تهران: دانشگاه پهولی، ۱۳۵۰.

۱۱۵- عابد الجابری، محمد، تکوین عقل عربی، ترجمه سید محمد ال مهدی، تهران: نسل آفتاب، ۱۳۸۹.

۱۱۶- عالیخانی، بابك، مهر در ایران و هند باستان، مجموعه مقالات، ویراستار. تهران: ققنوس، ۱۳۸۴.

۱۱۷- عبداللهی ، فرشته، دین زرتشت و نقش آن در جامعهٔ ساسانیان، تهران، ققنوس: ۱۳۷۱.

۱۱۸- عرفان منش، جلیل، ذوالقرنین. کورش و بآریابی هویت ملی. چ ۲، تحقیق و تالیف با مقدمه علی اکبر ولایتی. تهران: فرهنگ مکتوب، ۱۳۸۸.

۱۱۹- علی اف، اقرار، پادشاهی ماد، ترجمه کامبیز میر بهاء، تهران: ققنوس، ۱۳۸۸.

۱۲۰- عنایت، حمید، اندیشه سیاسی اسلام معاصر، ترجمه خرمشاهی، تهران ، خوارزمی، ۱۳۶۰.

Do Not Distribution

۱۲۱- عه لی، جعفر، ناسیونالیزم و ناسیونالیزمی کوردی، سلیمانی، وه زاره تی روشنبیری:۲۰۰۴

۱۲۲- خدادادیان، اردشیر، هخامنشی ها، تهران به دید،۱۳۷۸.

۱۲۳- فخوری، حنا و خلیل الجر، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، علمی فرهنگی: ۱۳۸۱.

۱۲۴- فرای، ریچارد، میراث باستانی ایران، ترجمه مسعود رجب نیا.تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۴۴.

۱۲۵- فرای، ن، تاریخ ایران از فروپاشی ساسانیان تا امدن سلجوقیان، ج ۴، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۹.

۱۲۶- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، براساس نسخه نه جلدی چاپ مسکو، زیر نظر ی.ا. برتلس، تهران، ققنوس:۱۳۷۸.

۱۲۷- فرشادمهر، ناهید، کوروش هخامنشی، ، تهران: نشر محمد، ۱۳۸۵.

۱۲۸- فوکو. میشل. مراقبت و تنبیه، ترجمه یحیی امامی، تهران نشر نی، ۱۳۸۶.

۱۲۹- فوکو. میشل، تاریخ جنون در عصر کلاسیک، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران، هرمس، ۱۳۸۸.

۱۳۰- فوکو. میشل، نیچه، فروید مارکس، ترجمه افشین جهاندیده و دیگران، تهران، هرمس، ۱۳۸۳.

۱۳۱- فیرحی، داود، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نشر نی: ۱۳۷۸.

۱۳۲- فیلیپه، فرناندز، جهان اسطوره‌ها، ترجمه عباس مخبر، تهران:نشر مرکز، ۱۳۸۵.

۱۳۳- قاسملو، عه بدوالره حمان، چل سال خه بات له پیناوی ئـازادی، چاپـه مـه نیـه کـانی حزبـی دیموکراتی کوردستان، بی شوین، ۱۳۸۱.

۱۳۴- قاضی مرادی، حسن، استبداد در ایران، تهران: کتاب امه، ۱۳۸۹.

۱۳۵- قاضی مرادی، حسن، تأملی بر عقب ماندگی ما، تهران: کتاب امه، ۱۳۸۶.

۱۳۶- قدسی، مطهر بن طاهر، آفرینش و تاریخ، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۹.

۱۳۷- قریب، بدرالزمان، مطالعات سغدی، به کوشش محمد شکری فومشی، تهران: طهوری، ۱۳۸۶.

۱۳۸- کاتم،ریچارد، ناسیونالیسم در ایران ، ترجمه احمد تدین،تهران،کویر،۱۳۷۵.

۱۳۹- کاتوزیان، همایون. تضاد دولت و ملت، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نشری نی: ۱۳۸۰.

۱۴۰- کاتوزیان، همایون، ایرانیان، از دوره باستان تا معاصر، ترجمه حسین شهیدی، تهران، مرکز: ۱۳۹۲.

۱۴۱- کار، ایچ، تاریخ چیست، ترجمه حسن کامشاد، تهران انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۸

۱۴۲- کالینگوود، رابین جورج، مفهوم کلی تاریخ، ترجمه علی اکبر مهدیان، تهران، کتاب امه، ۱۳۸۹.

۱۴۳- کامرون، جیمز، ایران در سپیده دم تاریخ، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۸۷.

۱۴۴- کرباسیان، ملیحه و محمد کریمی زنجانی اصل، بدعت گرایی و زندقه در ایران عهد ساسانی، تهران: اختران، ۱۳۸۴.

۱۴۵- کربن، هانری، بن مایه‌های آیین زرتشت در اندیشه سهروردی، ترجمه ی محمود بهفروزی، تهران: جامی، ۱۳۸۴

Do Not Distribution

۱۴۶- کرستن سن، ارتور، سلطنت قباد و ظهور مزدکی، ترجمه نصرالله فلسفی، تهران: نشریات موسسه خاور، ۱۳۸۲.

۱۴۷- کریستنسن، ارتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران: صدای معاصر، ۱۳۸۲.

۱۴۸- کریستن‌سن، ارتور، مزداپرستی در ایران قدیم، ترجمه دکتر ذبی ح الله صفا، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چ ۲، ۱۳۴۵.

۱۴۹- کریستنسن، ارتور،کیانیان،ترجمه ذبیح الله صفا.تهران نشر کتبا، چ۲. ۱۳۴۳.

۱۵۰- کریمر، ساموئل، الواح سومری، ترجمه داوود رسایی، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۸۳.

۱۵۱- کسروی، احمد، شهریاران گمنام، چ۶. تهران، جامی، ۱۳۷۷.

۱۵۲- کسروی، احمد، شیخ صفی و تبارش، به کوشش یحیی ذکا، تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۳.

۱۵۳- کسروی، احمد، کاروند کسروی، ، تهران، شرکت سهامی کتاب هیا جیبی، ۱۳۵۶

۱۵۴- کلگ، ا. ر. استوارت، چهارچوبهای قدرت، ترجمه مصطفی یونسی، تهران: انتشارات مطالعات راهبردی، ۱۳۷۹.

۱۵۵- کلوسکا و دیگران، دین مهر در جهان باستان، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران: توس ۱۳۸۵.

۱۵۶- کلی. مایکل، نقد و قدرت، ترجمه فرزان سجودی، تهران، اختران، ۱۳۸۵.

۱۵۷- کلیما، اوتاکر، تاریخچه مکتب مزدك، ترجمه جهانگیر فکری ارشاد.تهران انتشارات توس ۱۳۷۱.

۱۵۸- کلیما، اوناکر، تاریخ جنبش مزدکیان، ترجمه جهانگیر فکری ارشاد، تهران، توس، ۱۳۷۳.

۱۵۹- کوچرا، کریس، جنبش ملی کرد، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران انتشارات نگاه، ۱۳۷۷.

۱۶۰- کوك، ج. مانوئل، تشکیل شاهنشاهی هخامنشیان، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران: ققنوس، ۱۳۸۹.

۱۶۱- کیا، خجسته، شاهنامه فردوسی، ، تهران علمی فرهنگی، ۱۳۶۹.

۱۶۲- گارثویت، جین رالف، تاریخ سیاسی ایران از هخامنشی تاکنون؛ ترجمه غلامرضا علی بابایی، تهران: اختران، ۱۳۸۵.

۱۶۳- گرشویچ، ایلیا، تاریخ ایران کمبریج. جلد دوم. دوره‌های ماد و هخامنشی. قسمت دوم. ترجمه تیمور قادری. چ ۱. تهران: مهتاب، ۱۳۸۷.

۱۶۴- گزنفون، بازگشت از ایران، مترجم منوچهر امیری، تهران: عملی فرهنگی، ۱۳۷۳.

۱۶۵- گزنفون، تربیت کوروش، ترجمه بهمن کریمی، نشر اقبال، بی تا.

۱۶۶- گودرزی، حسین، زبان و هویت، تهران موسسه مطالعات ملی، ۱۳۸۴.

۱۶۷- گیرشمن، رومن، ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین، تهران: عملی فرهنگی، ۱۳۸۲.

۱۶۸- گیرشمن، رومن، هنر ایران در دوران ماد و هخامنشی، ترجمه عیسی بهنام، تهران علمی فرهنگی: ۱۳۹۰.

۱۶۹- گیمن، دوشن، اورمزد و اهریمن، ماجرای دوگانه باوری در عهد باستان، ترجمه دکتر عباس باقری. تهران: نشر و پژوهش فرزان روز، چ۱. ۱۳۷۸.

۱۷۰- گیمن، ژ. دوشن، زرتشت و جهان غرب، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران: مروراید. چ۲، ۱۳۶۳.

Do Not Distribution

۱۷۱- لازاریف، ن، میژوی کوردستان، ورگیران، وشیار عه بدوللا سه نگاوی، چاپ روژهـه لات، هـه ولیر. چ. ۲: ۲۰۱۰.

۱۷۲- لمپ، هارولد البرت، کوروش کبیر، ترجمه دکتر رضآزاده شفق، تهران. معین، ۱۳۸۵.

۱۷۳- لمپ، هارولد آلبرت، کوروش کبیر، ترجمه دکتر رضازاده شفق، تهران: معین، ۱۳۸۵.

۱۷۴- لمب، هارولد، کوروش کبیر، رضا زاده شفق ، ابن سینا ،تهران ، ۱۳۴۰

۱۷۵- لنگرودی، رضا، جنبش‌های اجتماعی در ایران پس از اسلام، تهران نشر نو: ۱۳۸۴.

۱۷۶- لوکونین، ولادمیر، تمـدن ایـران ساسـانی، ترجمـه عنایـت الله رضـا، چ۱۲، تهـران، علمـی فرهنگی:۱۳۶۵.

۱۷۷- لوین، لوئیس، عصر اهن در باستان شناسی غرب ایران، ترجمه زهرا باستانی، تهران، سمت:۱۳۸۱.

۱۷۸- لوویت، کارل، از هگل تا نیچه، تهران: اختران ۱۳۸۸.

۱۷۹- م. مزاوی، میشل، پیدایش دولت صفوی، ترجمه یعقوب آژند، تهران، نشر گسترده، ۱۳۹۹.

۱۸۰- مارکوارت، یوزف، ایرانشهر بر مبنای جغرافیای موسی خورنی، ترجمه مریم میر احمدی. تهـران: اطلاعات، چ۱، ۱۳۷۳.

۱۸۱- ماری کخ، هاید، از زبان داریوش، ترجمه پرویز رجبی، تهران: کارنگ، بی تا.

۱۸۲- مایرز، تونی، اسلاوی ژیژك، ترجمه احسان نوروزی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۵.

۱۸۳- محمدی ملایری، محمد، تاریخ و فرهنگ ایـران در دوران انتقـال از عـصر ساسـانی بـه عـصر اسلامی.دل ایرانشهر، بخش اول، ج ۲ ، تهران، توس: ۱۳۷۵.

۱۸۴- مرکیور، ژوزه گیلبرمه. میشل فوکو، ترجمه نازی عظیمی، تهران نشر کارنامه، ۱۳۸۹.

۱۸۵- مسعودی، ابولاحسن علی بن حسین، مروج الذهب، ج. ۲، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمـی فرهنگی. چ۴، ۱۳۷۰.

۱۸۶- مسکوب، شاهرخ، مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار، چ۵. انتشارات فرانکلین، ۲۵۳۶.

۱۸۷- مشکور، محمد جواد، نظری به تاریخ آذربایجان، تهران، کهکشان:۱۳۷۵.

۱۸۸- مفرد کهلان، جواد، گزارش زادگاه زرتشت و تاریخ اساطیری ایران، تهران: نگین، ج۱، ۱۳۷۵.

۱۸۹- مقدم، محمد، جستاری در باره مهر و ناهید، تهران: هیرمند، ۱۳۸۰.

۱۹۰- مکداول، دیوید، تاریخ معاصر کرد، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران، پانیذ، ۱۳۸۰.

۱۹۱- موریس سیماشکو، مزدك، ترجمه مهدی سحابی، تهران، انتشارات نگاه، ۱۳۸۷.

۱۹۲- موللی، کرامت. مبانی روان کاوی فروید - لاکان، تهران نشر نی، ۱۳۸۳.

۱۹۳- مهرورز، عباس زارعی و نورالدین نعمتی، تأثیر سیاست در تدوین و گـسترش مـزدك نامـه هـا، پژوهش‌های ایران شناسی، سال اول، شماره اول،۱۳۹۰.

۱۹۴- مالووان، م، بین النهرین و ایران باستان، ترجمه رضا مستوفی، تهران، دانشگاه تهران:۱۳۷۶.

۱۹۵- میرزایی، غفور، امروز در اسارت دیروز، بررسی عوامل سازنده ساختار حکـومتی و فرهنگـی در ایران، تهران، عطایی: ۱۳۷۹

Do Not Distribution

۱۹۶- میلر، پیتر، سوژه، استیلا و قدرت، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاندیده، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲.

۱۹۷- مینورسکی، فئودورویچ، شاهان شروان و امیران دربند، تاریخ شروان و دربند سده چهارم هجری روایتی از تاریخ الباب با شرح و توضیح جغرافیایی قوم شناختی، تاریخی و اجتماعی، ترجمه محسن خادم، تهران، نشر کتاب مرجع:۱۳۸۷.

۱۹۸- مینورسکی، نام های جغرافیایی و ریشه‌های تاریخی آن ها در آتروپاتن(ماد)، ترجمه رقیه بهزادی، تهران انتشارات پژوهنده ۱۳۷۸.

۱۹۹- مینورسکی، ولادمیر، نگاهی نور به مشرق قفقاز:از شدادی تا ایوبی، ترجمه محسن خادم. تهران: نشر کتاب مرجع، ۱۳۸۷.

۲۰۰- مینوی، مجتبی، نامه تنسر به گشنسب، تهران: خوارزمی، ۱۳۵۴.

۲۰۱- نادری، نادر، برامدن عباسیان.ایدئولوژی مذهبی و اقتدار سیاسی، ترجمه عبدالحسین اذرنگ:نگار نادری. تهران سخن ۱۳۸۴.

۲۰۲- نعمانی، فرهاد، تکامل فئودالیسم در ایران، تهران، خوارزمی: ۱۳۸۵.

۲۰۳- نقوی، سید علی مهدی، عقاید مزدك، تهران موسسه مطبوعاتی عطایی، بی تا.

۲۰۴- نفیسی، سعید، تاریخ تمدن ایران ساسانی، دانشگاه تهران ، ۱۳۳۱

۲۰۵- نلسون فرای، ریچارد، تاریخ باستانی ایران، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۸۸.

۲۰۶- نوری، احمد، پیشدادیان و کیانیان، تهران: مرسا، ۱۳۸۰.

۲۰۷- نولدکه، تئودور، تاریخ ایرانیان و عرب ها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران، انجمن اثار ملی: ۱۳۵۸.

۲۰۸- نولدکه، تئودور، حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی، مقدمه سعید نفیسی.چ ۳.تهران، نشر سپهر:۲۵۳۷.

۲۰۹- نیبرگ، سامئول هنریك، ،زرتشت در تاریخ، ترجمه سیف‌الدین نجم آبادی، زندگی و اندیشه زرتشت، سیری در زندگی و اموزه های زرتشت، به اهتمام علی دهباشی، تهران: افکار. ۱۳۸۸.

۲۱۰- نیکبخت، رحیم، نقش آذربایجان در تحکیم هویت ایران، ناشر دفتر برنامه ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۷.

۲۱۱- نیکیتین، واسیلی، کرد و کردستان، ترجمه محمد قاضی، تهران، درایت:۱۳۷۷.

۲۱۲- نیولی، گراردو، ایده ایران، ترجمه الهام کوشا، در محسن رهیاب و دیگران، خودکاوی ملی در عصر جهانی شدن، تهران، قصیده سرا:۱۳۸۱.

۲۱۳- نیولی، گراردو، زمان و زادگاه زرتشت، سید منصور سید سجاد، تهران: اگه، ۱۳۸۱.

۲۱۴- وارك، هیوبرت، سیر الملوك، خواجه نظام الملك، تهران: بنگاه، ۱۳۷۲.

۲۱۵- وان برویین سن، مارتی، جامعه شناسی مردم کرد (آغا، شیخ ، دولت: ساختار اجتماعی و سیاسی کردستان) ترجمه ابراهیم یونسی، تهران، پانیذ: ۱۳۷۸.

۲۱۶- واندن برگ، لوئی، باستان شناسی ایران باستان، ترجمه عیسی بهنام، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۸.

Do Not Distribution

۲۱۷- ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: کتاب فروشی دهخدا، ۱۳۴۵.

۲۱۸- وستا کرتیس، سرخوش، اسطوره‌های ایرانی، ترجمه عباس مخبر، تهران نشر مرکز، ۱۳۷۳.

۲۱۹- ولفگانگ، کناوت، آرمان شهریاری در شرق باستان، ترجمه سیف الدین نجم آبادی.

۲۲۰- ویدن‌گرن، گئو، دینهای ایران، ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران: آگاهین ایده، چ ۱، ۱۳۷۷.

۲۲۱- ویدن‌گرن، گئو، فئودالیسم در ایران باستان، ترجمه هوشنگ صادقی، تهران: کتاب آمه، ۱۳۹۰.

۲۲۲- ویسهوفر، یوزف، ایران باستان از ۵۵۰ پیش از میلاد تا ۶۵۰ پیش از میلاد، ترجمه مرتضی ثاقب فر. تهران، ققنوس: ۱۳۷۷.

۲۲۳- ویسهوفر، یوزف، قیام گئوماتا و آغاز پادشاهی داریوش اول، ترجمه هوشنگ صادقی، تهران: آمه، ۱۳۸۹.

۲۲۴- هرودت، تواریخ، ترجمه وحید مازندرانی، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۸.

۲۲۵- هگل، گ. ، فنومنولوژی روح، ترجمه زیبا جبلی، تهران: شفیعی، ۱۳۸۲.

۲۲۶- هنینگ برونو، والتر، زرتشت سیاستمدار یا جادوگر، ترجمه کامران فانی، تهران: نشر کتاب پرواز ۱۳۶۴.

۲۲۷- هوار، کلمان، ایران و تمدن ایرانی، ترجمه حسن انوشه، تهرا:ن امیر کبیر، چ ۳، ۱۳۷۹.

۲۲۸- هینتس، والتر، داریوش و ایرانیان، تاریخ فرهنگ و تمدن هخامنشیان، کتاب اول ودوم.. ترجمه پرویز رجبی. تهران: نشر ماهی، ۱۳۸۶.

۲۲۹- هینتس، والتر، یافته های تازه از ایران باستان، ترجمه دکتر پرویز رجبی. تهران ققنوس: ۱۳۸۵.

۲۳۰- هینتس،، والتر، تشکیل دولت ملی در ایران، ترجمه کیکاوس جهانداری، تهران: خوارزمی ۱۳۶۱.

۲۳۱- هینلز، جان، شناخت اساطیر ایران، ترجمه، ژاله اموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه، چ ۱۰، ۱۳۸۵.

۲۳۲- هیوم،ا.رابرت، (۱۳۸۸)، دین زرتشتی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، زندگی و اندیشه زرتشت، سیری در زندگی و اموزه های زرتشت، به اهتمام علی دهباشی، تهران: افکار.

۲۳۳- یارشاطر، احسان، در جستجوی راز بقاء، :مسئله رستاخیر فرهنگی خراسان، تهران شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۱.

۲۳۴- یاسپرس، کارل، آغاز و انجام تاریخ، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۳.

۲۳۵- یاماوچی، ادوین ام، ایران و ادیان باستانی، ترجمه منوچهر پزشك، تهران: ققنوس، ۱۳۹۰.

۲۳۶- یانگ، کایلر و دیگران، ایران باستان،پیشا تاریخ عیلامیان هخامنشیان سلوکیان پارتیان ساسانیان،ترجمه و تدوین دکتر یعقوب ازند تهران مولی ۱۳۸۵.

۲۳۷- یونگ، پیتر یولیوس، پادشاه پارسی داریوش یکم، ترجمه داود منشی زاده تهران نشر ثالث ۱۳۸۵.

Do Not Distribution

منابع انگلیسی:

1- BROWN, S. C, The Medikos Logos of Herodotus and the Evolution of the Median State, in H. SANCISI - WEERDENBURG (ed.), Achaemenid History 3, Leiden, 1988.

2- Black,jeremy A,Gods,Demons and symbols of Ancient Mesopotamia: university of texas press,1992.
3- De,Jong,A, Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature. (Religions in the Graeco - Roman world 133.) Leiden/New York: Brill. 1997.
4- Genito,B, "The Medes: A Reassessment of the Archaeological Evidence," East and West 36/1 - 3, 1986.
5- Gnoli,G. the Idea of Iran,An essay on its origin, SOR,LXLL,ROME,1989.
6- Helm,p. r, Herodotu's Medikos Logos and Median History », Iran
7- 19, 1981,
8- Humbach,H. the Gathas of zarathushtra and other Old Avesta Text, part I, Heidelberg,1991.
9- Kent,Roland G. Old Persian. neve haven,AmericanOriental society,1953.
10- Kuhrt,A, the Persian Empire:A Corpus of sources from the Achaemenid period. NEW YORK: Routledge,2007
11- Schmitt,r,the Bistun Inscriptions of Darus the Great,old Persian Tex,Corpus inscriptionum iranicarum,I. I. I, London:school of Oriental and African Studies,1991. 1991.
12- W. J. Vogelsang, The Rise and Organisation of the Achaemenid Empire: The Eastern Iranian Evidence, Leiden: Brill, 1992.
13- Prasek,Geschishte der Meder und perser. 1906,s
14- F. konig,Die alteste Geschichte der meder und perser,1953
15- Herzfeld,Archaelogical history of Iran,BSOS, 1936
16- M. dunker,geschichte des Altertums, Bd II,1867.
17- H. S. nyberg ,DASREICH DER ACHAMENIDEN,HISTORIA MUNDI,III,BERN MUNCHEN,1954,S. 67.
18- Olmsted,darius and his Behistun inscription,AJSL, 1938.
19- Max Weber, the sociology of Religion London, 1965
20- H.A.R. Gibb, studies on the civilization of islam, London,1962
21- Jackson, Howard M, "The Meaning and Function of the Leontocephaline in Roman Mithraism" in Numen, Vol. 32, Fasc. 1 (Jul., 1985), pp. 17-45

Do Not Distribution

22- Vermaseren, M. J. "The miraculous Birth of Mithras". In László Gerevich. Studia Archaeologica. Brill. pp. 93–109. Retrieved 4 October 2011.

23- Hinnells, John R., ed. (1971). Mithraic Studies, vol. 2. Manchester University Press. plate 25

24- Ulansey, David (1991). Origins of the Mithraic Mysteries. New York: Oxford UP. p. 94. ISBN 0-19-506788-6.

25- Thieme, Paul (1960), "The 'Aryan' Gods of the Mitanni Treaties", Journal of the American Oriental Society **80.4**. pp. 301–317.

26- Schmidt, Hans-Peter (2006), "Mithra i: Mithra in Old Indian and Mithra in Old Iranian", Encyclopaedia Iranica, New York: iranica.com (accessed April 2011)

27- Vermaseren, M. J. (1956), Corpus inscriptionum et monumentorum religionis mithriacae, The Hague: Martinus Nijhoff, CIMRM 29, Head of a beardless Mithras in Phrygian cap, point of which is missing.

28- Boyce, Mary. 2001. Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices. Routledge: London and New York.-- Peter Clark. Zoroastrianism: An Introduction to an Ancient Faith. Brighton: Sussex Academic Press, 2010. p.

29- Michael Stausberg. Zarathustra and Zoroastrianism: A Short Introduction. London: Equinox Publishing, 2008. p. 20.

30- Nigosian, Solomon (1993), The Zoroastrian faith: tradition and modern research, McGill-Queen's University Press, p. 15, ISBN 978-0-7735-1144-6

31- Beck, Roger (2002-7-20). "Mithraism". Encyclopaedia Iranica, Online Edition. Retrieved 2012-09-07.

32- Yarshater, Ehsan (1983). Cambridge history of Iran The Seleucid, Parthian and Sasanian periods **2**. pp. 995–997. ISBN 978-0-521-24693-4.

33- Wherry, Rev. E. M. (1882). A Comprehensive Commentary on the Quran comprising Sale's translation and Preliminary Discourse. Boston: Houghton, Mifflin and Company. p. 66.

34- Rosaria Vignolo Munson(2009) Who Are Herodotus Persians,Classical World Volume 102, Issue 4.

35- Jenkins,Jennifer(2011), Excavating Zaratustra:Ernst hertzfeld's Archaelogical history of iran,Iranian studies, London,1072954 Registered.

36- Clauss, Manfred(1990) The Roman cult of Mithras, München: Beck

37-. Giuseppe Messina, "La dottrina manichea delle origini e la religione cristiana," Biblica 10, 1929, pp. 313-34.

38- Prods oktor skjoervo,(2011),light aginst darkness,Dualism in ancient meditrrainean religion and the contemporary world,Armin lange and Eric m. Meyers and ed.vandenhoeck.

39- Edwin M. Yamauchi(2007)cited in Lee Strobel, The Case for the Real Jesus, Grand Rapids, MI: Zondervan.

40-,Bivar, A.D.H,(2005): Mithraism :A Religion for theAncient Medes, London,Iranika Antique.

41- M.A. Dandamaev(1989),A Political history of the Achaimened Empire, travslated into inglish by W.J. Wogelsang,NEW YORK.

Do Not Distribution

42- Liverani, M.(2003) “Rise and Fall of Media,” in Continuity of Empire (?): Assyr-ia, Media, Persia edited by G. B. Lafranchi et al., 1–12. Padova:Sargon Editrice e Libreria.

43- Matthew Waters(2011),Note on the medes And their Empier,University of Wisconsin,EAU Claire,ISBN 978193430937

Do Not Distribution